

UWA'KÜRÜ

ÜRÜ'AWU

Dicionário analítico



N E P A N



Nepan Editora

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 Goetttert - UFGD
Leopoldo Bernucci - Universidade da Califórnia
Livia Reis - UFF
Luís Balkar Sá Peixoto Pinheiro - UFAM
Marcela Orellana - Universidade Santiago/Chile
Marcello Messina - UFAC
Marcia Paraquett - UFBA
Maria Antonieta Antonacci - PUC/SP
Maria Chavarria - Universidad San Marcos
Maria Cristina Lobregat - IFAC
Maria Nazaré Cavalcante de Souza - UFAC
Miguel Nenevé - UNIR
Raquel Alves Ishii - UFAC
Sérgio Roberto Gomes Souza - UFAC
Sidney da Silva Lobato - UNIFAP
Tânia Mara Rezende Machado - UFAC

UWA'KÜRÜ

Dicionário analítico

UWA'KÜRÜ
DICIONÁRIO ANALÍTICO

Organizadores
Gerson Albuquerque
Agenor Sarraf Pacheco

Nepan Editora
Rio Branco, Acre
2016



Nepan Editora

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

Diretor Administrativo: Marcelo Alves Ishii

Projeto Gráfico e Arte final: Raquel Alves Ishii.

Diagramação: Marcelo Alves Ishii.

Revisão Técnica: Gerson Albuquerque.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

U95u Uwakürü: dicionário analítico / Organizado por: Gerson Rodrigues de Albuquerque, Agenor Sarraf Pacheco. – Rio Branco: Nepan Editora, 2016.

339p.

ISBN: 978-85-68914-06-9

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

CDD 469.398112

Bibliotecária: Alanna Santos Figueiredo - CRB 11/1003

SUMÁRIO

UM RIO DE PALAVRAS — APRESENTAÇÃO

ACRE

Gerson Rodrigues de Albuquerque

ACREANIDADE

Maria de Jesus Morais

AFROINDÍGENA

Agenor Sarraf Pacheco

AMAZONIALISMO

Gerson Rodrigues de Albuquerque

ATRASSO

Marcello Messina

CIDADE-FLORESTA

Agenor Sarraf Pacheco

CULTURAS ESCOLARES

Valda Inês Fontenele Pessoa

Tânia Mara Rezende Machado

DESTERROS PARA A AMAZÔNIA

Francisco Bento da Silva

LABRE

Hélio Rodrigues da Rocha

MERCADOS DE CARBONO

Raquel Rodrigues Machaqueiro

MUSEU DO PALÁCIO RIO BRANCO

Ana Carla Clementino de Lima

PAULISTAS

Tânia Mara Rezende Machado

SABERES CULTURAIS

Maria Betânia Barbosa Albuquerque

Márcio Barradas Sousa

SERINGALISMO

João José Veras de Souza

UNIDADE DE PRODUÇÃO RURAL

Silvio Simione da Silva

Elder Andrade de Paula

WILLIAM CHANDLESS

Raquel Alves Ishii

UM RIO DE PALAVRAS – APRESENTAÇÃO

O projeto que começa a ganhar forma com o fascículo ora apresentado é parte de nosso agir no lugar no/do mundo em que vivemos. É parte de nossa inserção e ação no mundo. Parte de nossas distintas maneiras de pensar com o mundo e de nos tornar a-gentes nesse lugar no/do mundo, intervindo, sendo a-gente e não plasmando como coisa narrada, objeto de discurso, higienizável, civilizável, medicável, descartável.

Trata-se de um agir como contraponto à lógica do pensamento único e da razão de mercado ou do pensamento de sistema. Nesse sentido, acompanhamos o poeta, filósofo e ensaísta martinicano Édouard Glissant que nos convida a agir em nosso lugar, pois é aí que o mundo está; convida-nos a pensar com o mundo, pois ele vem de nosso lugar no mundo; convida-nos a compartilhar do pensamento arquipélago e transformar nossos imaginários como atitude coletiva de intercâmbios e solidariedades, em mudanças nas quais “o contrário transforme o contrário”, posto que, em nossos mundos de palavras e mercadorias devemos tomar em nossas mãos a prerrogativa de nomear e re-nomear, “nomear até o fim”, que significa “agir aqui e dizer lá”, nomeando nossos passos em compassos desconhecidos – sem medo ou receios do desconhecido –, esfregando nossas mãos com a “sublime saliva das chuvas do aqui-lá”.¹

Inspirados no legado desse pensador do “todo-o-mundo” apresentamos este primeiro fascículo de Uwa’kürü – Dicionário analítico. Uwa’kürü é a grafia atribuída por colonizadores para um dos rios que perfaziam territórios dos Apurinã e outros povos de línguas ágrafas, isto é, trata-se de uma palavra grafada como tentativa de capturar os sons das vozes de mulheres e homens – sujeitos de suas próprias histórias, em seus próprios termos e espaços/tempos. Histórias, palavras e espaços/tempos esses que foram apagados, invisibilizados pela nomeação/invenção de “Amazônia”.

¹ Glissant, O pensamento do tremor – La cohée du lamentin, 2014, p. 43.

Ao presentificarmos “Uwa’kürü” no título desta publicação, assumimos a perspectiva de re-afirmar uma postura de combate às noções essencialistas presentes em narrativas históricas, culturais e identitárias de localidades, regiões ou nações e privilegamos uma abordagem que, ao invés da exclusão essencializante, abra espaços para as noções de encontro e relação. No caso de nosso lugar no mundo, conflituosos encontros e relações de pluriversos humanos e culturais, pluriversos de tradições orais e escritas, pluriversos de saberes e sabores. Encontros e relações que, em meio a um amplo conjunto de violências, sofrimentos e dores, produziram o novo, o inesperado, o imprevisível.

Nesse sentido, “Uwa’kürü – Dicionário analítico”, gestado inicialmente no âmbito do Núcleo de Estudos das Culturas Amazônicas e Pan-Amazônicas – NEPAN, é um projeto em aberto – em todos os sentidos – ou, como preferimos, um projeto a ser escrito e re-escrito infinitamente, porque somos habitantes de mundos que se transformam ao se encontrarem com outros mundos. Nesse contínuo enlace, não temos receios do inesperado ou das diferentes pessoas, comunidades, culturas e línguas que possam nos trazer o que não temos, nos dizer o que não sabemos, nos inspirar a descobrir a poética da vida, nos possibilitar a alegria do encontro mesmo quando nos desencontramos na secularidade de nossas experiências, fazeres e afazeres cotidianos.

Em “Crítica da razão negra”, alinhavando impactantes reflexões em torno de temas relacionados à África, negro, colonialidade, decolonialidade, entre outros, Achille Mbembe nos chama a atenção para a força do discurso que narrou e tornou hegemônico o termo “África” no imaginário coletivo de africanos e não-africanos. Para ele, quando se trata de “África”,

tudo parte efectivamente da extraordinária dificuldade em produzir uma verdadeira imagem associada a uma, também verdadeira, palavra. Pois, na verdade, é pouco relevante o sujeito que fala ou que se exprime. Sempre que se trata de África é indiferente que haja correspondência

entre palavras, imagens e a coisa, não é necessário que o nome tenha um correspondente ou que a coisa responda ao seu nome. Aliás, a qualquer momento, a coisa pode perder o seu nome, e o nome a sua coisa, sem que isso acarrete qualquer consequência no próprio enunciado, no que é dito e no que é produzido, em quem o diz e o produz. Aqui apenas conta o poder do falso.²

Na trilha aberta por esse historiador e cientista político da República de Camarões, com a publicação deste dicionário analítico temos a intenção de articular discussões, diálogos e ensaios que nos possibilitem problematizar um óbvio que, do mesmo modo que “África”, condensa no enunciado “Amazônia” inumeráveis seres humanos e não-humanos, fronteiras, culturas e línguas. Nosso interesse recai sobre a crítica da linguagem enquanto possibilidade de devassar as tramas históricas que teceram “Amazônia” como objeto de um discurso que produziu sua própria invenção. Uma invenção datada e historicamente determinada pelos sentidos de seu tempo. Um tempo que foi nomeado “moderno”, algo que também não encontra referente em qualquer realidade.

Nessa direção, ao agruparmos enunciados como “Amazônia”, “Pan-Amazônia”, “Amazônida”, entre outros, devemos enfatizar que não estamos tratando de dados do mundo real, mas de projeções das inúmeras formas de narrá-los. Tomá-los como coisas dadas significa, assim, portar-se como seres alienados, encapsulados na obsessiva busca pela “realidade objetiva” em palavras e imagens, como afirmou Raymond Williams. Implica um acreditar em signos reveladores do mundo e ignorar que toda noção acerca da realidade, assim como toda escolha do ver a realidade – ou intervir na realidade – é sempre pautada por uma decisão política.

Para Mary Pratt o fato de que no mundo “pós-colonial, onde o imperialismo perde o lugar para a globalização, a tez branca continua encantando, as filhas continuam sendo vendidas, e os mitos

² Mbembe, *Crítica da razão negra*, 2014, pp. 96-97.

imperiais continuam gerando significados, desejos e atitudes, ainda falta muito para que nos descolonizemos”. Mais que isso, sugere que o pensamento crítico “pós-colonial” ou, se quisermos, os intelectuais da decolonialidade precisam ampliar sua visão no cotidiano desafio de “capturar a dinâmica imperial em seus contínuos ajustes, transformações e permutações”. Permutações que, inevitavelmente, atualizam seu “poder significativo”, afirma Pratt, exemplificando as formas sutis com que, a partir da década de 1990, a *Disney Corporation* passou a re-legitimar “as hierarquias coloniais, inserindo na aparentemente democrática noção de igualdade de gênero, um pacote irrecusável”, passando a “revitalizar o colonial imaginário das mentes das crianças em todo o mundo” com as traduções de textos colonizatórios para o cinema, a exemplo de “Floresta Encantada”, “Rei Leão”, “Aladdin”, “Pocahontas” e acrescentamos “Tarzan dos macacos”, entre outros.³

Recentemente, Walter Mignolo comentou que estamos em meio a um processo de re-ocidentalização no Brasil cujo efeito fulminante ataca nossas Américas crioulizadas. Não sabemos até que ponto isso é motivo de grandes perturbações, mas poderá gerar a retomada de algumas de nossas utopias, atualizadas como coisas do presente e para o presente. Precisamos das utopias para manter acesa a chama da luta pela decolonialidade de sentidos e de saberes. Uma luta que, nas palavras de Mbembe e Frantz Fanon, não pode deixar de ter como um de seus principais focos a crítica da linguagem.

Em um contexto – de perplexidade, mas não de apatia ou indiferença – no qual inúmeras conquistas sociais são sabotadas juntamente com o estado de direito no Brasil, lançamos o primeiro fascículo de Uwa’kürü – Dicionário analítico como um convite ao debate franco, aberto e crítico sobre as nossas realidades e sobre os discursos que as ocultam/revelam sob a lógica de saberes/poderes que ameaçam vidas, naturezas e culturas nas Amazônias e nos Brasis. Um convite para lembrar que somos inclassificáveis – nas palavras do poeta Arnaldo Antu-

³ Pratt, Pós-colonialidade: projeto incompleto ou irrelevante? 1999, pp. 18-21.

nes – e, para adotar essa 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, precisamos mudar sentidos, semânticas e gêneros na bússola da produção acadêmica.

Édouard Glissant nos ensina que o poeta, a poesia, o poema, a poética, trazem o feminino e o masculino de modo inseparável e inumerável. A poética está na vida, é uma descoberta a ser feita. A poesia, aquilo que é feminino na essência, se expressa tecida no poema, isto é, tecendo aquilo que é masculino, em sua aparente superfície. A poesia e o poema constituem, ao mesmo tempo, o feminino e o masculino, nem um, nem outro: os dois, inclassificáveis e imprevisíveis em trajetórias e resultados. Os dois aparentes opostos e nenhum ao mesmo tempo. Aquilo que corta continuidades e lógicas de causa e efeito. Aquilo que transfigura a realidade, que toma a própria realidade como objeto de sua transfiguração poética. Parece-nos que reside aí, uma profunda inspiração para interrogarmos os óbvios e os sentidos que nos tornam cativos de uma linguagem, uma vida e um mundo de sistema, de grades e cativeiros governando nossos olhares, subjetividades, vontades, desejos e sonhos.

Em tempos incertos⁴ e desestabilizadores, “Uwa’kürü – Dicionário analítico” emerge feito um rio de palavras na enchente e vazante de renovação das memórias pulsantes dos saberes locais. Nas linhas desse rio-vida, rio-poesia reafirmamos o compromisso de continuar interrogando as certezas da modernidade cartesiana e iluminista que, travestida de *hidra de lerna* em várzeas e terras firmes, florestas e cidades, renasce no presente de velhas instituições políticas, econômicas e científicas. Na guerra do saber/poder contra o apagamento de nossas potencialidades pela luz da razão colonialista, “Uwa’kürü” é palavra/ação em contínua viagem e luta para o alcance de um mundo possível para todos os seres humanos.

A luta por esse mundo possível, que é um todo, um só, não

⁴ Fernández Enguita, Educar em tempos incertos, 2004.

pode prescindir da exigência de restituição para mulheres, crianças e homens que “passaram por processos de abstracção e de coisificação na história, a parte da humanidade que lhes foi roubada”, como enfatiza Achille Mbembe. Um mundo no qual a humanidade não elimine o mundo dos não-humanos, fundamentalmente, porque o mundo dos não-humanos é o mesmo mundo dos humanos, e partilhar esse mundo com outros seres vivos é a nossa dívida por excelência: “é na relação que mantemos com o conjunto do vivo que se manifesta, em última instância, a verdade daquilo que somos”.⁵

REFERÊNCIAS

FERNÁNDEZ ENGUITA, M. **Educar em tempos incertos**. Tradução de Fátima Murad. Porto Alegre: Artemed, 2004.

GLISSANT, E. **O pensamento do tremor – La cohée du lamentin**. Tradução de Enilce Arbergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora (MG): Gallimard/Editora da UFJF, 2014.

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

PRATT, M. L. Pós-colonialidade: projeto incompleto ou irrelevante? In: VÉSCIO, L. E.; SANTOS, P. B. (Orgs.). **Literatura e História**: perspectivas e convergências. Bauru (SP): Edusc, 1999, pp. 17-54.

WILLIAMS, R. **Marxismo e literatura**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

Gerson Albuquerque – UFAC
Agenor Sarraf Pacheco – UFPA
Organizadores

⁵ Mbembe, *Crítica da razão negra*, 2014, p. 301 e 304

ACRE

Para nos movermos à margem do ufanismo de muitos que passaram a se identificar como “acrianos” e a difundir a idealizada noção de que o “melhor lugar é aqui” – no estado do Acre –, pensamos ser interessante percorrer as definições da palavra “acre”, em sua forma dicionarizada, a título de introdução deste breve ensaio. Nessa direção, destacamos que o “Dicionário etimológico da língua portuguesa”, de Antônio Geraldo da Cunha, descreve o verbete “acre” de duas maneiras: 1. na condição de adjetivo de dois gêneros que, oriundo do latim *acre* (século XVII), é designativo de “ácido, áspero, árduo”; 2. na condição de substantivo masculino que, oriundo do inglês *acre* (1871), é designativo de “medida agrária”. Ainda pelas linhas descritas nesse dicionário, ácido é, ao mesmo tempo, adjetivo e substantivo masculino que designa algo ou alguma coisa “de sabor acre, azedo” (século XVII); áspero é adjetivo de “acidentado, irregular, desagradável, ríspido” (século XIV); e árduo é adjetivo que designa algo “escarpado, espinhoso, áspero”, “trabalhoso, custoso” (século XIV).¹

O mesmo verbete “acre” pode ser encontrado no Michaelis, dicionário eletrônico de língua portuguesa, que assim o descreve:

Acre

1. sm (ingl. acre) Metrif. Medida agrária de superfície variável, usada em certos países e baseada em uma unidade antiga que correspondia à área de terreno arado por uma junta de bois em um dia.

2. adj m+f (lat. acre) 1 De ação picante e corrosiva. 2 Com odor forte; áspero, irritante. 3 De sabor ácido, azedo. 4 Fig. Que causa aflição. 5 De som estridente. 6 Fig. De grande aspereza.²

Não pretendemos fazer incursões para evidenciar que

¹ Cunha, Dicionário etimológico da língua portuguesa, 2007.

² Michaelis, Dicionário brasileiro da língua portuguesa.

“acre” – definidor de uma medida agrária – não tem nada a ver com “acre” – definidor de um sabor –, mas, seguindo as definições acima descritas, podemos fazer alguns deslocamentos, posto que na estrutura das línguas criadas pelos homens – na condição de estruturas rígidas e abstratas – é possível transitar em meio ao léxico, acompanhando a mutação presente nos movimentos históricos das palavras/conceitos e suas possibilidades de interpretação e tradução. Assim, chegamos a outros adjetivos/substantivos que nos levam a acre ou que dele são derivados.³ Vejamos os que mais se destacam: picante, corrosivo, áspero, irritante, azedo, acerbo, desabrido, irascível. Mais uma vez recorreremos ao Michaelis que, de um modo em geral, assim descreve esses termos: 1. picante é aquilo ou algo que pica, que excita o paladar, que estimula o apetite, que é ácido, apimentado, que é malicioso, mordaz, provocante; 2. corrosivo é aquilo que corrói, que é erodente, que destrói, desorganiza, que é cáustico; 3. áspero é algo ou alguma coisa com superfície desigual, incômoda ao tato, algo duro, rígido, que não se dobra, que é acidentado, escabroso, fragoso, irregular, que é desagradável ao paladar, acre, azedo, que é desagradável, sem harmonia, desbotado, que é acerbo, desabrido, grosseiro, intratável, rigoroso, rude, severo; 4. irritante é algo ou alguma coisa que irrita, que excita a cólera, que provoca inflamação, que estimula, excita, que produz irritação, que anula; 5. azedo é aquilo que tem sabor ácido, acre, que tem sabor desagradável, que é fermentado, que é áspero, acerbo, que é rude; 6. acerbo, diz-se de algo com sabor acre, sabor ruim, que é áspero, duro, rigoroso, severo, que é cruel, pungente, terrível; 7. desabrido é aquilo que é desenfreado, desordenado, que é áspero, violento, que é rude, grosseiro, insolente, inconveniente; 8. irascível que é propenso à irritação, que se irrita com facilidade.⁴

Para contextualizar nossa análise, não temos a intenção de entrar no mérito ou em maiores discussões sobre esses adjetivos/substantivos, posto que o foco de nosso interesse é a historicidade

³ Embora partindo de uma abordagem diferente da nossa, um importante e indispensável estudo sobre os signos “Acre(s)” pode ser encontrado em Carneiro, O discurso fundador do Acre(ano), 2016.

⁴ Michaelis, Dicionário brasileiro da língua portuguesa.

do enunciado “Acre”, nome com que os colonizadores batizaram um rio amazônico, como forma de retirar-lhe a aparente naturalidade, especialmente, porque esse “Acre” passou a ser difundido como referência de um lugar, uma “parte da Amazônia” e da narrativa da “nação brasileira”, romantizando, harmonizando, homogeneizando e tornando a-histórico e abstrato todo o conjunto de experiências de mulheres e homens de “certa Amazônia”.

“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. Tais palavras/conceitos foram produzidas ou sub-produzidas por diferentes narrativas, historicamente datadas e articuladas a determinados interesses, intenções ou projetos de grupos sociais e, em seguida, propagandeadas e difundidas de múltiplas e repetidas formas para que parecessem/pareçam e sejam sentidas ou incorporadas como coisas naturais.

Enquanto designação de um sabor azedo, amargo ou enquanto medida agrária, acre não é um dado da natureza, como também não é na forma da designação atribuída a um rio e, bem mais tarde, a uma porção de terras disputada entre o Brasil, a Bolívia e o Peru, que, pela força da persuasão diplomática registrada em acordos, convenções e tratados internacionais passou a configurar como parte do território e da narrativa da nação brasileira. O destaque aqui é para o

Tratado de Petrópolis, gestado pelo manuseio e a movimentação de palavras e armas.

Se, na designação de um sabor, que ninguém deseja, ou de uma medida de terra, que muitos desejam, acre não é algo natural, na forma de parte da narrativa da nação também não é, posto que narrativa, produto da experiência e das relações sociais e de poder humanas e, nesse sentido, algo que não brotou do solo, das águas, do ar ou da floresta.

Feitas essas observações mais gerais, pensamos ser necessário ou, no dizer do poeta, “urgente e preciso” submeter o óbvio “Acre”, estado e constituidor de certas “identidades” locais/regionais ao escrutínio da interrogação, começando pela lenda que nos contam desde décadas atrás, turvando as possibilidades de vermos o mundo das margens do rio, grafado Uwa’kürü, Uákiry, Aqiry ou Acre, sob os tons de suas próprias cores, distante das patologias ufanistas e dos brasões, símbolos e insígnias da pátria e seus patriarcas. Lenda essa que Napoleão Ribeiro registrou em uma passagem de seu “O Acre e os seus heróis”, publicado no ano de 1930 (reeditado em 2008), fazendo alusão a uma carta que Gabriel de Carvalho e Mello, um dos colonizadores da Amazônia acreana, enviara à casa aviadora do Visconde de Santo Elias, da cidade de Belém do Pará. Segundo Ribeiro, a missiva teria sido escrita às pressas e “apesar de ter boa letra, tais garatujas imprimiu que a sua carta, no escritório do Pará, passando de mãos em mãos, para se verificar o nome do lugar, foi decifrado – Acre e o Aqiry passou a ser mesmo Acre”.⁵

Em seu ardor patriótico e fantástica imaginação, Ribeiro parecia imbuído do propósito de fazer com seus leitores levassem ao pé da letra o sentido etimológico da palavra lenda que, oriunda do latim medieval, quer dizer “aquilo que deve ser lido”.⁶ Seu escrito foi não apenas lido e relido, mas reescrito inúmeras vezes por sócios do

⁵ Ribeiro, O Acre e os seus heróis, 2008, p. 38.

⁶ Araújo, Mito ou lenda? 2016.

Instituto Histórico e Geográfico do Acre (IHGA) e por diferentes escribas da história regional. Um desses escribas, Sílvio Augusto de Bastos Meira, decidido a aprimorar tal ficção, constituiu o cenário com mais alegorias e, trinta e sete após a publicação de Ribeiro, reescreveria tal lenda, enfatizando que, em um dos barrancos do rio Aquiry,

aportou João Gabriel e ali montou o seu barracão, dando origem a um novo “seringal”. Com sua mão áspera escreveu uma carta comercial ao Visconde de Santo Elias, em Belém, solicitando mercadorias. E enviou o novo endereço: João Gabriel, rio Aquiri.

No escritório do Visconde de Santo Elias embalam-se as mercadorias pedidas por esse cliente de lugar tão remoto. Ao ser escrito à tinta azul, nos variados caixotes, o nome do seringalista, surge um obstáculo. O nome de João Gabriel está bem legível, ninguém entende, porém, o do rio por ele indicado: rio Aquiri, rio Acric ou Acre? As letras manuscritas grosseiras resistem a vários exames. Na dúvida, lança-se em grandes letras o endereço que parece mais provável: João Gabriel, rio Acre. Era o rio Aquiri completamente desconhecido. Jamais alguém havia ocupado as suas margens ou explorado o seu curso. João Gabriel, o pioneiro, sem o saber, batizou o novo território a explorar.

Naquela tarde chuvosa de 1877 surgia no escritório comercial de Belém o nome que haveria de designar uma bela e rica região.

[...]

E assim surgiu para a História o nome Acre, corrupção de Aquiri, o rio que dava acesso a um Novo Mundo de riquezas incalculáveis, perdidas outrora nas florestas povoadas de índios.

Quando João Gabriel chegou ao Aquiri em 1877, em toda a extensão do curso fluvial viviam tribos indígenas apenas: os Catianas e Maitenecas nas cabeceiras, os

Amoacas, Araras, da família dos Nauas, os Canamaris, Catianas, Maneteris e Ipurinás, estes últimos da família dos Aruaques, que se estendiam do Baixo Acre até o vale do Purus.

A pouco e pouco os selvagens viram a sua terra devassada por nordestinos e o seu rio, que antes se chamava Aquiri, passou a ser conhecido pelo nome “Acre”.⁷

Na produção de tal acontecimento, Meira repetia a lenda, agregando cores, sons e uma “tarde chuvosa” à história que difundia como parte da bucólica invenção de um “Acre épico”. Uma invenção que, repetida inúmeras vezes, se tornaria “importante topos da narrativa regionalista da história nacional”, adotando a identidade nordestina como uma espécie de “entidade coletiva”⁸ para milhares de diferentes homens e mulheres que invadiram a Amazônia acreana e devassaram territórios e culturas de populações indígenas que habitavam a região, impondo a barbárie da impiedosa exploração de sociedades e natureza como símbolo da “civilização” que avançava sobre os “sertões”. Uma identidade, devemos enfatizar, completamente anacrônica e a-histórica, no dizer de Albuquerque Júnior, “pois não existia a identidade nordestina, nem o sujeito nordestino até o final dos anos dez e os anos vinte” do século XX.⁹

À anacrônica identidade nordestina, enquanto um dos marcos da invenção do Acre, se fez acompanhar da invenção da lenda em torno da origem do nome do lugar Acre, primeiramente como um rio e depois como um território que abrangia muitos outros rios, terras e florestas, especialmente, que fossem abundantes em árvores de seringueiras. Não temos nenhum interesse e nem acreditamos que faça qualquer sentido acompanhar a obsessão de muitos historiadores pelas origens disto ou daquilo, mas consideramos curioso que os apegados às ideias fixas não tenham se dado conta que, em 1872, portanto, 58

⁷ Meira, A epopéia do Acre, 1967, pp. 12-14.

⁸ Albuquerque Jr., Por uma história acre, 2014, p. 126.

⁹ *Idem*.

anos antes da publicação de “O Acre e os seus heróis” e 95 anos antes da publicação da “A epopéia do Acre”, a Typographia do Paiz, imprensa de M. F.V. Pires, da Província do Maranhão, publicara o relato de Antonio Rodrigues Pereira Labre, intitulado “Rio Purús”, no qual a grafia do rio que Napoleão Ribeiro e Bastos Meira atribuíram ao erro de um “nordestino” chamado João Gabriel, já aparece literalmente estampada como “rio Acre”, um dos afluentes do Purus em cujas margens, “no tempo da vasante, mostra-se nas ribanceiras grandes quantidades de salitre”.¹⁰

Esse “desconhecimento” torna-se mais intrigante quando percebemos que o “Relato do Purús” circulou na capital do império e, após 1889, da república, com parte dos escritos de Labre ganhando eco nos “Apontamentos para o Dicionario Geographico do Brazil”, de Alfredo Moreira Pinto, cujo esboço para a primeira edição, datado do ano de 1883, seria publicado pela Imprensa Nacional, Rio de Janeiro, em 1894. No verbete “Aquiry”, constante dessa edição, Moreira Pinto descreve:

Um dos tribs. da margem dír. do Purús, aff. Do Solímões. E' o maior de todos os tribs., que lhe augmenta consideravelmente o volume e é navegável durante o inverno até próximo á barra do rio das Pontes. (Chandless). **O tenente-coronel Labre deu a esse rio o nome de Acre.** “M. Urbano, diz o Dr. S. Coutinho, navegou por elle 20 dias, em canoa regular, pelo verão. Nas margens encontra-se tabaco silvestre e salitre. Acorrente é forte. Muitas tribus habitam em suas proximidades, porém são quasi desconhecidas. Urbano esteve com alguns índios, mas não entendeu-lhes a giria, e conta que são bonitos, bem feitos e barbados. A vegetação nas margens é muito acanhada, e pouco além, por um e outro lado, começam os campos. Os índios usam de machados de ferro, e deram a entender a Urbano que iam comprar-os a outras tribus que vivem muito adiante nos campos da margem

¹⁰ Labre, Rio Purus, 1972. Cf. Rocha, Coronel Labre, 2016, p. 147.

esq. Aqui as margens do Purús são altas: os terrenos não ficam tão alagados, e assim continúa”. É de agua branca. Nasce na Bolívia. (os grifos são nossos).¹¹

O interesse e as disputas pelo controle da economia da borracha envolveram nações, governantes, homens de negócios, políticos e intelectuais e o debate sobre o “batismo do rio Acre” esteve a tal ponto latente, em alguns momentos da primeira metade do século XX, que levou historiadores e especialistas do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) a se manifestarem sobre essa questão, inevitavelmente, sempre sob o invólucro da preocupação com a verdade científica e certos interesses pátrios. Nessa direção, José Moreira Brandão Castello Branco, em artigo publicado na Revista do IHGB, no ano de 1954, dedica-se a esclarecer que,

Havendo divergência sôbre a origem dêsse famoso rio e quanto à data do início de seu povoamento por João Gabriel de Carvalho Melo, procurei explicar o que havia a respeito, num artigo intitulado O nome do rio Acre [Revista Selva, 1949] e na monografia Caminhos do Acre [Revista do IHGB, 1947].

[...]

Pelo exposto, ficou demonstrado que a denominação de “Acre” para o rio que serviu de epígrafe a essas linhas, já existia antes da viagem de João Gabriel, em 1878, nem foi uma consequência dessa jornada, como se pensava, a qual indubitavelmente, concorreu para que, bem ou mal interpretado o conteúdo da carta comunicando o abastecimento, se o divulgasse mais rapidamente, em vista do povoamento daquela ribeira, e do intenso comércio que se estabeleceu com as praças do Pará e Manaus.

Pela própria correspondência translada acima e datada do “Rio Purús”, desde 1877, o seu autor não fala em rio Aquiri, e somente em Acre, e, como regularmente redigida e anônima, não é incabível que se atribua ao referido

¹¹ Moreira Pinto, Apontamentos para o Dicionario Geographico do Brazil, 1894, p. 124.

Antônio Rodrigues Pereira Labre, o explorador mais inteligente, mais expedito e mais letrado da bacia puruense, ali residente, e o maior interessado no seu progresso, como se depreende de sua constante atividade.¹²

Como quem busca colocar um ponto final sobre a questão da origem do batismo do “rio Acre” e da data do início de sua colonização, Castello Branco economiza nas palavras e remete os leitores não apenas aos seus escritos e publicações anteriores, mas a uma plêiade de outros documentos e autores com os quais “esfumaça” a lenda em torno da carta de um “bandeirante” semi analfabeto ou, nas palavras de Leandro Tocantins, do “pobre moço da serra de Uruburetama”,¹³ que invadiu e se apossou de imensas áreas de terras nas cobiçadas fronteiras amazônicas das últimas décadas do século XIX. Invasão essa marcada por um tipo de lógica muito conhecida nos processos de expansão ocidental para as Áfricas, pois no seu cerne prevalecia a noção de que “nem todos os homens têm os mesmos direitos”, como escreve Achille Mbembe: para os “civilizados” predomina certo direito de “dominar os não civilizados, de conquistar e de subjugar os bárbaros, devido à sua intrínseca inferioridade moral, de anexar as suas terras, ocupá-las e explorá-las”.¹⁴

Com “raízes embraquecidas”, a formação histórica do Acre, de Leandro Tocantins, em suas duas primeiras edições, também reproduziu a lenda da “carta de batismo” do rio “Acre”. No prefácio à “edição especial”, datada do ano de 1973, passados mais de cem anos da publicação do “Rio Purús”, de Labre, o paraense-acreano Tocantins mantinha inalterada a versão inicial de seu livro, “sempre servido da verdade do documento”.¹⁵ No entanto, nos anos seguintes descobriria que sua “verdade dos fatos” estava com a data de validade vencida e, em 1979, no prefácio à terceira edição (publicação resultado da parceria entre o Instituto Nacional do Livro, o governo do estado do Acre e

¹² Castello Branco, *O rio Acre*, 1954, pp. 294 e 298.

¹³ Tocantins, *Formação histórica do Acre*, 2001, p. 179.

¹⁴ Mbembe, *Crítica da razão negra*, 2014, pp. 110-111.

¹⁵ Tocantins, *Prefácio à segunda edição de Formação histórica do Acre [1973]*, 2001, p. 13.

a Editora Civilização Brasileira), apresentaria a seguinte nota explicativa sobre “a origem do nome Acre”:

Nas edições anteriores de Formação Histórica do Acre, em nota preliminar sob o título A ORIGEM DO NOME, transmitia-se a versão corrente, em vários documentos de que ACRE teria surgido quase por adivinhação de quem procurava ler, na Casa Aviadora do Visconde de Santo Elias (Belém do Pará), carta que o cearense de Uruburetama, João Gabriel de Carvalho e Mello (o primeiro a estabelecer-se na região do rio Acre), escrevera, solicitando mantimentos para assegurar a posse da terra e uma grande produção de borracha. João Gabriel era homem de poucas letras. Daí o nome AQUIRY (pronúncia proparoxítone, na língua dos índios Apurinas), muito mal escrito, ser traduzido para ACRE, popularizando a corruptela. Acontece, porém, que o autor deste livro recebeu (carta de Campinas, em 11-9-1975) do Professor Luiz Antônio Pompeu de Camargo, Coordenador Associado do Campus Avançado de Cruzeiro do Sul, Acre, e do jurista de Rio Branco, Dr. Lourival Marques de Oliveira (correspondência de 1977), duas notícias semelhantes: O Diário Oficial do Império, de 31 de maio de 1913, ao transcrever notícias das Folhas do Amazonas, já citava o rio Acre. Cinco anos antes, portanto, do estabelecimento de João Gabriel nesse rio, em março de 1878, o Professor Pompeu de Camargo que residia 2 anos e 4 meses em Cruzeiro do Sul, desempenhando a função de Diretor do Campus Avançado (Projeto Rondon – Universidade de Campinas), também remeteu ao autor Xerox de uma página de O Juruá, órgão da imprensa de Cruzeiro do Sul (nº 153, de 31-1-1970), onde se comprova o nome ACRE, já citado em 1872 pelo grande sertanista e desbravador do Purus Cel. Antônio Pereira Labre. Em homenagem à imprensa acreana, menciona-se aqui, O Juruá, como veiculador da notícia que coloca definitivamente na História a versão exata dos fatos. Assinale-se que, antes, em O Juruá, de 1º-5-1966, o Professor João Mariano

já se pronunciara, à luz de documento, a favor da primazia do Cel. Pereira Labre em mencionar o nome ACRE, aportuguesando, assim, o topônimo indígena AQUIRY.¹⁶

Leandro Tocantins sinaliza com um gesto de grandeza e humildade ao reconhecer que sua “verdade anterior” foi suplantada por “outra verdade”. Porém, trata-se de um gesto limitado a algumas linhas escritas em uma nota de rodapé na qual sequer reconhece que a “nova verdade” era centenária e antecedia mesmo à sua obra acerca da “triumfal” formação histórica do Acre. Para não deixar dúvidas quanto ao seu positivismo exacerbado, ao invés de adotar as narrativas que lhe foram enviadas como evidências de ruptura com um saber e um conhecimento histórico que tinha como algo inalterável, as insere em seu texto como uma “versão exata” e definitiva “dos fatos”.

Essa abordagem de Tocantins e de todos aqueles que o acompanham na esteira desse tipo de interpretação e controle da “verdade histórica” é, na feliz acepção de Albuquerque Júnior, algo demasiadamente tirânico, posto que, “a partir dos sinais deixados pelo passado” procuram construir e impor uma “verdade definitiva” e não uma interpretação, uma possibilidade de interpretação histórica. A imposição de uma “verdade dos fatos históricos”, uma “verdade isenta e imparcial” é o que proclama o autor de Formação histórica do Acre, em uma perspectiva que é autoritária porque se alimenta da “história das certezas”, solapando “qualquer perspectiva democrática que nasce do respeito às diferenças e não a uma hierarquia de identidades instituídas”.¹⁷

Qual é a diferença que faz saber se foi João Gabriel ou Labre o primeiro “desbravador” a denominar de “rio Acre” o “mundo natural” que os Apurinã chamavam de Uwa’kürü, Uákiry ou Aquiry? Qual é a diferença que isso faz, especialmente, quando sabemos que Uwa’kürü, Uákiry ou Aquiry, assim como Acre, são grafias dos próprios “desbravadores” ou dos escribas desses devassadores de rios, florestas

¹⁶ Tocantins, Prefácio à terceira edição de Formação histórica do Acre [1979], 2001, p. 15.

¹⁷ Albuquerque Jr., A invenção do Nordeste e outras artes, 2009, p. 350.

e gentes? Qual é a diferença que faz se sabemos que Labre, João Gabriel e tantos outros “amansadores de deserto” eram movidos pelos mesmos interesses econômicos, definidores de seus amores a pátrias e padrões? Quantas incursões pelos rios da região foram feitas – deixando ou não relatos escritos – ou quantas incursões e devassas culturais foram necessárias até que se chegasse a essa grafia “Acre”, com aventureiros e exploradores de diversas nacionalidades se cruzando com os diferentes grupos étnicos da região, conversando e procurando se entender em suas línguas e códigos? Quantas experiências nos rios e florestas com homens, mulheres, palavras, produtos e mercadorias transitando e produzindo diferentes rotas foram necessárias para o ato de batismo do rio “Acre”?

Não cremos que essas problemáticas possam ser respondidas com a obsessiva procura pelas origens, tradições, identidades, continuidades, verdades dos fatos, fundamentalmente, porque no âmago da “história dos vencedores”, na Amazônia acreana, o que fica latente é o seringalismo, que, de acordo com João Veras Souza, implicou na “racialização dos sujeitos indígenas e seringueiros, de modo a considerá-los, especialmente para efeito de suas explorações e domínios, como, respectivamente, não humanos e sub-humanos”, algo que funcionou “como elemento legitimador da dominação e da exploração moderno colonial na região”.¹⁸

A origem do nome “rio Acre” foi transformada em ponto de partida para “Acre”, “acrianidade” e “acreano” ou, como agora “manda” a norma da língua portuguesa, “acriano”. Uma origem que historiadores e outros escribas da “saga épica” – responsável pelo estabelecimento e expansão das fronteiras e narrativa da nação para essa parte do globo – acreditam ter brotado do erro de um cearense iletrado ou da intrepidez de um maranhense letrado. Uma crença que foi transformada em “versão exata dos fatos”, em um exercício prático de eliminar ou tornar invisível outras possibilidades de diálogo com as experiências

¹⁸ Cf. Souza, Seringalidade, 2016. Ver também o verbete “Seringalismo”, parte constante deste fascículo.

de milhares de mulheres e homens que foram jogados nas margens do espaço/tempo da história.

A crença na “versão exata dos fatos”, exaltada por Leandro Tocantins em obra reeditada pelo Senado Federal como parte das celebrações dos “500 anos de Brasil”, atualiza esse “rito de batismo” enquanto amálgama de distintos processos históricos: “Acre” (dos “nord-destinos” ocupando seus “sertões vazios e solitários”), “Acre” (estado independente), “Acre” (dos brasileiros do “Acre”), “Acre” (da “Revolução Acreana”), “Acre” (do Tratado de Petrópolis); “Acre” (Território Federal), “Acre” (do Movimento Autonomista), “Acre” (dos acreanos), “Acre” (estado autônomo da federação brasileira), “Acre” (dos “Povos da Floresta”), “Acre” (da florestania), “Acre” (da sustentabilidade), “Acre” (do “melhor lugar” para se viver), “Acre” (do orgulho de ser acriano), entre outras invenções desse porte que apareceram/aparecem ou desaparecem/reaparecem no interior do campo de forças e das relações de poder que as institucionalizam em ordenamentos discursivos secularmente datados: “não se pode falar qualquer coisa em qualquer época”.¹⁹

Esses distintos “Acre(s)” não existem e jamais existiram enquanto “realidade concreta”, mas tão somente enquanto enunciados que nada revelam, isto é, que não têm como encontrar seus supostos referentes em espaço/tempo algum. Trata-se de um conjunto de práticas discursivas, lançando mão das reflexões de Foucault, e 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”. Essas regras, insiste Foucault, “definem não a existência muda de uma realidade, não o uso canônico de um vocabulário, mas o regime dos objetos”. Mais que isso, para esse pensador francês o desafio ou tarefa que se apresenta é a

que consiste em não mais tratar os discursos como con-

¹⁹ Foucault, A arqueologia do saber, 2000, p. 51.

juntos de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam. Certamente os discursos são feitos de signos, mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse mais que os torna irreduzíveis à língua e ao ato da fala. É esse “mais” que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever.²⁰

Na clareira aberta por tais reflexões, não nos interessa analisar certas “realidades acreanas” – ou o conjunto de escritos e imagens que supostamente representariam essas realidades – como se elas estivessem ali, desde sempre, passíveis de representação. Ao contrário, pensamos que é necessário superar a alienação que nos acomoda a um lugar que não existe, a um Acre narrado como um dado objetivo, um dado natural, com uma cultura, uma identidade, uma história, um tipo de gente, uma vegetação, uma fauna, uma fronteira, um pretensioso modelo de desenvolvimento sustentável para si e para o mundo. Acreditar em toda essa parafernália discursiva nos torna seres alienados, sem saber quem somos, onde estamos, de onde viemos ou para onde queremos ir.

A identidade acreana, assim como a identidade nacional e a regional nada mais são que construções mentais, retornamos a Albuquerque Júnior, para quem esses tipos de identidades

são conceitos sintéticos e abstratos que procuram dar conta de uma generalização intelectual, de uma enorme variedade de experiências efetivas. Falar e ver a nação ou a região [ou o estado, a cidade, a floresta, o rio] não é, a rigor, espelhar estas realidades, mas criá-las. São espaços que se institucionalizam, que ganham foro de verdade. Essas cristalizações de pretensas realidades objetivas nos fazem falta, porque aprendemos a viver por imagens. Nossos territórios existenciais são imagéticos. Eles nos chegam e são subjetivados por meio da educação, dos

²⁰ Foucault, A arqueologia do saber, 2000, p. 56.

contatos sociais, dos hábitos, ou seja, da cultura, que nos faz pensar o real como totalizações abstratas.²¹

À guisa de conclusão, ressaltamos que “Acre” é algo que não encontra referente em espaço/tempo algum, em coisa alguma, em região, floresta rio ou cidade alguma: é somente um enunciado. É 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. Uma invenção ancorada na estética amazonialista que é essa estética do vazio – desértico, distante, dependente, solitário, isolado, insalubre, vítima – que governa nossas subjetividades. Uma estética que precisa ser problematizada em outras escritas sobre os mundos que habitamos. Escritas essas que, nas palavras de Albuquerque Júnior, privilegiem

tudo o que remete ao sabor acre, a escrita de uma história que sabe a acre, ou seja, uma história ácida, não necessariamente azeda, [...], capaz de cortar todas as certezas e verdades, de ferir os bem pensantes e os bons pensamentos. [...] É preciso, para isso, que os historiadores estabeleçam uma outra relação com a linguagem, rompam com a visão de que a linguagem é um espelho ou um mero instrumento de expressão, é preciso que deixem de acreditar ainda que as palavras dizem as coisas, realisticamente. Uma historiografia que nos faça manter uma relação problemática com as memórias, com as lembranças, tornando nossa relação com o passado distanciada e crítica, longe de saudosismos e nostalgias, mesmo as populistas. Uma historiografia capaz de nos afastar da adesão aos códigos que regem nossa cultura, capaz de problematizar os conceitos que nos definem e que nos servem para dizer e inventar o mundo à nossa imagem e semelhança. É preciso a construção de um discurso historiográfico áspero, seco, que não seja fácil de ser traçado, que incomode a quem lê e também a quem produz.

²¹ Albuquerque Jr., A invenção do Nordeste e outras artes, 2009, p. 38.

[...] É preciso escrever um texto historiográfico que fira, que provoque dor ao trazer para a cena os eventos e personagens que foram feridos, magoados, que doloridos viveram vidas de resto e de rastro. Uma história que trate dos homens e mulheres que viveram vidas ásperas e rústicas. [...] Uma escrita historiográfica que perturbe nosso pensamento e nossos sentimentos, que nos faça pensar e sentir diferentes, uma história que nos desencaminhe mais do que nos oriente. [...] A história acre embora amarga não é aquela que busca fazer chorar, mas aquela que busca contorcer, distorcer e torcer os sentidos e os significados hegemônicos para a vida e para morte...²²

Precisamos produzir escritas de sabor/saber acre, escritas capazes de destruir esse “Acre” que nunca existiu, esse “Acre” objetivado por certa narrativa, esse “Acre” ensinado e atualizado pelo conjunto de instituições que, dia e noite, trabalham a serviço da ordem. Precisamos produzir outras escritas, capazes de alterar a vida que vivemos, capazes de nos ajudar a redefinir nossos “territórios existenciais”, nossas escolhas, nossas experiências em um mundo que subjuga a vida a um mero conjunto de palavras, mercadorias e imagens sem significado, destinadas ao consumo e ao descarte imediato. Precisamos produzir essas outras escritas, social e eticamente comprometidas com as lutas para mudar a aparente “ordem natural” da história de violências e injustiças contra as humanidades e naturezas dos espaços/tempos que habitamos.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. **A invenção do Nordeste e outras artes**. – 4. ed. – São Paulo: Cortez Editora, 2009.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. Por uma história acre: saberes e sabores da escrita historiográfica. In: ALBUQUERQUE, G. R.; ANTONACCI, M. A. **Desde as Amazônias I** – colóquios. Rio Branco (AC): Nepan Editora, 2014, pp. 111-133.

ARAÚJO, A. P. Mito ou lenda? In: **InfoEscola** – navegando e aprendendo.

²² Albuquerque Jr., Por uma história acre, 2014, pp. 128-130.

Disponível em <https://goo.gl/XHynF>. Acesso em 19 de maio de 2016.

CARNEIRO, E.A. **O discurso fundador do Acre(ano):** história e linguística. Rio Branco (AC): EAC Editor, 2016.

CASTELO BRANCO, J. M. B. O rio Acre. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro** – IHGB. v.225, out./dez/1954. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1955, pp. 294-298.

CUNHA, A. G. **Dicionário etimológico da língua portuguesa.** Rio de Janeiro: Lexikon Editora Digital, 2007.

FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber.** Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves – 6. ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

LABRE, A. R. P. Rio Purús – notícia, 1872. In: ROCHA, H. **Coronel Labre.** São Carlos (SP): Editora Scienza, 2016.

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra.** Tradução de Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

MEIRA, S. A. B. **A epopéia do Acre:** batalha do ouro-negro. Rio de Janeiro: Record, 1967.

MICHAELIS, **Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa.** Disponível em <https://goo.gl/H45bSX>. Acesso em 17 de maio de 2016.

MOREIRA PINTO, A. **Apontamentos para o Dicionario Geographico do Brazil.** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1894.

RIBEIRO, N. **O Acre e os seus heróis:** contribuição para a História do Brasil, Brasília: Senado Federal 2008 [1930].

SOUZA, J. J. V. **Seringalidade:** a colonialidade no Acre e os condenados da floresta. Florianópolis (SC): UFSC, 2016. (Tese de Doutorado em Ciências Humanas).

TOCANTINS, L. **Formação Histórica do Acre.** – 4. ed., v. I – Brasília: Senado Federal, 2001.

GERSON RODRIGUES DE ALBUQUERQUE

Doutor em História Social (PUC-SP, 2001)

Professor da Universidade Federal do Acre

Centro de Educação, Letras e Artes

ACREANIDADE

Acreeanidade¹ é o termo que “define” a identidade acreana na atualidade. Um termo criado pelo “Governo da Floresta”² em contraste com o termo acreeanismo, relacionado ao movimento da elite local, que, em diferentes momentos históricos, acionou um discurso identitário para reivindicar, junto ao governo federal, a criação do estado autônomo do Acre. A acreeanidade é uma ressignificação da identidade acreana e está ancorada na trajetória de índios e seringueiros no Acre, sem, no entanto, negar os signos identitários do acreeanismo, isto é, a Revolução Acreana e o Movimento Autonomista do Acre Estado da federação.

A acreeanidade envolve, enquanto construção identitária, a valorização dos aspectos históricos e culturais do Acre, o culto do sentimento de pertencimento do povo acreano ao território do Acre, gestado em uma “sociedade florestal” desde o início do processo migratório, do Ceará para a Amazônia, por volta da década de 1870. Esse sentimento teria alimentado a vida na floresta de índios e seringueiros, nas décadas de 1921 a 1941, período da diversificação produtiva, de aprendizado dos seringueiros com os índios, de sedimentação da cultura dos povos da floresta. Em torno dessa questão, é construída a compreensão de que aqueles que ficaram no “interior da mata nos momentos de crise econômica, o fizeram por amor às raízes criadas, ficaram pela acreeanidade”. Nesses momentos de crise, o “que ligava eles (seringueiros) às terras, era o sentimento de pertencimento, foi a acreeanidade”, diz Marcus Vinícius Neves, o historiador oficial do Centenário do Acre (1899-2003 a 1999 a 2008). Dessa forma, o sentimento da acreeanidade surge sob o “signo da resistência, da necessidade de se manter aqui”.³

¹ Verbete produzido a partir da Tese de Doutorado *Acreeanidade: invenção e reinvenção da identidade acreana*, defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense, em 2008, sob orientação do Prof. Dr. Rogério Haesbaert.

² Auto-definição da gestão de Jorge Viana, no governo do Acre, no período compreendido entre os anos 1999-2006.

³ Marcus Vinícius Neves em entrevista concedida à autora em abril de 2008.

A acreanidade é a síntese de certo processo histórico. Enquanto construção, a acreanidade advém da identificação do migrante “nordestino” com a floresta, construída a partir da chegada nos altos rios. Estes foram amansados pela floresta e pela vida que tiveram que aprender a viver, com os índios e “vencendo os riscos oferecidos pela natureza”. Adviria, também, das lutas que tiveram que travar (os brasileiros do Acre) para defender os territórios dos seringais. A acreanidade traduziria, portanto, essa intimidade dos acreanos com a natureza, o conhecimento aprofundado dos segredos das matas, das florestas, que se traduz na gestão do Governo da Floresta, onde supostamente o que se vive, hoje, é o desdobramento dos “ideais dos povos da floresta”.

Nesta construção discursiva, são “esquecidas” as condições de trabalho e de vida dos migrantes que chegaram ao Acre a partir de 1870, e são igualmente esquecidas as tensas relações entre índios e seringueiros, que resultaram em genocídios e etnocídios dos povos indígenas. Na gestão do Governo da Floresta, aquele momento é ressignificado como o tempo de forjamento da gênese da acreanidade, pois “o lado perverso naqueles tempos era vencido pela coragem, pela esperança e por outros bons sentimentos que acabaram moldando os povos da floresta – a que ousamos chamar de acreanidade”, dizia o então governador Jorge Viana, durante o Centenário do Acre (panfleto publicitário do Governo da Floresta).

Nesta construção identitária é ressignificada, também, a violência do encontro entre índios e não-índios, amenizada em detrimento da incorporação do Acre ao Brasil. Neste caso, dissemina-se a ideia de que as particularidades do Acre (isolamento geográfico, abandono político) deram origem a um sentimento territorial, um sentimento de defesa, de afirmação da identidade que estaria na base da resistência do povo acreano.

A acreanidade, em sua caracterização, com base no discurso oficial, é o processo de releitura do passado, da busca dos conhecimentos e valores dos povos da floresta, do aprendizado com o

passado, ao longo dos mais de cem anos de história do Acre. A partir dessa releitura, o Poder Executivo Estadual, do período de 1999 a 2006, estaria propiciando um reencontro do acreano com a floresta, tanto do ponto de vista da patrimonialização das cidades, com símbolos da floresta, quanto ao direcionamento econômico que era “voltado” para fomentar uma economia florestal, em respeito aos “verdadeiros acreanos”. Nesse processo, houve um enquadramento da memória coletiva. O enquadramento é uma construção que reinventa o passado não de forma aleatória, mas ancorado nas memórias individuais. Para que este seja eficiente é preciso que a memória seja construída a partir de dados e noções comuns aos diferentes membros da coletividade. Assim, os eventos históricos escolhidos servem para consolidar a identidade territorial. Isso significa dizer que são selecionadas as “sequências da história” e os lugares entre aqueles que são susceptíveis de contribuir com maior sucesso para validar e legitimar a identidade.⁴

O discurso da Acreanidade articula três eventos históricos e apresenta o “Governo da Floresta” como continuador dos mesmos. Tais eventos, nos quais a “acreanidade” está ancorada, são a Revolução Acreana (1899-1903), o Movimento Autonomista (1957-1962) e o Movimento Social de Índios e Seringueiros das décadas de 1970 e 1980.

Esses eventos refletem momentos significativos da construção da identidade acreana. O primeiro relaciona o migrante recém-chegado (em sua maioria, cearense) na relação com o Outro, com o estrangeiro; relação que define o migrante, “soldado de guerra”, como acreano. Nesse caso, ressalta-se o fato do governo brasileiro não reconhecer, por um período de quatro anos, o conflito e nem o território reivindicado – pelos “revolucionários” – como parte do território nacional. Com a frase da Junta Revolucionária do Acre, proferida por Luiz Galvez, “já que a Pátria não nos quer, criamos outra”, tem-se a gênese do discurso fundador do Acre, o qual inaugura também o discurso do abandono político do governo federal em relação ao Acre.⁵

⁴ Cf. Pollack, *Memória, esquecimento, silêncio*, 1989 e *Memória e identidade social*, 1992.

⁵ Moraes, *Acreanidade*, 2008, p. 58.

O segundo evento relaciona-se à institucionalização do Território Federal para o qual eram mandados os “fracassados na política nacional, que, não conseguindo a renovação de seus mandatos no Congresso, eram despachados pelo Ministro do Interior, com armas e bagagens para o Inferno Verde”.⁶ Com o poder de mando, para administrar o Território Federal, vinham os prefeitos departamentais “acompanhados de grandes comitivas”, que “tomavam conta de tudo, submetendo o seringueiro a viver à margem da nacionalidade, prejudicado nos seus interesses e sem nada lucrar”.⁷

Já o terceiro evento se deu com base no confronto, novamente, com os “de fora”, confronto esse que define as identidades específicas de seringueiros e de índios como os “acreanos” e os “de fora” como os “paulistas”. A identidade de “paulista” não somente englobava sem distinção todos aqueles não nascidos no Acre, como era, por princípio, um qualificativo depreciativo, associado aos males causados aos acreanos pela venda dos seringais. Mesmo aqueles oriundos do Centro-Sul, mas sem laços familiares, econômicos, políticos ou ideológicos com os fazendeiros precisavam provar sua identificação com a causa acreana para serem aceitos e não hostilizados. Da mesma forma como a categoria “paulista” englobava todos os “de fora”, independentemente de classe social ou posição política, o termo “acreano” englobava todos os “de dentro”, seringueiros e seringalistas, patrões e fregueses, aviadores e aviados que fossem contrários à bovinização do Estado.⁸

Os discursos identitários são construídos na relação com o Outro, “com aquilo que não é”.⁹ No caso da construção da identidade acreana, são muitos os Outros aos quais os acreanos se opuseram, ou seja, para cada evento histórico são escolhidos quem são os Outros. O Outro, em princípio, foi o próprio índio que vivia nas margens dos rios e no interior da floresta. O “encontro” entre índios e não-índios

⁶ Castelo Branco, Povoamento da acreania, 1961, p. 251.

⁷ *Idem.*

⁸ Allegretti, A construção social de políticas ambientais, 2002.

⁹ Silva, A produção social da identidade e da diferença, 2005.

foi marcado por acirrados conflitos, pois era preciso limpar a terra para o seringueiro (o extrator do látex) trabalhar. Desse encontro, resultou a dizimação de vários povos indígenas e a dispersão de outros para regiões de difícil acesso, como os altos rios e/ou áreas em que o caucho (*Castilloaulei*) já tinha desaparecido e a extração de seringa não era rentável economicamente. Seringueiros e índios foram inimigos históricos por quase cem anos, questão essa somente amenizada no final da década de 1980 com a formação da aliança dos “povos da floresta”.

Esse é um episódio incômodo e deve ser silenciado, pois, cada formação discursiva “define o que pode e deve ser dito”.¹⁰ Esse aspecto pouco se diferencia da formação da identidade nacional, como ressalta Orlandi valendo-se dos discursos fundadores da brasilidade. Para essa autora, em tal formação discursiva, “o índio não entra nem como estrangeiro, nem sequer como antepassado”.¹¹

Por outro lado, a história oficial acreana tratou de “lapidar” a imagem dos grandes proprietários, os “coronéis de barranco”, que invadiram violentamente as terras indígenas. Nesse sentido, a tragédia das “correrias” (expedições armadas contra os índios, visando “limpar” a floresta para os seringueiros trabalharem ou para capturar índios e incorporá-los à empresa seringalista) é amenizada em favor da conquista do território acreano, podendo, hoje, ser afirmado que a luta dos seringueiros (no início da colonização) foi “contra poderosos homens e países e não possuíam outro objetivo senão o de conquistar as terras do Acre para os que nela habitavam”,¹² nesse caso, inserindo os indígenas que ainda viviam no estado do Acre.

Os grandes proprietários seringalistas foram os responsáveis pela matança generalizada de grupos indígenas, pela incorporação destes à empresa seringalista, na qual eram mais explorados que os próprios seringueiros. Mas, com o Governo da Floresta, os índios apa-

¹⁰ Orlandi, Terra à vista!, 2008[1990], p. 46.

¹¹ *Ibidem*, p. 66.

¹² Governo do Estado do Acre, Povos do Acre, 2004, p. 04.

recem ao lado de seus algozes, como se tivessem vivido em harmonia e lutado pelos mesmos ideais.

O Outro também foi o estrangeiro, no caso, os bolivianos e os peruanos, principalmente, os primeiros, que em vários momentos “tentaram se apossar” das terras que lhes pertenciam e que haviam sido ocupadas por brasileiros do Acre. Estes, no início do século XX, guerrearam contra os bolivianos durante seis meses, ocorrendo sete batalhas, com três derrotas e quatro vitórias para os “revolucionários” do Acre.

Depois, o Outro passou a ser o Governo Federal, com seus governadores forâneos, realimentando o mito do abandono político, pois o governo relegou os acreanos históricos a “cidadãos de segunda categoria, sem direito ao voto, sem direito de gerir o seu próprio destino”, como afirma Marcos Vinícius Neves, o historiador oficial do discurso da acreanidade.¹³ Deve-se ressaltar que o contingente apto a votar na primeira eleição para governador do Acre, em 1962, era de apenas 12% do total da população existente. A maior parte dos habitantes do Acre, aproximadamente, 74% da população vivia na zona rural, no interior da floresta e sem contato com o dia-a-dia das questões políticas do Território Federal. Isso significa dizer que o embate contra esse Outro era realizado pela força política formada pelos letrados que viviam na “zona urbana”, principalmente, os funcionários públicos, comerciantes, estudantes e alguns seringalistas.

O terceiro Outro foram os “paulistas”, protagonistas da frente econômica agropecuária. Empresários do Centro Sul que, apoiados pelos governos do regime militar, se apossaram de terras ocupadas por índios e seringueiros, no caso, os “acreanos”. A oposição entre os “acreanos” (índios e seringueiros) e os “paulistas” ocorreu ao longo do movimento de resistência contra a expropriação da terra, contra a transformação das “colocações/seringais” em fazendas e contra a derubada de seringueiras e castanheiras para a formação de pastos.¹⁴

¹³ Moraes, Acreanidade, 2008, p. 51.

¹⁴ Paula, (Des)Envolvimento insustentável na Amazônia ocidental, 2005; Porto-Gonçalves,

A origem do Acre e dos acreanos relaciona-se, portanto, ao extrativismo da borracha nos seringais dos altos rios da Amazônia sul-ocidental, ou seja, à “ocupação” dos migrantes cearenses que ultrapassaram a linha-limite entre Brasil e Bolívia/Peru e ocuparam as *tierras non descubiertas*. A vida no seringal e a disputa em torno dos territórios do “ouro negro” fornecem os ícones identitários do Acre, que foram ressignificados em prol do discurso da acreanidade.

A Revolução Acreana possibilita construir o discurso fundador do Acre e dos acreanos. Esse evento também fundou outros mitos, como o do abandono político do Governo Federal em relação ao Acre e o do isolamento geográfico do Estado em relação ao Centro Sul. A Revolução Acreana forneceu os primeiros marcos identitários do Acre. Os marcos geográficos: o rio Acre transformado em rio político, a conquista do território “incontestavelmente boliviano” e a defesa da posse dos seringais. E os marcos históricos: a migração e a guerra contra a Bolívia. O termo “Acre”, antes da Revolução era somente o nome de um dos rios afluentes do Purus. Rio rico em “árvores da fortuna”. Foi nas suas margens que se travaram as batalhas conhecidas como Revolução Acreana – a luta pela conquista do território –, evento que, enquanto construção identitária, se tornou para o Acre e os acreanos o seu mito territorial.

No Acre, o mito fundador da Revolução Acreana foi construído em torno da discussão da conquista do território que pertencia aos bolivianos e peruanos, ocupado e conquistado por nordestinos, na passagem do século XIX para o XX. O sucesso desse mito fundador diz respeito ao fato do atual território do Acre ter sido conquistado com esforços e recursos próprios, ou seja, pelo exército de seringueiros venceu os militares bolivianos e peruanos sem a aquiescência do governo brasileiro. Assim, ao final da Revolução, os brasileiros do Acre conquistaram o direito de se autodenominar acreanos.

Para Marcos Vinícius, a Revolução Acreana é o “mito funda-

Geografando nos varadouros do mundo, 1998.

dor do Acre e da acreanidade” porque não é “um termo aleatório; ele surge naquele momento e, a partir daí, se identifica um território, um povo, uma identidade”. É tanto, argumenta ainda Marcos Vinícius, “que eles inventam o termo acreanos históricos” para os que aderiram à luta pelo Acre.¹⁵

O mito fundador, com ressalta Albuquerque Júnior é uma “invenção” também do presente, pois, a invenção do “acontecimento histórico se dá no presente, mesmo quando se analisa as várias camadas de discursos que o constituíram ao longo do tempo”. É o presente que interroga o passado e o conecta com a nossa vida, ancorado nos signos atribuídos ao passado. O termo invenção remete a uma “temporalização dos eventos, dos objetos e dos sujeitos”, que pode ser tanto a “busca de um dado momento de fundação ou de origem” quanto o momento da “fabricação” ou “institucionalização de algo”.¹⁶

Esse momento fundante é permanentemente alimentado e atualizado. No caso acreano, as lutas pela conquista do território se somam às lutas do Movimento Autonomista acreano (em suas várias fases), atuando, em diferentes momentos, em prol da criação do estado do Acre, em substituição à sua condição de território federal. Somam-se nesse processo, as posteriores lutas dos seringueiros e índios contra a transferência dos seringais acreanos para os empresários do sul e sudeste do país, os “paulistas”. A força desse mito permanece na memória coletiva, sendo enaltecido e reafirmado de forma constante a fim de exaltar o patriotismo presente na incorporação do Acre ao território brasileiro. Essa característica do evento fundador é um dos objetivos do mito, que “impõe um vínculo interno com o passado como origem, isto é, com um passado que não cessa nunca, que se conserva pereneamente presente e, por isso mesmo, não permite o trabalho da diferença temporal e da compreensão do presente como tal”.¹⁷

¹⁵ Neves, entrevista realizada em 15 de abril de 2008.

¹⁶ Albuquerque Júnior, *História*, 2007, p. 26.

¹⁷ Chauí, *Brasil*, 2006, p. 9.

Antes da Revolução Acreana não havia acreanos, mas, tão somente, brasileiros do rio Acre. Foi “durante essa luta que surgiu nossa identidade como povo”, afirma o governador Jorge Viana em prefácio a um dos livros que foram lançados em comemoração ao Centenário do Acre: “não podemos nunca nos esquecer que a primeira geração de acreanos não foi constituída por pessoas que aqui nasceram, mas por pessoas que pelo Acre deram suas vidas”.¹⁸

A Revolução Acreana, como mito fundador do Acre, exerce uma forte coesão no imaginário coletivo. Os autonomistas, em diferentes momentos, também a acionaram como justificativa para suas reivindicações políticas, como se pode perceber a partir de extratos do manifesto dos autonomistas do Juruá, de 1909:

Conquistamos para a Nação, [o] ao índio pela nossa tenacidade e [o] ao estrangeiro pela efusão do nosso sangue esta terra magnífica e desconhecida; fomos os primeiros portadores da civilização ao ponto mais ocidental do Brasil e nesta cruzada poderosa continuamos a lidar; é justo, é lógico, que no convívio da federação brasileira tenhamos o nosso lugar.¹⁹

Já os seringueiros, principalmente, nas décadas de 1970 e 1980, justificavam que eram descendentes dos “veteranos do Acre”, que prestaram serviços à Pátria ao lutarem em prol da incorporação do Acre ao Brasil e acionavam esse fato a fim de reivindicar a permanência nos seringais. Neste caso a luta era contra os “paulistas”.

A polarização acreano/paulista passa a marcar politicamente o movimento de resistência e confere significados peculiares à disputa pela propriedade da terra: “os paulistas são identificados como os novos colonizadores do território” que, em nome do progresso e apoiados por seringalistas e comerciantes, expulsaram índios e serin-

¹⁸ Calixto, Plácido de Castro e a construção da ordem no Aquiri, 2003, p. 6.

¹⁹ Este manifesto foi publicado no livro comemorativo do centenário de “Cruzeiro do Sul”, por iniciativa do gabinete do senador Geraldo Mesquita Júnior. Cf. Mesquita Júnior, Cruzeiro do Sul, 2004, pp. 34-35.

gueiros da mata e devastaram a floresta. Por sua vez, os acreanos são “os seringueiros, índios e demais posseiros que se revoltaram com a invasão de suas terras”, e acionaram um discurso identitário para justificar sua permanência nas colocações de seringa, bem como para propor uma nova modalidade de uso dos recursos naturais, “os territórios reservados ao extrativismo”, as Terras Indígenas e as Reservas Extrativistas.²⁰

O trabalho de enquadramento das memórias individuais para além das narrativas oficiais sobre acontecimentos e personagens históricos, se materializa também, na institucionalização de “espaços de memória”, espaços esses destinados a guardar, difundir, perpetuar e reafirmar certa memória coletiva.²¹

As narrativas da Acreanidade também são inscritas no espaço na forma de monumentos, principalmente em Rio Branco, capital do estado do Acre. Esses monumentos apresentam um “forte potencial para perpetuar antigas tradições, fazer parecer antigo o que é novo e representar valores que são passados como se fossem de todos”.²² Nesse caso, os símbolos identitários de poucos são universalizados para todos e, do mesmo modo, contribuem para o fortalecimento de identidades territoriais, a patrimonialização dos lugares e o enaltecimento de personagens que “necessitam ser criados ou enfatizados”.²³ Isso evidencia que, em torno da patrimonialização, está implícito o caráter político da escolha do que deve ser preservado e do que deve ser esquecido.

A análise do papel dos monumentos, segundo Corrêa, está centrada em dois focos: o primeiro, na questão do poder, pois os monumentos são poderosos “meios de comunicar valores, crenças, utopias e afirmar o poder daqueles que os construíram”. Normalmente eles representam os vencedores na história. E o segundo, através do vínculo identitário que estes exercem, uma vez que o monumento é útil na

²⁰ Paula, Seringueiros e sindicatos, 1991, pp. 83-84.

²¹ Nora, Entre memória e história, 1993; Pollak, Memória e identidade social, 1992.

²² Correa, Monumentos, política e espaço, 2005, p. 11.

²³ *Ibidem*, p. 12.

“criação e permanência de determinadas paisagens urbanas, impregnando lugares de valores estéticos e simbólicos” na patrimonialização do território.²⁴ Em síntese, nas palavras de Le Goff, os monumentos são tanto produtos e testemunhos de uma determinada situação de poder quanto criadores dessa mesma situação.²⁵

Além dos monumentos, a toponímia é igualmente representativa da mensagem que se quer passar, pois, segundo Corrêa, trata-se de uma “forma simbólica espacial”, que se constitui em “importante marca cultural impregnada, em muitos casos, de um intencional sentido político”.²⁶ A toponímia articula “linguagem, política territorial e identidade”²⁷ e expressa “uma efetiva apropriação do espaço”, por um dado grupo social, nele está “simbolicamente impressos a memória, a identidade e o poder daqueles que impõem nomes aos lugares e, assim, controlam e comunicam significados espacialmente projetados”.²⁸

Não por acaso, no Acre centenário os monumentos construídos ou “revitalizados” são expressões de determinados eventos relacionados à Revolução Acreana, ao Movimento Autonomista e ao Movimento Social de Índios e Seringueiros. Relacionados ao primeiro, a Revolução Acreana, temos: Seringal Bom Destino, local onde o exército de seringueiros venceu o exército boliviano; cidade de Xapuri, local onde iniciou a batalha comandada por Plácido de Castro; Gameleira, local que testemunhou duas batalhas entre os seringueiros do Acre e as forças bolivianas (uma derrota e uma vitória dos brasileiros do Acre); e Porto Acre, local do início das insurreições acreanas e do último combate entre bolivianos e brasileiros do Acre.

Em relação ao segundo, o Movimento Autonomista, temos os museus em memória ao “pai do Acre” e ao primeiro governador do estado autônomo, eleito em 1962. Por fim, relacionados ao terceiro, o Movimento Social de Índios e Seringueiros, temos: a construção de

²⁴ Correa, Monumentos, política e espaço, 2005, p. 15.

²⁵ Le Goff, História e memória, 2003.

²⁶ Corrêa, Formas simbólicas espaciais e políticas, 2007, p. 5.

²⁷ Correa, Introdução à geografia cultural, 2003, p. 176.

²⁸ Corrêa, Formas simbólicas espaciais e políticas, 2007, p. 5.

espaços em homenagem aos “povos da floresta”, na cidade de Xapuri, terra natal e cenário das lutas lideradas por Chico Mendes, que aparece como símbolo internacional da luta pelo desenvolvimento sustentável na Amazônia.

O Governo da Floresta se apropriou politicamente dos eventos históricos ou os produziu discursivamente, em um trabalho de construção de certa memória coletiva por intermédio de slogans, publicações de revistas temáticas, criação de monumentos e celebrações das datas históricas e cívicas relacionadas ao centenário do Acre (1999-2003). Nesse processo reafirmava, insistentemente, que “os 100 anos do Tratado de Petrópolis era a oportunidade de reafirmar os ideais de coragem e determinação que fizeram com que milhares de brasileiros decidissem construir na Amazônia Ocidental um pedaço de sua pátria”.²⁹

A narrativa sobre o Acre tem sido permanentemente alimentada com publicações que contam e recontam a “saga” acreana, salientando que o povo acreano é o único que lutou para ser brasileiro, sendo feito todo um investimento de ressignificação das tradições ou patrimônio imaterial. No tocante ao patrimônio imaterial, elementos da “invenção de tradições”, entraram em cena a reinvenção da Marujada e do carnaval como antigamente, a invenção do folguedo Jabuti-Bumbá e a invenção do culto que se pretende com a popularização da imagem da “Santa dos Seringueiros”. Na mesma direção, destacamos o conjunto das comemorações em torno do Centenário do Acre, pois, esse tipo de comemoração significa “reviver de forma coletiva a memória de um acontecimento, a sacralização dos grandes valores e ideias de uma comunidade”; significa “retirar o acontecimento passado (para) penetrá-lo nas realidades e nas questões do presente, criando a contemporaneidade e abolindo o tempo e a distância”.³⁰

Os acontecimentos mais significativos comemorados no Acre referem-se às datas cívicas. Estas estão organizadas em dois eventos históricos: a Revolução Acreana e o Movimento Autonomista. Em

²⁹ Moraes, *Acreanidade*, 2008, p. 91.

³⁰ Silva, “Rememoração”/Comemoração, 2002, pp. 6 e 8.

torno da Revolução Acreana são comemorados o 6 de agosto (início da batalha comandada por Plácido de Castro) e o 17 de novembro, data da assinatura do Tratado de Petrópolis. Durante o “Governo da Floresta” foram comemorados seis centenários: as quatro insurreições dos brasileiros do Acre contra o domínio boliviano, os 100 anos das cidades de Cruzeiro do Sul e Sena Madureira e os 100 anos da assinatura do Tratado de Petrópolis, ocasião que foram escolhidos os acreanos do século para receber uma réplica da espada de Plácido de Castro. Em torno do Movimento Autonomista é comemorado o dia 15 de junho, data da assinatura da criação do estado do Acre.

Em consonância com a ressignificação da identidade acreana, protagonizada pelo “Governo da Floresta”, outro evento – não cívico – que passou a ser cultuado e comemorado no Acre foi o culto à memória de Chico Mendes, com a realização anual da Semana Chico Mendes, no período de 15 a 22 de dezembro, respectivamente, em alusão ao nascimento e à morte do líder seringueiro.

No âmbito das comemorações cívicas são reforçados os ideais de coragem e determinação dos acreanos revolucionários e dos acreanos autonomistas. Já com as comemorações em memória a Chico Mendes são “resgatados” os ideais da sustentabilidade, segundo o discurso oficial.

A acreanidade, portanto, é marcada pela ressignificação de eventos históricos e, em torno desses eventos, a valorização de determinadas pessoas e grupos de pessoas: os de fora, os não nascidos no Acre ou os não-acreanos. O Acre foi libertado da Bolívia por um espanhol (Luiz Galvez) e um gaúcho (Plácido de Castro); depois foi libertado das ingerências do Governo Federal por um mineiro (José Guimard dos Santos). Por fim, o “historiador oficial” do “Governo da Floresta”, um carioca (Marcos Vinicius Neves): todos eles “acreanos de coração”.

No que se refere às narrativas, na construção da acreanidade, o governo acreano produziu um “jeito acreano” de ser e de pensar, apoderando-se das memórias individuais que, enquadradas em

certa construção identitária, produzem tanto um passado quanto um presente comum. Nessa lógica, todos os acreanos são descendentes de índios e seringueiros e provenientes da vida no seringal. Podemos dizer, também, que se produz um futuro, pois suas premissas apontam para um projeto de governo e de uma sociedade florestal, como projeto de um “futuro sustentável”.

Nessa construção identitária, o acreano pode ser compreendido a partir de duas perspectivas: uma perspectiva externa, o acreano é o povo que foi capaz de atravessar o Nordeste e chegar até aqui na segunda metade do século XIX. Povo que lutou sem aquiescência do Governo Federal para criar uma pátria na Amazônia Ocidental, que protestou contra as ingerências do poder federal no Território Federal do Acre, que resistiu à expropriação de seus territórios e inventou um novo modelo de uso da terra: os territórios reservados ao extrativismo; e uma perspectiva interna, o acreano é o produto do diálogo de saberes entre a tradição vivida na mata e a modernidade da cidade, em um esforço de sobrevivência para a adaptação à floresta e a luta pela permanência nela e dela.³¹

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. **História: a arte de inventar o passado**. Bauru: EDUSC, 2007.
- ALLEGRETTI, M. H. **A construção social de políticas ambientais: Chico Mendes e o movimento dos seringueiros**. Brasília: UNB, 2002. (Tese de Doutorado em Desenvolvimento Sustentável).
- CALIXTO, V. **Plácido de Castro e a construção da ordem no Aquiri: contribuições à história das idéias políticas**. Rio Branco (AC): FEM, 2003.
- CASTELO BRANCO, J. M. B. **Povoamento da acreania**. Rio de Janeiro: Revista do IHGB, volume 250, 1961.
- CHAUÍ, M. **Brasil: mito fundador e sociedade autoritária**. São Paulo: Perseu Abramo, 2006.
- CORRÊA, R. L. A geografia cultural e o urbano. In: CORRÊA, R. L. & ROSENDHAL, Z. (Orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

³¹ Elson Martins, em entrevista concedida à autora em abril de 2008.

- CORRÊA, R. L. **Formas simbólicas espaciais e políticas**. Buenos Aires: UGI, 2007.
- CORRÊA, R. L. Monumentos, política e espaço. In: CORRÊA, R. L. & ROSENDHAL, Z. (Orgs.). **Geografia: temas sobre cultura e espaço**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2005.
- GOVERNO DO ESTADO DO ACRE. **Povos do Acre: história indígena da Amazônia Ocidental**. Rio Branco (AC): FEM, 2004.
- LE GOFF, J. **História e memória**. Campinas: Edunicamp, 2003.
- MESQUITA JÚNIOR, G. **Cruzeiro do Sul**. Brasília: Senado Federal, 2004.
- MORAIS, M. J. **Acreeidade: invenção e reinvenção da identidade acreana**. Niterói (RJ): UFF, 2008 (Tese de Doutorado em Geografia).
- NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. In: **Revista Projeto História** – 10. São Paulo: Educ, 1993.
- ORLANDI, E. P. **Terra à vista! Discurso do confronto: Velho e Novo Mundo**. Campinas: Edunicamp, 2008 [1990].
- PAULA, E.A. **(Des)Envolvimento insustentável na Amazônia ocidental**. Rio Branco (AC): Edufac, 2005.
- PAULA, E. A. **Seringueiros e sindicatos: um povo da floresta em busca de liberdade**. Rio de Janeiro: UFRRJ/CPDA, 1991 (Dissertação de Mestrado).
- POLLAK, M. Memória e identidade social. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: FGV, 1992, v.5, n.10.
- POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro: FGV, 1989, v.2, n.3.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. **Geografando nos varadouros do mundo (da territorialidade seringalista à territorialidade seringueira – do seringal à reserva extrativista)**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998 (Tese de Doutorado em Geografia).
- SILVA, H. R. “Rememoração”/Comemoração: as utilidades sociais da memória. In: **Revista Brasileira de História**. São Paulo, 2002, v.22, n.44.
- SILVA, T.T. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T.T. (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2005.

MARIA DE JESUS MORAIS

Doutora em Geografia (UFF, 2008)

Professora da Universidade Federal do Acre
Cento de Filosofia e Ciências Humanas

AFROINDÍGENA

Até o ano de 2006, não havia despertado o interesse para o estudo da presença indígena e das diásporas africanas em solo marajoara. Até aquele momento estive preocupado em entender encontros, negociações e tensões estabelecidas entre marajoaras e religiosos agostinianos recoletos de Madri, na Espanha, a partir de 1930, quando da fundação da Prelazia de Marajó, em Soure, e a retomada do projeto recristianizador católico entre campos e florestas.¹

A convite da Secretaria Municipal de Educação de Melgaço, Maria Antonieta Antonacci, orientadora de minhas pesquisas de mestrado e doutorado,² cortou o sul do Brasil para realizar o Curso “Culturas negras em diáspora”, para 180 professores rurais e urbanos. A experiência possibilitou com que a rede de professores daquele município marajoara pudesse começar a interagir com desafios apresentados pela promulgação da Lei 10.639/03, que tornou obrigatório em toda a Educação Básica o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.

Os ensinamentos, orientações e provocações apresentadas por Antonacci me levaram a questionar quem somos nós marajoaras? Qual a composição étnica das populações que apareciam nos escritos dos padres agostinianos com os quais estava dialogando desde 2005, ao ingressar no doutorado de História? Seriam índios, brancos, negros, mestiços, pardos, cafuzos, curibocas, caboclos? Qual o melhor termo para expressar os contatos culturais de modo a não invisibilizá-los?

Se havia pessoas de muitas cores e saberes com seus modos de ser, viver e lutar pela existência morando na cidade e em povoados rurais do município de Melgaço, realidade marajoara onde estamos situados desde 1983, por que nunca procuramos saber suas descendências? Como vivem, quais suas práticas sociais, religiosidades,

¹ Sarraf-Pacheco, *En el corazón de la Amazonía*, 2009.

² Sarraf-Pacheco, *À margem dos Marajós*, 2004; *En el corazón de la Amazonía*, 2009.

saberes, patrimônios materiais e sensíveis? Mesmo que, na Amazônia Marajoara, o processo de colonização tenha sido tão intenso, levando à dizimação das antigas nações indígenas, o que ainda persistiam de seus universos de crenças, costumes, tradições? E a presença negra como ali se apresentava?

Baseado na orientação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, o curso incentivou não somente a inserção, na proposta curricular dos municípios marajoaras, de temáticas referentes a histórias e culturas africanas, afro-brasileiras e indígenas, como estimulou os professores a realizarem pesquisas capazes de envolver seus próprios alunos e a comunidade escolar. Na condição de um dos organizadores do evento, ao acompanhar a montagem do curso e estudar o material selecionado, fui tomando notas e questionando visões que, até naquele momento, eram divulgadas sobre a presença indígena e africana na Amazônia e no Marajó das Florestas.

Entre os autores discutidos no curso, Flávio Gomes, com “A Hidra e os pântanos”, e Eurípedes Funes, com “Nasci nas matas nunca tive senhor”, estimularam os professores a perceberem as riquezas dessas narrativas e aprendizagens a serem exploradas no espaço das salas de aula marajoaras, além de indicarem inúmeras fontes de investigação e nomes de outros pesquisadores inseridos na temática. Observei na leitura desses autores a construção de uma poderosa zona de contato entre indígenas e africanos na Amazônia, desde o período colonial.

Partindo do pressuposto de que antigos amores intelectuais cegam a visão ou fazem ver outras práticas sociais com pouca paixão, deixando-as à margem da história escrita, remanescente de uma experiência de trabalho com memórias orais de melgacenses para entender o fazer-se da cidade nas interfaces com a floresta,³ pouco consegui saber de traços e posições étnicas presentes não somente

³ Sarraf-Pacheco, *À margem dos Marajós*, 2004.

em suas fisionomias, como também em suas práticas socioculturais. O máximo a que cheguei foi dizer serem descendentes de índios, negros, nordestinos, reproduzindo certo olhar generalizante, que pouco contribui para entender e ver mais de perto suas cosmovisões, enfim, suas identidades culturais.

Por esses termos, reexaminar velhos materiais e fazer novas perguntas, procurando recuperar costumes perdidos e crenças que os embasavam,⁴ tornou-se urgente. Conforme orientações de Thomson, “experiências novas ampliam constantemente as imagens antigas e no final exigem e geram novas formas de compreensão”,⁵ o caráter inesgotável das fontes históricas exigiu caminho de volta a parte da documentação examinada no mestrado. Lembranças de um documentário escrito por um professor melgacense, filho de pais nordestino que, no final do século XIX e primeiras décadas do XX, alcançaram a então próspera intendência de Melgaço, no auge do “ouro negro” – os tempos da borracha – aguçaram a retomada de antigos materiais.⁶

O caminho de volta, no entanto, apresentou-se desconhecido, pois convicções e certezas das primeiras leituras já não eram tão confiáveis. Tive a impressão de estar iniciando um novo diálogo com os escritos do professor Gabriel Severiano de Moura, cheio de novas perguntas. O documentário daquele professor, produzido nos anos de 1970, procurando reunir diferentes papéis escritos (avulsos) relacionados à perda da autonomia da intendência de Melgaço para Breves e Portel, esforçou-se para mostrar que sua terra natal era ancestral e merecia respeito e reconhecimento histórico.⁷ Revirei as páginas do antigo documento histórico e lentamente fui fazendo a releitura. De repente, a página onde se lê – “Uma piada sobre os cabanos” – chamou minha atenção e um quebra-cabeça sobre a composição étnico-populacional parecia desenhar-se.

⁴ Negro, E. P. Thomson – As peculiaridades dos ingleses e outros artigos, 2001, p. 234.

⁵ Thomson, Reconstituo a memória, 1997, p. 57.

⁶ Moura, Melgaço por dentro (1770-1976), 1976, p. 6.

⁷ Para maiores aprofundamentos, Cf. Sarraf-Pacheco, À margem dos Marajós, 2006, pp. 57-65.

Sobre os cabanos, contam os antigos, historinhas interessantes. Uma é que eles, por onde andavam, deixavam muito dinheiro, ouro, joias, pratas, etc. etc., enterrados com medo de serem roubados. E em Melgaço, então, havia muita gente ficando rica desenterrando botijas de cabanos (mas precisava primeiro sonhar com os locais onde o tesouro estaria escondido). Sonhasse três (03) vezes, e não contasse o sonho a ninguém, nem tivesse ambição, o negócio estava seguro. Do contrário, o tesouro virava encantamento, por arte do “bicho do pé de pato”.⁸

Uma Melgaço cabana foi a primeira pista evidenciada por essa narrativa. Até então, nenhuma novidade, apesar de pouco saber como a localidade participou daquele movimento.⁹ O quebra-cabeça constituiu-se de modo mais visível quando voltei ao que o professor escreveu acima. Contou que um grupo de revoltosos, rechaçados e na refrega da “revolução” de 1835-1840, veio refugiar-se em Melgaço. A presença do banco de areia a margear a frente da localidade foi aspecto primordial para aqueles cabanos aportarem e criarem ali suas novas habitações. A decisão fez muitos moradores descendentes dos pejorativamente batizados “Nheengaíbas”¹⁰ e de africanos escravizados na

⁸ Moura, Melgaço por dentro (1770-1976), 1976, p. 6.

⁹ Um balanço parcial e importante sobre a historiografia da Cabanagem pode ser acompanhado em Ricci, Do sentido aos significados da Cabanagem, 2001; e Pinheiro, Visões da Cabanagem, 2001. Para uma leitura atualizada na esteira entre o escrito e oral acerca do referido movimento no Baixo Amazonas, Cf. Lima, 2010.

¹⁰ O termo Nheengaíba aparece em variados trabalhos sobre a historiografia colonial amazônica. O padre agostiniano Salvador Aguirre, provavelmente bebendo nesses escritos, assinalou que o termo é “debido a la dificultad de los idiomas de las tribus que la habitan em las islas” (Aguirre, La prelatura de Marajó, 1992, p. 325). Incapazes de entender a multiplicidade de línguas que essas nações indígenas falavam, os portugueses negativamente procuraram homogeneizar diferenças entre falares e modos de vida de ancestrais habitantes marajoaras. Em defesa desse modo de comunicação, apesar de defender o uso da língua geral, o Nheengatu, o padre João Daniel escreveu não entender porque se criou aquele sentido de má linguagem, pois quem dela teve conhecimento sabia ser uma das línguas mais perfeitas (Daniel, Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas, 2004, p. 370). O próprio padre Vieira distinguia o Nheengatu como língua boa e o Nheengaíba como língua má. De acordo com a professora Amarilis, “tudo indica que a palavra Nheengaíba advenha dos índios de fala tupi que se supunham superior aos tapuios de fala travada – nome de um dos grupos indígenas mais resistentes dentre os quais se opuseram à opressão colonizadora e que, por isso, foram de imediato dizimados, possivelmente antes da

região, evadirem-se às bandas do rio Anapu, fronteira com o município de Portel.

Quatro décadas depois da evasão dessas famílias, nos iniciais tempos da borracha, novos imigrantes e migrantes passaram a habitar o povoado, entre eles nordestinos, sírios libaneses, turcos, judeus marroquinos. Esse processo fez Melgaço voltar a sua rotina de trabalho e intensificar sua produção extrativista, quando foi restaurada a antiga capelinha de São Miguel. Nas letras do professor Gabriel, antes desse processo, aquele espaço sagrado era muito pequeno e não tinha seus altares de cedro do Líbano bordados artisticamente, que se conservara até o tempo da redação daqueles escritos.

O líder cabano, diz o narrador, era fervoroso devoto de São Miguel Arcanjo. Diante dessas informações, mesclas de trabalhadores refugiados, um líder devoto de um santo guerreiro, histórias de tesouros enterrados, sinalizavam importantes contextos. Mas o que essas memórias revelavam e o que ainda escondiam? Precisei seguir as pistas da pesquisa histórica para poder completar aquele quebra-cabeça, já em desvelamento de suas clareiras.

Segui lendo as páginas seguintes como alguém que procura um tesouro, que não era certamente uma botija, mas talvez a arte para abrir o baú de memórias, suporte necessário para redigir versões de outras histórias a interessar não somente para uns, mas para as muitas gentes de minha região e, talvez, a outros “estrangeiros” em relação à Amazônia Marajoara. Em seguida, um novo título reapareceu daqueles escritos: “Outro gracejo sobre botijas de dinheiro enterrado”. Deixei-me envolver pelo escrito:

Já é do meu tempo. Por volta do ano de 1915, o meu pai era dono de grandes lavouras, sitio, e de vários canaviais. Possuía um engenho a junta de bois, onde se fabricava açúcar mascavo, mel, rapadura, cachaça, etc., naturalmen-

chegada da Missão ao Norte” (Tupiassu, A palavra divina na surdez do rio Babel, 2008, p. 44). Na dificuldade de utilizar outro termo mais apropriado, uso Nheengaíba com este entendimento.

te contava com avultado número de trabalhadores. Um deles, vindo também do Nordeste, nos tempos das grandes secas de 1877 e 1888, alias, tinha sido escravo. Certo dia, ainda de madrugada, bateu lá em casa, no maior escândalo do mundo, despertou todos nós. Meu pai veio atendê-lo às pressas. – O que foi? O que foi? Seu Domingos, que diabo já lhe aconteceu? – Seu Gabrié! Falou ele muito nervoso. – Vim pedi a vosmecê pra me emprestá toda ferramenta qui tive no barracão. Os ferro de cova, as pá, as picareta, enxada, enxadeco e os carrim de mão, tudim. Soinei sinôsim cum a butija enterrada no pé da castanheira grande, lá no cento¹¹ e quero já, já, arrancá a bicha. – Tú tá doído, negro dos seiscentos diabos! Tu ainda vai acreditar em conversa de alma?...Apoi sim nho sim, e eu quero a ferramenta e é já, tem qui sê anti do dia amaincê. – Então leva lá o que tu quiseses e me deixa em paz. Lá se foi o preto com bem uns dez companheiros, e o dia amanheceu, entrou pela tarde e nada. Já a tardinha, quase noite, vem chegando de volta o pobre preto, com os outros parceiros, suados, tristes, com uma fome danada, perderam um dia de trabalho, desconfiados... – Taí seu Gabrié seus carrim e seus ferro, muito brigado. Trabaiemo qui nem burro cavando buraco e a gente só encontrava era nim de saúba. O dinheiro encantou-se di repente em furmiga...¹²

Na condição de memorialista, as conclusões do professor, apesar de apontar preconceitos, não poderia negar a sabedorias, crenças e cosmovisões de culturas indígenas e africanas no constituir-se das identidades locais. Ao dizer que “foi uma pendenga durante muito tempo essa ignorância do pobre preto, velho Domingos, em toda a cidade” e por fim “vejam só que herança negativa essa dos valentes cabanos, perante a credence popular”, diferentes sujeitos sociais e contextos históricos começaram a se cruzar e exigir discernimento.

Ao chegar a seu final, o curso “Culturas negras em diás-

¹¹ Refere-se ao centro, espaço das roças de mandioca.

¹² Moura, Melgaço por dentro (1770-1976), 1976, p. 7.

pora” tinha me levado para outras viagens, em princípio sem rios, mas cheias de reviravoltas, deixando-me mareado.¹³ Indagações não paravam de aparecer para entender o fazer-se de realidades marajoaras. Se no passado o município de Melgaço tinha sido uma importante aldeia habitada por diferentes nações indígenas, o que aconteceu com esses guardiões da floresta e das águas? Onde encontrar indícios de suas vivências, modos de organização social, saberes, crenças, tradições? E quais os tempos das diásporas africanas e negras no Marajó das Florestas?

Sabia que falar em Nheengaíba era um desqualificativo elaborado por colonizadores ocidentais para negar a multiplicidade de línguas faladas por aqueles ameríndios. Para os europeus, sempre foi mais fácil excluir do que procurar entender imaginários, linguagens, simbologias de mundos tão díspares a seus referentes. Outra questão inquietante foi a presença negra na Cabanagem e na construção do altar em estilo barroco da Igreja de São Miguel. Uma memória popular perenizou que, em Melgaço, aquele altar teria sido mão de obra de índios, negros, caboclos e mestiços. Tal evidência, de certa forma, era uma peça que fazia sentido com os escritos do professor Gabriel Severiano. Sobre essa percepção, a narrativa do memorialista deixou impressões:

Um grupo de revoltosos rechaçado na refrega aqui veio refugiar-se. [...] Com a chegada de novos habitantes, entre 1832 e 1836, voltou Melgaço a sua rotina de atividades de trabalho produtivo, quando foi erigida (ou melhor) restaurada a antiga capelinha de São Miguel, em estilo barroco, com seus altares ornamentados em desenho artístico, (arte portuguesa). Antes, a antiga capela era muito pequena e não tinha ainda seus altares de cedro do Líbano bordados artisticamente, o que até esta data não foram modificados.¹⁴

¹³ Essa expressão foi cunhada por D. Antônio de Almeida Lustosa, arcebispo de Belém, quando, percorrendo por quase oito anos os rios da Amazônia (1932-1940), observou aspectos da vida na região. Para além da visita pastoral, sentiu muito enjoo em função das fortes ondas que batiam em sua embarcação (Lustosa, No estuário Amazônico, 1976).

¹⁴ Moura, Melgaço por dentro (1770-1976), 1976, p. 14.

Uma outra memória sobre a construção do altar barroco em Melgaço assinala que a monumental construção aconteceu entre os séculos XVII e XVIII, no contexto da fundação e desenvolvimento da aldeia Guarycuru, sob a direção da missão jesuítica. D. José Luís Azcona, bispo emérito da Prelazia de Marajó, em agosto de 2009, comentando a pesquisa que desenvolvi na região, defendeu a ideia de que esse altar era obra agenciada pelos padres jesuítas, nos séculos XVII e XVIII, por sua profunda semelhança com o altar da Igreja do Carmo, em Belém. Até o momento, o escrito mais antigo sobre a Igreja de São Miguel, até agora recuperado, assinala apenas a existência de uma “bizarra igreja, e uma galeria para residência de seu pároco”.¹⁵ Por hora, sigo com o registro do professor Gabriel, associando o altar ao tempo cabanal sem deixar de continuar buscando outras pistas capazes de possibilitar maiores entendimentos sobre o inquietante e misterioso passado colonial e imperial marajoara.

Seguindo viagens em busca de novos documentos, narrativas e estudos sobre a presença africana em relações com as populações indígenas na Amazônia Marajoara, entrei em contato com o livro “Escravidão Negra no Grão-Pará, sécs. XVII-XIX”, do historiador José Maia Bezerra Neto, e fiquei impressionado com os dados populacionais de 1823, extraídos de Baena. Dos municípios marajoaras, com grande destaque para o elevado número de habitantes de Melgaço, também localizei, em reedição de Baena, a seguinte descrição:

Em Muaná dos 3524 habitantes, 503 eram escravos e 3021 livres não identificados; Cachoeira – 3463 habitantes, 130 brancos, 531 escravos, 2802 livres não identificados; Chaves – 1853 habitantes, 44 brancos, 447 escravos, 1362 livres não identificados; Monsarás – 857 habitantes, 88 brancos, 249 escravos, 190 índios, 130 mestiços, 200 livres não identificados; Monforte – 664 habitantes, 33 brancos, 124 escravos, 367 índios, 140 mestiços; Salvaterra – 497 habitantes, 46 brancos, 31 escravos, 296 índios,

¹⁵ Daniel, Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas, 2004, p. 392.

124 mestiços; Soure – 366 habitantes, 26 brancos, 155 escravos, 44 índios, 141 mestiços e Breves – 227 habitantes, 80 escravos, 147 livres não identificados e Melgaço 5.719 habitantes, distribuídos entre 1.021 brancos, 1.140 escravos, 1.440 índios e 2.118 mestiços.¹⁶

Anteriormente, Rosa Acevedo Marin já havia trabalhado com a primeira edição do *Ensayo corographico* sobre a província do Pará, de 1839, produzido por um dos primeiros pesquisadores do antigo Grão-Pará, Antonio Ladislau Monteiro Baena. Esse levantamento, captado na terceira edição da clássica obra de Baena, entre outras surpresas, trazia uma população melgacense composta por elevado número de indígenas, escravos e mestiços.

No contexto provincial de 1823, o elevado número de moradores do município de Melgaço, classificado em “outras regiões”, desconectado da chamada “Ilha de Marajó”,¹⁷ só perdia para Belém, com 12.467 habitantes (5.543 brancos, 5.715 escravos, 1.109 mestiços); Cameté com 9.450 habitantes (1.382 escravos e 8.068 arrolados como livres não identificados) e Bragança com 6.847 habitantes (4.480 brancos, 482 escravos e 1.885 livres não identificados). Tal contingente populacional projetou perspectivas a serem levadas em consideração em torno da presença indígena e africana e suas zonas de intersecção na região.

O que aconteceu com essa população escrava, que tudo indica ser de descendência africana, moradora do município? Teria sido dizimada, como foram incontáveis nações indígenas que viviam daqui para lá e de lá para cá em suas rápidas canoas, em consonância com o regime das águas e dinâmicas dos diversos ecossistemas? A presença dessa população escrava em desconhecido e pouco estudado lado ocidental marajoara, questionava leituras sobre dinâmicas de colonização, trabalho e dominação produzidas, até então, pela historiografia Amazônica.

¹⁶ Baena, *Ensaio corográfico sobre a Província do Pará*, 2004, pp. 260-268 e 282-284.

¹⁷ Sobre crítica ao termo ver Sarraf-Pacheco, Silva e Souza, *Representações e interculturalidades em patrimônios marajoara*, 2015.

Se a documentação dos agostinianos recoletos silenciavam sobre as matrizes étnico-raciais das populações marajoaras, elas emergiram vivamente em escritas de cronistas como o Padre João Daniel, o naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, os viajantes Alfredo Russel Wallace e Ferreira Penna, o historiador português João Lúcio de Azevedo, o excursionista D. Antônio de Almeida Lustosa, o etnólogo maranhense Manuel Nunes Pereira, os literatos Dalcídio Jurandir e Sylvia Helena Tocantins e historiadores e antropólogos do século XX.

Nos rastros dos Estudos culturais Britânicos (Richard Hoggart, Raymond Williams e Stuart Hall), Estudos Culturais Latinoamericanos (Nestor García Canclini, Beatriz Sarlo e Jesus Martin-Barbero), Estudos Pós-Coloniais (Mary Louise Pratt e Homi Bhabha), Estudos Decoloniais (Walter Dignolo, membros do Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO) foi possível ler a experiência entre indígenas e africanos/negros na esteira das zonas de contato e mediações interculturais.

Os estudos que se debruçaram sobre os processos colonizadores na Amazônia, especialmente, no campo da História e da Antropologia, constituíram duas perspectivas interpretativas sobre os modos de viver na região. De um lado, encontramos trabalhos centrados no indígena ou no africano; e de outro lado, focados nas zonas de mestiçagem com destaque para os modos de constituição do caboclo da Amazônia, categoria complexa, multifacetada, polêmica e pouco esclarecedora sobre a visibilidade das interações étnico-raciais. De acordo com Gandon:

O intrigante na história é o fato de que a presença do índio na mestiçagem do povo brasileiro, bem que nitidamente visível, permanece como uma ficção, o caboclo sendo muitas vezes percebido apenas como imagem ideológica – o que é sem dúvida um dos seus aspectos – como entidade etérea, ou como figura lendária. Mas o caboclo é raramente visto na sua realidade concreta cotidiana, como presença numa mestiçagem onde o branco e o negro tornam difícil distinguir sua “cor específica”.¹⁸

¹⁸ Gandon, O índio e o negro, 1997, p. 135.

Véronique Boyer, em pesquisa sobre o pajé e o caboclo, situando sua experiência etnográfica na cidade de Belém aponta que

Abandonando o sentido de índio ou de mestiço de índio e branco, caboclo, para a população atual da cidade, designa geralmente o habitante do meio rural qualquer que seja a sua origem, muitas vezes apresentando-o como crédulo e idiota. De fato, o uso do termo tem uma forte carga negativa. Denota a pouca consideração que se tem para com aquele que se qualifica dessa forma, quando não torna explícito o desejo de ofendê-lo. A definição do caboclo enquanto ser invisível vem, então, na sociedade amazônica, junto com outra: o caboclo como interiorano.¹⁹

Enquanto alguns estudiosos se dedicaram ao entendimento, à defesa e/ou à crítica ao termo caboclo,²⁰ outros se alinharam a uma das perspectivas anteriormente mencionadas – estudos indigenistas e estudos afro-brasileiros – seja para analisar trajetórias históricas ou modos de vida, seja para compreender religiões de matriz indígena ou religiões de matriz africana. Esses pesquisadores, ao investirem esforços para surpreender na documentação oficial a presença e agência de indígenas ou negros, atentos em boa medida às “dualidades índios/brancos ou negros/brancos”,²¹ recortaram as teias de relacionalidades ou conflitualidades costuradas por esses grupos humanos na luta por sua existência e reprodução física, simbólica e espiritual em diferentes estados brasileiros.

Stuart B. Schwartz ao investigar uma nova tentativa de revolta em defesa da liberdade promovida por escravos haussás muçulmanos em tempos de insurreições escravas na Bahia, no correr de 1814, deixa ver como “as comunidades quilombolas locais, que incluíam

¹⁹ Boyer, O pajé e o Caboclo, 1999, p. 30.

²⁰ Acerca da defesa ao uso do termo caboclo na Amazônia, Cf. Rodrigues, Caboclos na Amazônia, 2006; e Silva Filho, Um estranho no espelho, 2011. Sobre críticas ao termo, Cf. (Lima-Ayres, A construção histórica da categoria caboclo, 1999; e Sarraf-Pacheco, Os Estudos Culturais em outras margens, 2012.

²¹ Arruti, Agenciamentos políticos da ‘mistura’, 2001, p. 217.

alguns caboclos e índios, foram incorporadas no plano de revolta”.²² Esse pesquisador norte-americano narra que a presença das populações indígenas no movimento dos escravos da diáspora africana em Salvador poderia lhes garantir a reconquista das terras sob a custódia dos portugueses. Mesmo que suas visibilidades fossem incomuns na vida soteropolitana de uma capital que se enegrecia ao longo de sua história, os indígenas estavam visibilizados nas lutas dos insurretos negros. O desejo e a força daqueles indígenas em participar do movimento liderado por escravos haussás contra a dominação colonialista, assinala Schwartz, “revela a consciência dos dois grupos, assim como os alcances, limites e ironias que configuravam esse complexo relacionamento”.²³ Apesar das zonas de intersecção entre indígenas e negros da diáspora, ao longo da história do Brasil e da Amazônia, terem sido alinhavadas desde o período colonial, com pesar, comenta ainda o autor:

é um dos aspectos menos estudados e compreendidos da história das Américas. O pouco que sabemos reflete, ainda os interesses do regime colonial. Consequentemente, o que os negros e os indígenas pensavam, uns sobre os outros, é particularmente difícil de desvendar, já que a documentação sobre o relacionamento mútuo é esparsa e sempre filtrada pelo olhar atento dos colonizadores.²⁴

O exercício da crítica documental permite dizer que, se as pistas do passado são politicamente produzidas com vigilância e jogos de interesses, não menos complexas eram as estratégias inventadas pela coroa portuguesa para criar climas hostis entre índios e negros. A complexidade dessas relações se expressa nas posições e papéis que esses agentes históricos assumiam na organização do cotidiano colonial. Por esses termos,

apesar de todas as tentativas do sistema dominante no

²² Schwartz, *Negros da terra e curibocas*, 2003, p. 13.

²³ *Ibidem*, p. 14.

²⁴ *Idem*.

sentido de opor os africanos aos índios e vice-versa, a condição comum de oprimidos e despossuídos contribuía inexoravelmente para aproximá-los. Um testemunho da época colonial diz que os índios tanto podiam ser os melhores aliados dos negros como os mais eficazes caçadores de escravos fugitivos.²⁵

Se a Bahia se tornou conhecida como o mais forte território da negritude brasileira, os intercâmbios entre indígenas e negros na história do litoral norte desse estado não ficaram sem registro. Em seu estudo Gandon defende que os interstícios físicos e culturais gestados por esses dois grupos humanos deixaram “traços marcantes nos corpos, na língua, nas práticas – cotidianas e festivas –, na religiosidade, no imaginário e nas expressões artísticas de uma vasta área”.²⁶

Pelo ângulo das práticas religiosas, as resenhas de Jerônimo Silva, sobre os trabalhos de diversos historiadores e antropólogos acerca das religiões de matriz indígena e africana como a pajelança, a Mina, a Jurema, o Catimbó, a Umbanda, o Candomblé, entre outras, sem negar especificidades, apreendeu pontos de conexão entre cosmologias indígenas e africanas em ambientes migrantes e da diáspora. Com base nessa compreensão, Silva interagiu e procurou compreender sentidos do viver, fazer e estar no mundo de diferentes mulheres e homens que, na segunda metade do século XX, se deslocaram do Nordeste brasileiro para a região bragantina, no Pará. Assim, no veio de “memórias de pajés, mães e pais de santo, rezadeiras e exorcista”,²⁷ reconstituindo lutas históricas que “remetem a massacres de populações indígenas e de origem africana, fugas e revoltas de migrantes ou descendentes de cearenses, piauienses e paraibanos”, esse pesquisador “intuiu o trânsito das entidades de religiões ameríndias e africanas a partir de processos migratórios e crenças em suas ancestralidades”.²⁸

²⁵ Gandon, O índio e o negro, 1997, p. 140.

²⁶ *Ibidem*, p. 138.

²⁷ No que tange à vida do exorcista, Cf. Silva e Sarraf-Pacheco, Oralidades em tempos de possessões afroindígenas, 2012.

²⁸ Silva, Cartografia de afetos na encantaria, 2014, pp. 48 e 53.

Neste contexto, insere-se a entidade Tupinambá, defensor do trapiche do Moconha em Melgaço. Historicamente, convencionou-se pensar a representação dessa entidade como um indígena, alto, forte e valente guerreiro. Contudo, a descrição física e os poderes sobrenaturais dessa entidade, narrados por Dona Celeste, pajé da cidade e mãe da corrente da encantaria, indicam mesclas de culturas indígenas e africanas na constituição das identidades marajoaras.²⁹

Ao estabelecer relações “entre modos de fazer e pensar a feitiçaria num contexto ameríndio e em algumas casas de religião de matriz africana no Brasil”, Vanzolini sugere que pelas intersecções dos pluriversos do “axé” e do “perspectivismo ameríndio” emerge um “pensamento afroindígena” em contraposição às formas como interpretamos a realidade sócio-espiritual vivida no ocidente.³⁰ Analisando “os limites analíticos e teóricos da polarização, corrente na literatura de ciências sociais no Brasil, entre os classificadores ‘raça’ e ‘etnia’” ou, em outras palavras, entre negros e indígenas, Arruti, por sua vez, sugere pensarmos em uma “plasticidade identitária” para a construção de novas etnicidades e invenções culturais produzidas por esses dois grupos humanos, uma vez que nos últimos tempos “produção científica, criação jurídica e ação política” têm se tornado ações contínuas para trazer à tona histórias, lutas, dificuldades e conquistas de direitos sociais em correlação por indígenas, negros e quilombolas.³¹

Uma das práticas mais antigas, atualizadas na contemporaneidade, acerca das formas de solidariedades desenvolvidas por indígenas e negros e os imprevisíveis desdobramentos resultantes desses enlaces vem sendo a experiência da vida em quilombos, conforme reconstituem pesquisas realizadas por Vicente Salles, Rosa Acevedo e Edna Castro, Flávio Gomes, Eurípedes Funes e Benedita Celeste Pinto, para citar apenas alguns estudos da temática, os quais dão conta das táticas empreendidas por indígenas e negros contra a dominação

²⁹ Silva e Sarraf-Pacheco, 2012.

³⁰ Vanzolini, Daquilo que não se sabe bem o que é, 2014, p. 271.

³¹ Arruti, A emergência dos remanescentes, 1997, p. 7.

colonialista e neocolonista de seus patrimônios materiais e imateriais cortando diferentes lugares e temporalidades. Nos territórios de liberdade esses agentes históricos recriaram saberes nativos, trocando entre si compreensões de mundo, afetos e criativas energias vitais.³²

Em escrita que realizei em conjunto com Alik Araújo e Luiz Cunha, foi possível desvelar contatos e trocas culturais ocorridos entre o negro maranhense, José de Sousa (Zé Preto), com a indígena Ilda Tembê, na etnia Tembê Tenetehara do Alto Rio Guamá, localizada no nordeste paraense. O ponto principal de nossa análise centrou-se nas questões de cultura e identidade, suas convivências e lutas sociais desempenhadas por esses agentes sociais e seus descendentes em terra indígena da Amazônia. Fundamentados nos Estudos Culturais em conexões com o campo antropológico, procuramos trazer à tona importantes mesclas culturais, suas apropriações e representações identitárias³³ a partir de 1949, quando da chegada de seu Zé Preto na aldeia.

Nessa viagem em busca das escritas de historiadores e antropólogos sobre ameríndios e africanos em zonas de intersecção, um dos primeiros trabalhos que segue na contramão da divisão de mundos separados entre indígenas e negros é o clássico e atual estudo de Roger Bastide, “Américas Negras”, de 1967. Conforme ensina Arruti, o pesquisador “aponta para a importância das trocas entre negros e indígenas na conformação de todo um tipo de cultura americana”.³⁴ Porém, problematizando os silêncios da antropologia brasileira em torno das “relações afroindígenas” em elaborações como as de Bastide, Marcio Goldman assinala que isso

quer dizer, por um lado, que não se escreveu muito so-

³² Silva, Cartografia de afetos na encantaria, 2014.

³³ Na compreensão de Stuart Hall, “as identidades culturais são os pontos de identificação, os pontos instáveis de identificação ou sutura, que se concretizam adentro dos discursos da história e da cultura. Não são uma essência, mas um *posicionamento*. Daí haver sempre uma política da identidade, uma política do posicionamento, que não encontra garantia absoluta numa ‘lei da origem’ que seja desproblematizada e transcendental (Hall, Identidade cultural e diáspora, 2006, p. 25).

³⁴ Arruti, Agenciamentos políticos da ‘mistura’, 2001, p. 217.

bre o que Bastide chama de “encontro e casamento dos Deuses africanos e dos Espíritos indígenas no Brasil”. Mas, quer dizer, sobretudo, que aquilo que foi escrito, o foi, em geral, a partir de um ponto de vista que subordinava a relação afroindígena a um terceiro elemento que estruturava o campo de investigação: o “branco europeu”.³⁵

Nas palavras desse antropólogo, nos quase 300 anos de tráfico negreiro, aproximadamente 10 milhões de africanos foram empurrados para as Américas “na maior migração transoceânica da história”.³⁶ Praticamente, 40% desse contingente disseminou-se na constituição da nação brasileira, espaço já habitado por inúmeras nações indígenas que vitimadas pelo epistemicídio europeu, pois a morte levava consigo o desaparecimento de suas cosmologias.³⁷ Nesse diapasão, destaco com Goldman: a presença indígena, “ao lado da diáspora africana sustenta a constituição do mundo moderno. Nessa história, que é a de todos nós, coexistem poderes mortais de aniquilação e potências vitais de criatividade”.³⁸

Tanto no passado quanto no presente, o cruzamento entre documentos escritos, orais e visuais, a teoria e a metodologia da história em diálogo com a historiografia e os estudos antropológicos nacionais e amazônicos permitiram ver que o arquipélago de Marajó – em seu lado oriental e ocidental – foi e continua sendo o caminho, a fronteira, a passagem entre Pará e Macapá, Guiana Francesa e Pará, Macapá e Maranhão, Belém e Manaus ou mesmo o ontem Grão-Pará e sua metrópole portuguesa e daí para as águas Atlânticas que ajudam a alcançar outras Europas, Áfricas, Ásias em diferentes fronteiras físicas, econômicas, políticas e culturais. A inteligente leitura da região produzida pelo padre agostiniano Teodoro Madri, que a batizou com a metáfora “El corazón de la Amazonia”, reforça a importância da valorização

³⁵ Goldman, A relação afroindígena, 2014, p. 215.

³⁶ *Idem*,

³⁷ Santos, Pela mão de Alice, 2001.

³⁸ Goldman, A relação afroindígena, 2014, p. 215.

que precisa ser atribuída pela escrita da história regional às trajetórias vividas por variados grupos e sujeitos sociais marajoaras. Nessa linha de entendimento, importa acompanhar Mignolo, ao sugerir que

é precisamente trazer de volta à praia memórias levadas pelas ondas e que são tão “fundamentais” no imaginário global de hoje. [...] Situar a emergência do pensamento liminar a partir da diferença colonial como uma revolução [...] que ocorre simultaneamente em diversos lugares, reagindo a uma impressionante diversidade de histórias locais e invertendo a tendência pós-iluminismo de referir todos os tipos de conhecimento ao “século da filosofia por excelência”.³⁹

Da chamada periferia regional, procurei perceber que a cobiça portuguesa pelas terras marajoaras transformou campos e florestas em lugares de importantes produções econômicas, sustentadas pelo viveiro de homens, mulheres e culturas ali reunidas e em tentativas de submissão. É possível que os primeiros africanos tenham sido introduzidos na região a partir de 1644, junto com as primeiras cabeças de gado *vacum* transportadas das Ilhas de Cabo Verde,⁴⁰ indicando quão longos são seus processos adaptativos.

Nesse mesmo contexto, enquanto Jesuítas fundavam, na parte de florestas, as aldeias Guaricuru (Melgaço), Arucará (Portel) e Araticu (Oeiras), explorando a coleta das drogas do sertão, o cultivo da cana de açúcar e da mandioca; no lado dos campos, outros jesuítas, juntamente com mercedários, carmelitas, franciscanos e colonos portugueses cuidavam de barganhar concessão de terras junto a Coroa para construir suas inúmeras fazendas, roças de mandioca e outros gêneros, além de mapear espaços de pesca, utilizando, inicialmente, mão-de-obra indígena e, depois, de negros recolhidos em diversos portos do continente africano. As descobertas desvelam o processo de colonização do grande arquipélago, formação dos latifúndios, exploração da mão-de-o-

³⁹ Mignolo, *Histórias locais/projetos globais*, 2003, p. 97.

⁴⁰ Teixeira, *O Arquipélago de Marajó*, 1952.

bra indígena, introdução da mão-de-obra africana, fugas e práticas de solidariedade entre indígenas e negros na constituição de mocambos e quilombos na região. Tais indícios foram permitindo enxergar rostos indígenas e africanos entre campos e florestas, sempre mediados pela presença e pelos poderes de mando do branco colonizador, desfazendo equívocos e silêncios acerca do lugar da região marajoara na escrita da História da Amazônia.

Aspecto importante para ser contextualizado é a forma esquemática como a historiografia paraense concebeu a Amazônia Marajoara: o Marajó dos Campos (de presença africana) e o Marajó das Florestas (de presença indígena). Nessa representação fatal, pesquisadores interessados pela história regional se esqueceram de acompanhar a constante movimentação interna (do campo para a floresta e vice-versa) e externa (da região para Belém, Cametá, Maranhão, Macapá, Guiana Francesa e também no seu sentido inverso) que mulheres e homens de diferentes nações – com suas tradições, credos, valores e experiências – empreenderam na luta por sua existência física, cultural e simbólica.

Mesmo que essas populações vivessem em um arquipélago não estavam fadadas ao ilhamento de suas alteridades. Cravada na garganta do grande rio, a região se tornou rota de passagem obrigatória entre o sul e o norte paraense. Desse modo, lendo as estatísticas populacionais de 1823, confeccionadas por Monteiro Baena, é impossível não questionar o modo classificatório e separatista de pensar a construção das realidades marajoaras.

Ainda que seja notória a inclinação de viajantes, etnólogos, literatos e escritores pela descrição do cotidiano dos campos e seus moradores negros, indicando ser ali o palco de maior predominância africana na região, não se pode mais fechar os olhos para constantes fugas internas e externas e formações de quilombos de indígenas e negros, ocorridas entre os séculos XVII e XIX, em Gurupá, Melgaço, Portel, Oeiras, Anajás, como trazem Vergolino-Henry e Figueiredo e,

nas últimas décadas, Rosa Acevedo Marin, José Maia Bezerra Neto e Flavio Gomes.

Se populações africanas do período colonial, em parceria com nações indígenas como Nheengaíba, Mamainá, Chapouna – que trabalharam em engenhos, roças de mandioca e em edificações como a igreja de São Miguel, em Melgaço, ou o forte de Gurupá – e nordestinos de descendência negra, embrenhados em seringais da floresta, conseguiram, com maior facilidade, misturar-se aos portugueses, judeus, turcos, franceses, norteamericanos, entre outros que se dirigiram para esse lado do arquipélago, a escrita da história precisa ultrapassar a cegueira de ver o Marajó das Florestas como tão somente constituído pela identidade indígena.

No desvelamento dessas matrizes, nações indígenas Aruan, Cajuá, Marauaná, Sacaca, Caia, Arari, Anajás, Muaná, Mapuá e Mamaianá, Chapouna, Pacajá, dentre inúmeras outras, erigiram por campos, rios e florestas circuitos socioculturais com nações africanas de Angola, Congo, Guiné, Benguela, Cabinda, Moçambique, Moxincongô, Mauá ou Macuá, Caçanje, Calabar ou Carabá, de origem banto, e Mina, Fãnti-Achânti, Mali ou Maí ou Mandinga, Fula, Fulope ou Fulupo, Bijogó ou Bi-xagô, de origem sudanesa, além de indicações duvidosas como Bareua ou Barana, Lalu ou Lolor, Pabana ou Babana.⁴¹

O padre português, João Daniel, em sua estada pelo grande Vale Amazônico entre os anos 1741-1757, ao descrever costumes e práticas dos “muito alvos, como os brancos” índios pacajás, uma das nações recrutada para a missão jesuíta da aldeia de Arucarará, hoje município de Portel, deixa importante evidência não apenas das fugas de escravos negros do Maranhão para este lado ocidental marajoara, mas das trocas culturais entre negros desertores e índios pacajás em torno do hábito de usar roupas.

A nação pacajá [...] foi a única nação de índios que na

⁴¹ Salles, O negro no Pará sob o regime da escravidão, 2005; Pereira, Negros escravos na Amazônia, 1952; Sarraf-Pacheco, Os Estudos Culturais em outras margens, 2012.

América lusitana se achou com alguma cobertura, com que cobriam a sua honestidade, tanto homens, como mulheres; estas usando de umas saias curtas, e aqueles de calções, não porque tivessem este uso de seu princípio, e criação de seus avós, mas porque fugindo do Maranhão uns escravos, foram parar nas cabeceiras deste rio Pacajá, e deles aprenderam os índios este bom costume.⁴²

A partir dessa narrativa, é possível dizer que o negro maranhense vestiu o índio marajoara. Entretanto, a estética da nova vestimenta, possivelmente, evidenciou as novas traduções criadas pelas populações indígenas do Pacajá com as roupas que lhes deram os africanos em fuga. Saias e calções ganharam prováveis ressignificações em pinturas e indumentárias que já vestiam o corpo indígena. Nessas recriações e imbricamentos, uma prática de vestimenta foi vivenciada em nova “zona de contato” **afroindígena**, rompendo visões restritas sobre trocas de saberes, afetividades, tradições e táticas em defesa da liberdade.

O mundo colonial marajoara sustentava-se e expandia-se sob a faina de indígenas e negros, cotidianamente envolvidos nos mais diversos ofícios, lidando com temporalidades e animais que aterrorizavam o gado vacum.⁴³ Cruzaram mondongos⁴⁴ e baledos, espaços disputados pelo gado na inverno e verão marajoara com os jacarés, sucuris, aves, tigres, capivaras, porcos e antas. Em rodeios e ferras, corpos nativos e, especialmente da diáspora, expressaram habilidades no trato com o boi.

Dentro da casa grande também assumiram os mais variados trabalhos domésticos: ora na condição de vaqueiros, pescadores, lavradores, marujos; ora na condição de operários. Nesses universos

⁴² Daniel, Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas, 2004, p. 372.

⁴³ Soares, Roceiros e vaqueiros na ilha grande de Joanes no período colonial, 2002.

⁴⁴ Atoleiros formados por pequenos lagos e infinitas plantas palustres, por entre os quais se arrastam milhares de répteis. No princípio do inverno, recolhem grande parte das águas pluviais; mas, enchendo-se rapidamente começam a extravasar pelos seus escoadouros naturais, rios mais diversos existentes na região (Pereira, 1956, p. 121).

de trabalho, dominação, astúcias e resistências, trocas culturais entre negros e índios em torno de saberes para curar a si mesmo e ao gado, como murrinhas dos bezerros, Nunes Pereira deixou ver, “rezas e ervas miraculosas que o índio” revelava ao negro. Compartilharam ainda fumos e bebidas produzidas da mandioca altamente fermentada, que resguardavam valores, significações sociais e mágico-religiosas.⁴⁵

Os escravos africanos reinventaram uma economia de subsistência, aclimatada com seus tempos de descanso e de fugas. Unindo-se aos grupos indígenas que não estavam acostumados com o lucro, mulheres e homens africanos conseguiram desestabilizar a economia regional, mas sustentaram vidas de populações, viventes entre rios, campos e florestas. Em defesa de significados de liberdade frente à exploração intensa de seus corpos e culturas, indígenas e negros africanos reconfiguraram cartografias marajoaras, pintando uma floresta, alinhavada por rios, plena de fugitivos⁴⁶ e formação de modos de vida e de luta **afroindígena**.

Talvez pela dificuldade de acesso e longínquas beiras de rios, o Marajó das Florestas, com terrenos movediços e embaralhados, transformaram-se nos territórios mais pisados e provisoriamente habitados por indígenas e negros que, vivendo situações-limites e (re)configuraram sentidos para suas existências físicas e espirituais. Em suas fugas para pântanos desconhecidos e inalcançáveis por autoridades e capitães-do-mato podem ter agenciado um rico mundo de vivências que ficou nas dobras da história, porque se esgarçou dos fios da escravidão. Certamente africanos e “indianos”,⁴⁷ que escaparam pela tangente dos olhares de seus algozes, tempos depois, conseguiram se misturar com outros grupos espalhados pela região.

Um dos espaços marajoaras, recorrentemente citado por historiadores como Salles, Vergolino-Henry e Gomes, é o consistente

⁴⁵ Pereira, Negros escravos na Amazônia, 1952, p. 175.

⁴⁶ Gomes, A hidra e os pântanos, 2005.

⁴⁷ Baena, Compêndio das eras da Província do Pará, 1969.

mocambo erigido “por pretos, índios, cafuzos e pardos no rio Anajás”, em fronteira campos e florestas, ou no rio Macacos, interior do atual município de Breves e ainda em Chaves. Autoridades em pânico exigiram do Governo da Província, em 1787, o desbaratar desses maliciosos agrupamentos humanos.

Mencionando os principais mocambos desse período, Baena escreveu:

Outro mais considerável no rio Anajás composto de escravos, soldados desertores e foragidos. E quatro que estão no rio dos Macacos, um deles nas terras de André Correa Picanço, e outro nas de José Furtado de Mendonça, juiz ordinário da Vila de Chaves, os quais todos estão combinados com os supra-referidos.⁴⁸

Para o lado do rio Arari, nos finais do século XVIII, Gomes recompõe notícias de movimentos de fugidos e roubos de gado, com tentativas de evitar fugas de negros da Fazenda Real, “que se vão introduzir em mucambos por aqueles matos”. Na vila de Monforte, dois pretos que andavam fugidos foram capturados. De Portel, ventilavam-se variadas reclamações de que índios abandonavam seus serviços e “que as povoações eram compostas de mucambos que só aparecem quando querem”. Diligências eram enviadas a esta vila para acompanhar índios descidos do Pacajá ou destruir um mocambo do rio Arapari.⁴⁹

Em meados do século XIX, o viajante naturalista Alfredo Russel Wallace, interessado em conhecer raras e curiosas aves aquáticas da “enorme ilha de Marajó”, conseguiu contactar com um cavaleiro inglês dono de uma fazenda de gado, cujo feitor era um alemão. Daí partiu para a ilha Mexiana na companhia de “oito jovens tapuios, de peles trigueiras, ágeis como macacos, entre 15 a 20 anos”.⁵⁰ Viajando em embarcação destinada ao transporte de gado, após ficar mareado durante todo percurso, ao chegar à Mexiana, Wallace observou a

⁴⁸ Baena, 1969, Compêndio das eras da Província do Pará, p. 271.

⁴⁹ Gomes, A hidra e os pântanos, 2005, pp. 53-68.

⁵⁰ Wallace, Viagens pelos rios Amazonas e Negro, 1979, p. 65.

abundância e a caça de jacarés realizada por indígenas e negros. Chamou à atenção do viajante, a alegria, o contentamento, o sentimento de respeito e exuberância expressos pelos negros daquela fazenda, em contraste com o sentimento de apatia dos indígenas. Enquanto os negros, para viajar, despediam-se de todo mundo como se fossem seus parentes, os índios saíam e chegavam e não demonstravam o mínimo de prazer.

Nesse mundo de diferenças étnicas e comportamentais, sem esquecer olhares enviesados produzidos por documentos oficiais de colonizadores e narrativas de viajantes, trocas de saberes e demonstrações de sábias táticas foram fortemente compartilhadas entre indígenas e negros no rompimento dos silêncios da história do Brasil. Segundo Wallace, à noite os negros ficavam em seus casebres tocando e cantando. Em viola primitiva, usando no máximo três a quatro notas, esses filhos da diáspora africana, em terras marajoaras improvisaram letras confeccionadas de seus relacionamentos cotidianos para compor melodias, cujo foco era, quase sempre, os feitos dos brancos, numa clara sutileza de resistência à condição humana imposta por seus senhores. Igualmente, longe dos olhares de seus feitores, indígenas e negros realizaram rituais, festas e celebrações coletivas, reacendendo o fogo das tradições em território da escravidão e da liberdade.

Finalmente, é preciso dizer que por mais que esses encontros e empréstimos culturais tenham sido silenciados, todos nós, quer nos identifiquemos como branco, indígena, negro, quer nos identifiquemos como europeu, judeu, árabe, americano, amazônica, pardo, caboclo, ribeirinho, ou qualquer outro adjetivo, para marcar o lugar social de onde falamos, nos remetemos a zonas de socialidade. Se habitamos na Amazônia, somos alinhavados em nossas cosmologias cotidianas pelos conhecimentos do mundo indígena e africano em profundas interconexões.

Todos nós, de modo indistinto, estamos com um pé na aldeia e outro na senzala ou no quilombo. Ou melhor, se os quilombos

e mocambos foram quase sempre afroindígenas, como é possível concluir a partir do denso levantamento documental realizado, especialmente, por Gomes, nossos corpos e mentes estão nesses espaços de liberdade, mesmo que vivamos em constante vigilância.

A compreensão desse processo, no entanto, não significa negar as tradicionais identidades culturais com as quais os habitantes da região operam para falar de si, de sua história e cultura, mas abrir brechas nos discursos essencialistas e guetizadores sobre identidade.⁵¹ E, ao mesmo tempo, destacar que muitos habitantes da região têm sua árvore genealógica erigida pelas matrizes africanas e indígenas, podendo assumir, entre suas muitas identidades, também a de **afroindígena**, já que se formaram culturalmente nos códigos **afroindígenas** que sustentam o tecido histórico-social da região. Acredito na existência de uma dicção **afroindígena**, assim como em performances, vocábulos, culinárias, estéticas, crenças, costumes e tradições que diferenciam a constituição de mulheres, homens e crianças amazônidas, quando se apresentam em ambientes intersticiais.⁵² Em síntese, a escolha por captar esses intercâmbios visa dar visibilidade a esses dois grupos sociais que sustentaram, com sua força, sabedorias e crenças, as fronteiras Amazônicas e, hoje, frente às políticas de desigualdade social implementadas e continuamente reafirmadas pelos grupos no poder, compõem mais de 40% da população pobre da região, batizada pelo IBGE de modo arbitrário como pardos.⁵³

REFERÊNCIAS

AGUIRRE, S. La Prelatura de Marajó (Brasil). In: **Institutum Historicum Augustinianorum Recollectorum**. v.XV, Roma, 1992.

ARAÚJO, A. N.; CUNHA, L. C. C.; SARRAF-PACHECO, A. Face a Face -

⁵¹ Gilroy, O Atlântico negro, 2003.

⁵² Sarraf-Pacheco, Os Estudos Culturais em outras margens, 2012.

⁵³ Diferentes estudiosos têm procurado romper com as buscas pelo “essencialismo” quando se discute processos identitários em comunidades humanas. Essas identidades são hoje mescladas, compósitas, fundidas no corpoa-corpode infinitos contatos e relações socioculturais. Entre estes estudiosos, ainda que em outro contexto, Cf. Gilroy, O Atlântico negro, 2004; e Hall, Da diáspora, 2003.

Contatos Afroindígenas na Amazônia: cultura, identidade e hibridismo na etnia Tembé Tenetehara - Alto Rio Guama-PA. In: ROCHA, H. S. C. (Org.). **Visibilizando o invisível**. Belém(PA): IFPA, 2013, pp. 72-100.

ARRUTI, J. M. A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. In: **Mana**, Rio de Janeiro, v.3, n.2, 1997, pp. 7-38.

ARRUTI, J. M. Agenciamentos políticos da ‘mistura’: identificação étnica e segmentação negro-indígena entre os Pankararu e os Xocó. **Estudos Afro-Asiáticos** (UCAM. Impresso), Rio de Janeiro, v.23, n.2, 2001, pp. 211-395.

BAENA, A. L. M. **Compêndio das eras da Província do Pará**. Belém: Ed. UFPA, 1969. (Coleção Amazônica – Série José Veríssimo).

BAENA, A. L. M. **Ensaio corográfico sobre a Província do Pará**. v.30, Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004.

BAENA, A. L. M. **Ensayo Corographico sobre a Província do Pará**. Belém: Typ. de Santos & Menor, 1839, pp. 353-372.

BASTIDE, R. **As Américas negras**. São Paulo: EDUSP, 1974 [1967].

BEZERRA NETO, J. M. **Escravidão negra no Grão-Pará** (sécs. XVII-XIX). Belém: Paka-Tatu, 2001.

BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

BOYER, V. O pajé e o caboclo: de homem a entidade. **Mana**, n. 5, v. 1, 1999, pp. 29-56.

CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Tradução Heloísa Pezza Cintrão e Ana Regina Lessa. 3. ed., São Paulo: EDUSP, 2001.

DANIEL, J. **Tesouro descoberto no máximo rio Amazonas**. v.1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2004.

FUNES, E. “**Nasci nas matas, nunca tive senhor**”. História e memória dos mocambos do Baixo Amazonas. São Paulo: USP, 1995. (Tese de Doutorado em História Social).

GANDON, T. A. O índio e o negro: uma relação legendária. **Afro-Ásia**, Salvador, n.19/20, 1997, pp. 135-164.

GILROY, P. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. Tradução Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos AfroAsiáticos, 2004.

GOLDMAN, M. A relação afroindígena. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n.23, 2014, pp. 213-222.

GOMES, F. S. **A hidra e os pântanos**: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (Séculos XVII-XIX). São Paulo: Ed. UNESP; Ed. Polis, 2005.

HALL, S. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Organização de Liv Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

HALL, S. Identidade cultural e diáspora. **Comunicação & Cultura**, n.1, primavera-verão, 2006, pp. 21-35.

HOGGART, R. **As utilizações da cultura**. Aspectos da vida cultural da classe trabalhadora. Lisboa: Ed. Presença, v.1 e 2, 1973.

LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas. Tradução Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2005.

LIMA, A. R. R. **Terra de Revolta**. Belém: IOEPA, 2014.

LIMA-AYRES, D. A construção histórica da categoria caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural. **Novos Cadernos NAEA**, v. 2, n. 2, UFPA, 1999, pp. 5-32.

LUSTOSA, D. A. A. **No estuário amazônico** – “À Margem da Visita Pastoral”. Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1976.

MADRI, T. C. La Prelacia de Marajó cumplió cincuenta años. In: **Boletín de la Provincia de Santo Tomás de Villanueva da Ordem dos Agostinianos Recoletos**. Ano LIX, n.494, enero-febrero de 1979.

MARCOCCI, G. Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada – Teorias e modelos de discriminação no império português. **Revista Tempo**, v.20, 2010, pp. 41-70.

MARIN, R. E. A. **Du travail esclave au travail libre**: Le Pará (Bresil) sous le regime colonial et sous l’Empire (XVII e XIX e siecles). Paris: Ecole de Hautes Etudes em Sciences Sociales, 1985.

MARIN, R. E. A.; CASTRO, E. M. R. **Negros do Trombetas**: guardiões das matas e rios. 2. ed., Belém: CEJUP/ UFPA-NAEA, 1998.

MARTIN-BARBERO, J. **Dos meios às mediações**: Comunicação, cultura e hegemonia. 2. ed., Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

MIGNOLO, W. D. **Histórias locais/projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento limítar. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

- MOURA, G. S. **Melgaço por dentro (1770-1976)**. Melgaço, 1976. (Datilografado).
- NEGRO, A. L.; SILVA, S. (Orgs.). **E. P. Thompson** – As peculiaridades dos ingleses e outros artigos. Campinas: Editora UNICAMP, 2001.
- PEREIRA, M. N. Negros escravos na Amazônia. In: **Anais do X Congresso Brasileiro de Geografia**, v.3, 1944; Rio de Janeiro: IBGE, 1952, pp. 153-185.
- PINHEIRO, L. B. S. P. **Visões da Cabanagem**: uma revolta popular e suas representações na historiografia. Manaus: Editora Valer, 2001.
- PINTO, B. C. M. Escravidão, fuga e a memória de quilombos na região do Tocantins-Pará. **Projeto História (PUCSP)**, São Paulo, v. 22, 2000, pp. 333-342.
- PRATT, M. L. **Os olhos do Império**: relatos de viagem e transculturação. Tradução de Jézio Hernani Bonfim Gutierrez. Bauru: EDUSC, 1999.
- RICCI, M. Do sentido aos significados da Cabanagem: percursos historiográficos. **Anais do Arquivo Público do Pará**, Belém, v.4, t.1, 2001, pp. 241-274.
- RODRIGUES, C. I. Caboclos na Amazônia: identidade na diferença. **Novo Caderno NAEA**, v.9, n.1, jun. 2006, pp. 119-130.
- SALLES, V. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. 3.ed. rev. ampl. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005.
- SANTOS, B. S. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. 6. ed., São Paulo: Cortez, 2001.
- SARLO, B. **Paisagens Imaginárias**: intelectuais, arte e meio de comunicação. Tradução de Rúbia Prates e Sérgio Molina. São Paulo: EDUSP, 1997.
- SARRAF-PACHECO, A. **À margem dos Marajós**: cotidiano, memórias e imagens da “Cidade-Floresta” Melgaço. Belém: Paka-Tatu, 2006.
- SARRAF-PACHECO, A. **À Margem dos Marajós**: memórias em fronteiras na nascente “cidade-floresta” Melgaço-PA. São Paulo: PUC-SP, 2004. (Dissertação de Mestrado em História Social).
- SARRAF-PACHECO, A. Cosmologias afroindígenas na Amazônia marajoara. **Projeto História**, São Paulo, n.44, 2012, pp. 197-226.
- SARRAF-PACHECO, A. **En el corazón de la Amazonía**: identidades, saberes e religiosidades no regime das águas marajoaras. São Paulo: PUS-SP, 2009. (Tese de Doutorado em História Social).
- SARRAF-PACHECO, A. Os Estudos Culturais em outras margens: identidades afroindígenas em ‘zonas de contato’ amazônicas. **Fênix (UFU. Online)**, v.9, 2012, pp. 01-19.

SARRAF-PACHECO, A.; SILVA, J. L. S. Representações e interculturalidades em patrimônios marajoara. **Museologia e Patrimônio** (UNIRIO), Rio de Janeiro, v.8, n.1, 2015, pp. 93-118.

SCHWARTZ, S. B. Tapanhuns, negros da terra e curibocas: causas comuns e confrontos entre negros e indígenas. **Afro-Ásia**, n.29/30, 2003, pp. 13-40.

SILVA FILHO, F.A. O. **Um estranho no espelho**: construção e reprodução do imaginário sobre o caboclo na Amazônia, envolvendo a dicotomia entre bárbaros e civilizados. Belém (PA): UFPA, 2011. (Tese de Doutorado em Ciências Sociais).

SILVA, G. M.; LEÃO, L. T. S. O paradoxo da mistura: identidades, desigualdades e percepção de discriminação entre brasileiros pardos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.27, n.80, 2012, pp. 117-133.

SILVA, J. P.; SARRAF-PACHECO, A. Tupinambá, indígena ou afroindígena? Identidades, poderes e cosmologias no Marajó das Florestas. **Anais do X Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana**: Fronteras e Interculturalidad, Cali-Colômbia: Ed. da Universidad del Valle, 2012, pp. 78-90.

SILVA, J. S. **Cartografia de afetos na encantaria**: narrativas de mestres da Amazônia Bragantina. Belém (PA): UFPA, 2014. (Tese de Doutorado em Antropologia).

SILVA, J. S.; SARRAF-PACHECO, A. Oralidades em tempos de possessões afroindígenas. **História Oral** (Rio de Janeiro), v.15, 2012, pp. 167-192.

SOARES, Eliane C. L. **Roceiros e vaqueiros na ilha grande de Joanes no período colonial**. Dissertação (Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento) – Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-graduação em Planejamento do Desenvolvimento, Belém, 2002.

SOARES, Fr. J. S. C. J. In: **Boletim de la Província de Santo Tomas de Villanueva da Ordem dos Agostinianos Recoletos**. Ano XXV, n.282, Setembro/1946.

TEIXEIRA, J. F. O Arquipélago de Marajó. In: **Anais do X Congresso Brasileiro de Geografia**. Rio de Janeiro, 7 a 16 de setembro de 1944, v.VIII. Rio de Janeiro: Serviço Gráfico do IBGE, 1952, pp. 713-807.

THOMSON, A. Reconstituo a memória: questões sobre a relação entre a história oral e as memórias. **Projeto História**, São Paulo, n.14, fev. 1997, pp. 51-71.

TUPIASSU, A. **A palavra divina na surdez do rio Babel** – com cartas e papéis do Pe.Vieira. Belém: EDUFPA, 2008.

VANZOLINI, M. Daquilo que não se sabe bem o que é: a indeterminação

como poder nos mundos afroindígenas. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n.23, 2014, pp. 271-285.

VERGOLINO-HENRY, A.; FIGUEIREDO, A. N. **A Presença africana na Amazônia colonial**: uma notícia histórica. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.

WALLACE, A. R. **Viagens pelos rios Amazonas e Negro**. Tradução de Eugênio Amado. Apresentação de Mário Guimarães Ferri. Belo Horizonte/São Paulo: Ed. Itatiaia / Edusp, 1979.

WILLIAMS, R. **Marxismo e literatura**. Tradução de Waltensir Dutra, Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1979.

AGENOR SARRAF PACHECO

Doutor em História Social (PUC-SP, 2009)
Professor da Universidade Federal do Pará
Instituto de Ciências da Arte

AMAZONIALISMO

A produção de neologismos tem a ver com a dinâmica da língua viva, consistindo na formulação de “nova” palavra para designar ou conceituar algo. Não duvidamos que amazonialismo tenha sido ou venha sendo utilizado por outros pesquisadores e estudiosos, mas o sentido com o qual temos empregado esse termo está ligado aos processos de leituras críticas de uma ampla produção de textos, obras e imagens de diferentes áreas do conhecimento, cujos temas/objetos têm como foco a “Amazônia” ou a “Pan-Amazônia”. A primeira vez que o empregamos ainda não tínhamos mantido contado com as obras de Edward Said, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Enrique Dussel ou Derval Muniz, mas suas leituras nos ajudaram a conformar esse conceito, atribuindo-lhe um específico sentido para o debate crítico com certa produção historiográfica que toma “Amazônia” como centro da análise, contextualização, ambientação, leitura, interpretação.

Inicialmente, chamamos a atenção para um trecho do relatório de Charles-Marie de La Condamine (formado em Ciências Físicas e Naturais), que, na primeira metade do século XVIII (1735-1745), fez parte da expedição da Real Academia de Ciências de Paris ao “novo mundo. Essa expedição Viagem, dirigida por Louis Godin (matemático), com essa expedição e sua significativa equipe de pesquisadores, iniciou-se a era das viagens de exploração científicas pelo continente americano. Um de seus desafios era investigar a forma exata da terra, em continuidade ao que havia sido iniciado por Isaac Newton, no século anterior, ao afirmar que a terra é achatada nos pólos. Nessa época, a geodésica (que estuda as medidas terrestres), imprescindível para o avanço da cartografia, tinha obtido significativos progressos e exerceu grande contribuição para as pesquisas da expedição. Além de Godin, a equipe de pesquisadores era formada por Pierre Bourguer (astrônomo), Joseph de Jussieu (naturalista e médico), Couplet (geógrafo auxiliar), Hugot (relojoeiro), Verguin (engenheiro), Morainville (técnico), Godin de Odonnais (técnico), Seniergues (cirurgião) e La Condamine.

Durante o percurso da expedição, em certa altura da viagem, La Condamine e Bourguer se separaram do restante da comitiva e seguiram por diferentes rotas para a região do “grande rio”. Foi nesse contexto que La Condamine manteve contato com a borracha, fazendo a seguinte observação em suas memórias sobre o caoutchouc:

enviei à Academia, em 1736, por intermédio do falecido Sr. du Fay, pouco tempo após minha chegada a Quito, alguns rolos de uma massa escura e resinosa, conhecida nessa cidade com o nome de borracha (cahuchuc, segundo a ortografia espanhola). É o nome que dão a esse material os índios da província de Mainas, entre os quais é muito conhecido e usado para fazer diversos trabalhos.¹

Os trechos da descrição da viagem de La Condamine, acima citados, podem ser encontrados na magnífica seleção de textos, introdução e notas feitas pela professora Hélène Minguet à edição bra-

¹ La Condamine, Viagem pelo Amazonas, 1992, p. 11.

sileira do relatório desse viajante, uma parceria da Editora Nova Fronteira e Edusp, lançada no ano de 1992. Em todo o caso, nosso interesse aqui não é em relatar a viagem de La Condamine e seu contato com o látex da seringueira cujas sementes, 50 anos mais tarde, seriam contrabandeadas para Londres, por um botânico inglês. Nosso interesse é no seguinte trecho do relato que apresentou à Academia de Ciências de Paris, em 28 de abril de 1745, que, na tradução para a língua portuguesa foi intitulado “Breve relatório de uma viagem pelo interior da América Meridional, desde a costa do mar do Sul até as costas do Brasil e da Guiana, descendo o rio das Amazonas”:

Tomei a determinação de escolher uma rota quase ignorada, na certeza de que ninguém me invejaria; era a do rio das Amazonas, que atravessa todo o continente da América Meridional, do ocidente ao oriente, e que passa, com razão, por ser o maior rio do mundo. Propunha-me tornar essa viagem útil, levantando um mapa desse rio e recolhendo observações de todo tipo que teria oportunidade de fazer numa região tão pouco conhecida (...). Costuma-se acreditar que o primeiro europeu a reconhecer o rio das Amazonas foi Francisco de Orellana. Ele embarcou em 1539, bem perto de Quito, no rio Coca, que mais abaixo toma o nome de Napo; deste, caiu num outro maior e, deixando-se levar sem outro guia a não ser a corrente, chegou ao cabo do Norte, na costa da Guiana, após uma navegação de 1.800 léguas, segundo sua estimativa. O mesmo Orellana pereceu dez anos depois [entre 1545 a 1549], com três navios que lhe haviam sido confiados na Espanha, sem ter podido encontrar a verdadeira foz de seu rio. O encontro que diz ter tido, ao descê-lo, com algumas mulheres armadas, contra as quais um cacique indígena o aconselhara a se acautelar, fez com que o chamasse rio das Amazonas. Alguns lhe deram o nome de Orellana; mas, antes de Orellana, ele já se chamava Marañón, nome de um outro capitão espanhol. Os geógrafos que fizeram do Amazonas e do Ma-

rañón dois rios diferentes – enganados, como Laet, pela autoridade de Garcilaso e de Herrera – provavelmente ignoravam não só que os mais antigos autores espanhóis originais chamam de Marañón, desde 1513, aquele rio de que falamos, mas também que o próprio Orellana diz em seu relatório que encontrou as amazonas ao descer o Marañón, o que não pode ser contestado. Com efeito, esse nome lhe foi sempre atribuído até hoje, há mais de dois séculos, entre os espanhóis, em todo o seu curso e desde a sua nascente, no alto Peru. Entretanto, os portugueses, estabelecidos desde 1616, no Pará, cidade episcopal situada na foz mais oriental desse rio, só o conheciam lá com o nome de rio das Amazonas, e mais acima com o nome de Solimões, tendo transferido o nome de Marañón, ou Maranhão, em seu idioma, para uma cidade e uma província inteira, ou capitania, vizinha à do Pará. Usarei indiferentemente os nomes Marañón ou rio das Amazonas.²

Consideramos interessante destacar esse trecho para confrontá-lo com o trecho de outra narrativa. Desta feita, extraída de Euclides da Cunha, em Relatório Oficial sobre o rio Purus, encaminhado ao Barão do Rio Branco, referente sua viagem ao Purus, em 1905, no qual apresenta uma ampla análise das localizações geográficas de rios das “últimas fronteiras amazônicas” e, particularmente, do rio Purus, contestando formulações que considerava um retrocesso, pois apesar do “extraordinário trabalho” de William Chandless, produzidos entre os anos 1862-66, nos mapas e cartas geográficas que ainda circulavam no início do século XX, com as delimitações/demarcações/definições dos rios da região, o que prevalecia eram “maravilhosas fantasias de cronistas e cartógrafos que se sucederam de Cristóvão d’Acuña [1639] a Guillaume de Lisle [primeiro geógrafo da Academia de Ciências de Paris – 1703]”. Segundo Da Cunha, um conjunto de

fabricantes de mapas que jamais colocaram os pés na

² La Condamine, Viagem pelo Amazonas, 1992, pp. 35-36.

região ou, em suas palavras, se “afoitaram” pelo Purus, empreenderam todo um trabalho de “falseamento”, a partir do qual “embaralhavam-se novas linhas, apagavam-se outras, retorcia-se caprichosamente o leito principal, esticava-se seu traçado até 12° ou mais, revolviam-se afluentes de uma para outra margem, alteravam-se nomes, trancavam-se embocaduras...”³

Com as devidas reservas, posto que sempre devemos interrogar nossas fontes e colocá-las sob o crivo de constante problematização, podemos imaginar o quanto nossas narrativas de pertencimento a identidades nacionais, regionais, locais estão impregnadas dessas fantasias criadas por sujeitos de diferentes espaços/tempos, impondo suas invenções como nossos referenciais de marcos fundadores, tecendo nossas noções acerca de uma palavra (Amazônia), que não encontra referente no “mundo real” de nossas existências.

Amazonialismo: inventando Amazônia e suas identidades

O amazonialismo é um conjunto de “conhecimentos” ou narrativas que inventa, descreve, classifica, cataloga, analisa de forma supostamente objetiva e mesmo científica a “Amazônia”, produzindo-a como um lugar no mundo da expansão dos impérios e do imperialismo: uma “Amazônia” ou a “Amazônia”, grafada pela escrita de distintos viajantes desde o advento da “modernidade”, esse significante que, no dizer de Stuart Hall, é “extremamente escorregadio” e deve sempre ser “utilizado com todas as aspas possíveis”.⁴ Tal conjunto de narrativas, amplamente difundido, repetido e cristalizado produziu subjetividades, apagando ou eliminado violentamente as línguas, memórias, culturas e histórias outras, no processo histórico em que foi instituindo a “região amazônica” – entre os séculos XVI e o XIX –, inventando e catalogando seus povos, rios, fauna e flora, fabricando identidades e fronteiras “amazônicas” e “não-amazônicas”, fabricando e introjetando narrativas de diferentes sujeitos (pessoas físicas e jurídicas) que partem da ideia ou da palavra/conceito Amazônia como um todo homogêneo, referên-

³ Cunha, Um paraíso perdido, 1986, pp. 149-150.

⁴ Hall, A modernidade e os seus outros, 2009.

cia de lugar, identidade, vivência ou existência de incontáveis seres humanos e não-humanos, naturais e não naturais.

Um conjunto de narrativas formulado – desde epistemologias coloniais – sobre as gentes, culturas, línguas, sociedades, valores, crenças, fazeres ou práticas culturais em distintos territórios, produzindo espacialidades e temporalidades para designar uma macro-região (um conjunto de universos) que convencionamos re-significar com a terminologia “Amazônias”, acompanhando as proposições de Carlos Walter Porto Gonçalves.⁵

O amazonialismo parte da definição prévia ou julgamento prévio do que se convencionou com a expressão/grafia “Amazônia”, com todo o conjunto de imagens e metáforas que consignaram as formas/suportes de sua invenção. O significante “Amazônia” é parte da própria invenção do termo. Trata-se, a rigor, de um significante marcado pela impossibilidade de ter um referente no mundo real, entendendo como mundo real tudo aquilo que está entre o chão de barro sobre o qual homens e mulheres colocam seus pés e vivenciam suas experiências seculares e o céu que está – no alto – sobre suas cabeças.⁶ Um significante focado na designação de uma região do mundo que toma como dado em si, como se ali existisse desde sempre, pré-existindo às narrativas históricas que lhe teceram/tecem os fios dos sentidos ou os difundem na condição de “coisa da natureza”, um “dado natural”. Um todo abstrato, “Amazônia”, idealizado como objeto das faces do próprio discurso que lhe inventa e naturaliza, conferindo um paradoxal sentido lógico a habitar as mentes dos que vivem fora e dentro dessa invenção, funcionando como uma das marcas mais profundas da colonialidade do poder e do saber.⁷

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,

⁵ Cf. Porto-Gonçalves, Amazônia, Amazônias, 2005.

⁶ Arendt, A condição humana, 1991.

⁷ Quijano, Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina, 2005.

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. Predomina aí toda uma lógica que preside a fratura global entre norte e sul, reduzindo tudo o que diz respeito a este último à dimensão do invisível na “linha abissal” que separa o “moderno” do “não-moderno”, o “civilizado” do “não civilizado” o “existente” do “não-existente”.⁸

Apesar de difundida/adotada/pensada acriticamente como um “dado em si”, devemos ressaltar, a “Amazônia” não estava ali, desde sempre, como obra da natureza. Nessa direção, mas não sem desconfiança, é possível acompanhar a tradicional linha historiográfica que classifica os chamados primeiros contatos de uma humanidade da palavra escrita e todo o seu conjunto de símbolos e ícones com um rio que foi sendo narrado com diferentes vocábulos e significantes, desde fins do século XV: Santa Maria de la Mar Dulce, Mar Dulce, Grande Río, Rio de Orellana, Mar dos brasileiros, Rio Icamíabas, Rio das Amazonas, Rio de La Canela, Rio Mar, Mar de Águas Doces, Rio Pará, Maranhão, São Francisco, Ucayali, Solimões, Amazonas. observamos que, em específicos contextos históricos e atendendo aos projetos/visões e comprometimentos de seus tempos, mulheres e homens foram nomeando e definindo os “contornos reais” do que compreendiam ser ou queriam que fosse o “grande rio” com um conjunto de significantes que não brotou das águas, nem das terras e florestas ou das estações chuvosas, mas da secular experiência daqueles que o nomearam, narraram, classificaram, enfim, daqueles que lhe grafaram e concederam a existência e, com ela, sua essência indivisa, selvagem, aquática, longínqua e vazia: a própria “Amazônia”.

Os viajantes de diferentes nacionalidades, inclusive os bra-

⁸ Santos, Para além do pensamento abissal, 2007.

sileiros, “descobriram” e nomearam não a “região Amazônica”, mas os rios e florestas, os seres humanos e não-humanos, as línguas e as culturas dos universos que seriam condensados no signo “Amazônia”. Em torno dessas “descobertas”, nos termos grafados pela narrativa do progresso/desenvolvimento e da evolução da história da expansão ocidental para aquilo que era desconhecido – e, por isso, inexistente – aos europeus e seus descendentes no “velho mundo” – e, a partir de 1500, no “novo mundo” – foram sendo produzidas imagens, metáforas e tratados científicos sobre “sociedade” e “natureza” que concorreram para a “invenção da Amazônia” enquanto região homogênea. Imagens repetidas e atualizadas no perpassar das missões religiosas, dos aventureiros em busca de riquezas e poder, dos cientistas e naturalistas viajantes, dos administradores coloniais, dos cobradores de impostos, colonos, comerciantes, militares, escritores e outros sujeitos em processos históricos de produção da moldura do enquadramento da Amazônia misteriosa, edênica, maravilhosa, impiedosa, selvagem, mítica, distante, desértica, vazia, entre outras. A floresta e o rio – e depois as cidades – sendo sonhadas pelas cartografias da conquista, cartografias das fantasias de tempos, espaços e seres de papel; tempos, espaços e seres narrados sob contingências históricas marcadas pelo caos, pela violência e pela dor.

Em analogia à significativa interpretação de Albuquerque Júnior sobre a invenção da região Nordeste do Brasil, é possível dizer que, no caso da “Amazônia”, a partir de distintas fabulações e narrativas ganhou forma a “tecelagem de um novo tecido espacial” produzindo significados, sentidos, sensações de lugares comuns nas mentes e consciências individuais e coletivas, lapidando inventividades no brotar de uma região conformada pela hiléia enquanto prática histórica de certa humanidade, posto que os “recortes geográficos, as regiões são fatos humanos, são pedaços de história, magma de enfrentamentos que se cristalizaram, são ilusórios ancoradouros da luta social que um dia veio à tona sobre este território”.⁹

⁹ Albuquerque Jr., A invenção do Nordeste e outras artes, 2009, p. 79.

O amazonialismo se reveste de expressões/conceitos que lhe conferem sentido e dão sustentação no universo de palavras, imagens e gestos significantes, parafraseando Bakhtin/Volochínov, constituindo o alimento que dá forma e existência às consciências individuais/coletivas.¹⁰ Dentre tais expressões/conceitos é possível destacar: vazio, deserto, silêncio, distante, selvagem, sertão, bárbaro, inculto, indolente, sensual, violento, isolado, intrafegável, chuvoso, incivilizado, atrasado, lento, parado, monótono, irreal, fantástico, insalubre, infernal, entre outros, instituídos de modo aparentemente paradoxal aos seus “opostos”: paraíso, maravilhoso, belo, salubre, eldorado, pulmão do mundo, celeiro do Brasil, sustentável.

Dentre essas palavras/conceitos destacamos a noção de “vazio”, que se constituiu como um dos mais poderosos mitos de justificativa para toda a sorte de violências físicas e simbólicas no processo de expansão da economia, política, religiosidade, organização social, das artes e línguas europeias para essa parte dos mundos não-europeus. Mundos esses visualizados/tratados como vazios, mas não de mulheres e homens, e sim de humanidades e culturas, de capacidade de pensar e raciocinar, no dizer de Nelson Maldonado-Torres.¹¹

A questão central, assim como nos apresenta no bojo deste ensaio, não é o que afirmaram os viajantes espanhóis, portugueses, franceses, ingleses, austríacos, entre outros, sobre o “novo mundo” que se encontrava no limite das linhas imaginárias e abissais dos “sagrados” tratados internacionais, nem muito menos as imagens/metáforas que antecederam e propiciaram a invenção da Amazônia como região no contexto do século XIX. Em nossa opinião, a questão central, para a qual devemos chamar atenção é para o que disseram alguns dos primeiros intérpretes brasileiros sobre essa região, notadamente, no início do século XX, como forma de pontuar as conexões íntimas entre a lógica da narrativa da nação, do mercado e da história do capitalismo com a narrativa hegemônica que define as culturas e as gentes do lugar

¹⁰ Bakhtin/Volochínov, *Marxismo e filosofia da linguagem*, 2014.

¹¹ Maldonado-Torres, *A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento*, 2008.

Amazônia, tomado espacial e temporalmente como um todo homogêneo, no contexto de sua “integração” ao território e, fundamentalmente, à narrativa da nacionalidade brasileira.

No âmago dos escritos dos primeiros “intérpretes” brasileiros sobre a “Amazônia”, orientando a tecelagem da espacialidade/temporalidade amazônica, reina soberana a ideia do vazio. Ela salta da “literatura de viagem”, “naturalizando-se” na retórica republicana de “integração” e “modernização” sempre pautadas por modelos de intervenção que contam com o amparo de empresas nacionais e internacionais, ávidas pela exploração/mercantilização da natureza, pela mão-de-obra barata e por novos mercados consumidores. Nisso se assentou e tem se assentado as políticas de “desenvolvimento regional” e suas miríades mais recentes: “desenvolvimento sustentável”, “economia verde”, “Redução de Emissões Decorrentes do Desmatamento e da Degradação Florestal (mercado de carbono)”.

Classificado como um dos primeiros intérpretes da Amazônia, Euclides da Cunha traduz suas “impressões gerais” diante do Amazonas e da “terra sem história” na qual se encontrava pela primeira vez, destacando a presença de uma “monotonia inaturável” a abreviar o olhar do observador “nos sem-fins daqueles horizontes vazios e indefinidos como o dos mares”.¹² O autor de “Os sertões” não estava sozinho na observação do “vazio” e sua voz ecoava outras vozes, não por acaso, as vozes dos “homens de ciência” que o precederam e, plantados na “calha principal do vale grande rio”, reduziram a região – que inventavam com suas narrativas de viagem – a um lugar vazio, primitivo e solitário. La Condamine, Humboldt, Alexandre Ferreira, Hartt, Wallace, Edwards, Fritz, Spix, Martius, o casal Agassiz, Bates, Chandless, entre outros, articularam sua imaginação e na base de “indução fantasiosas” e “verdades hiperbólicas”, passaram sob suas penas aqueles “rincões solitários” nos quais a “civilização em viagem”, enfrentava a luta renhida de “regular as culturas” “polir as gentes”, “aformosear a terra”.¹³

¹² Cunha, *À margem da história*, 1967, p. 11.

¹³ *Ibidem*, p. 13.

O significativo “vazio” desliza suave, estetizado, imbricado às imagens de “águas malditas, onde fervilham os piuns sugadores, os carapanãs emissários das febres, e se espalmam, derivando à feição da correnteza insensível, os mururés boiantes, de flôres violáceas recordando as grinaldas tristonhas dos enterros”.¹⁴ O amazonialismo de Euclides da Cunha, com toda a sua carga de ambiguidades, reordena as dimensões físicas, psicológicas e ambientais da condição do “ser amazônico”, inventado pela razão do mercado que produziu o seringal, o seringueiro e o seringalista como se brotassem da própria floresta, em sua condição de natureza. Esse “ser amazônico”, obsessivamente analisado pelo olhar euclidiano – republicano e letrado – é o seringueiro, um “homúnculo” hermeticamente fechado pela ontologia eurocêntrica de seu intérprete: repetitivo, rude, ignorante, ambicioso, solitário, eterno condenado, vítima, obtuso, uma identidade imersa na “monotonia tristonha de uma existência invariável e quieta”.¹⁵

Em Euclides da Cunha, nos deslocamentos e tessituras de sertão e sertanejo, o deserto, a solidão, a preguiça mental, o atrofiamento, a incapacidade, a barbárie, o selvagem, o atraso, a prisão, o abandono, o misticismo – e todas as suas circunstanciais antinomias – são sinônimos desse vazio e não apenas na condição de palavras “neutras”, mas na condição de signos culturais que estruturam aquilo que em Bakhtin/Volochínov é definido como “unidade da consciência verbalmente constituída”.¹⁶ São signos poderosos, repetidos e atualizados insistentemente a partir da fala de pessoas/instituições de ciência, de poder e de fé, tecendo “realidades” ou “verdades verdadeiras”, sentidos, significados que devem ser tomados de maneira cristalizada, como se não brotassem das práticas culturais, como se não fossem historicamente determinados. Nesse diapasão, devemos insistir a “Amazônia” não é parte da floresta – que foi nomeada amazônica – e nem do rio – que foi nomeado Amazonas –, mas de um longo processo histórico

¹⁴ Cunha, *À margem da história*, 1967, p. 55.

¹⁵ *Ibidem*, p. 74.

¹⁶ Bakhtin/Volochínov, *Marxismo e filosofia da linguagem*, 2014, p. 38.

no qual as diferentes culturas e humanidades existentes nos territórios que a conformam ou que para ele foram deslocadas, reconstruindo-se em muitas misturas, foram nomeadas como “carentes de racionalidade”, culturas e humanidades, portanto, habitantes de “comunidades de destino” em um mundo triste, solitário, desértico, incompleto, distante, selvagem, um mundo vazio de “criatividade intelectual e de valores espirituais”, nas palavras pinçadas por Maldonado-Torres em seu diálogo com James Blaut.¹⁷

Parte substancial da produção acadêmica de colegas de universidades ditas amazônicas e muitas das obras historiográficas e literárias que circulam em torno de “temas amazônicos”, compartilham da noção de que a “Amazônia” foi descoberta como parte da expansão colonial no “mundo moderno”, que descobriu a América e o Brasil como componente mesmo de explicação da própria “modernidade” que ora é tomada como uma periodização histórica, ora como sinônimo de desenvolvimento tecnológico, progresso, civilização. A fragilidade metodológica, espécie de “pecado original”, desse tipo de percepção é a existência de um “óbvio” que deixa de ser interrogado e, nesse caso, tal óbvio é a Amazônia e, se quisermos aprofundar a questão, é a América – que depois foi latinizada por outro conjunto de imagens e palavras – e o Brasil, ou seja, um conjunto de significantes problemáticos porque instauram/instituem espacialidades regionais, continentais, nacionais como partes da própria natureza.

Interrogar/problematizar esses óbvios, como nos sugeriu Albuquerque Júnior, passou a ser uma exigência de todos aqueles que se propõem a pensá-los e a produzir outro tipo de tradução, interpretação ou leitura com as coisas e as pessoas de seu tempo, distanciando-se, no dizer de Michel Foucault, da simplificada relação entre coisas e palavras, significantes e seus referentes, significantes e significados nos moldes herdados da episteme ocidental.

Nessa direção, interessa-nos destacar que a força da nar-

¹⁷ Maldonado-Torres, A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento, 2008, p. 85.

rativa e a inquietante reflexão produzida pelo autor de “A invenção do Nordeste e outras artes”, pontuando sistematicamente todo um “arquivo de imagens e enunciados, um estoque de ‘verdades’” que conferiram visibilidade e dizibilidade àquela região em pleno século XX,¹⁸ servem de inspiração para a problematização dos óbvios que transitam, em atmosfera de neutralidade, diante de nossos olhos e dialogarmos com as narrativas que não somente passaram a representar realidades amazônicas – e, se quisermos, americanas ou brasileiras –, mas a produzir tais realidades como objetos mesmo dos discursos que as inventaram.

Enfatizando a preocupação de não adotar “os discursos como documentos de uma verdade sobre a região, mas como monumentos de sua construção”, em diálogo com as ferramentas foucaultianas e com as leituras de Celina Albino, Nísia Werneck e Margareth Rago, Albuquerque Júnior destaca que, em nenhum momento,

as fronteiras e territórios regionais podem se situar num plano a-histórico, porque são criações eminentemente históricas e esta dimensão histórica é multiforme, dependendo de que perspectiva de espaço se coloca em foco, se visualizando como espaço econômico, político, jurídico ou cultural, ou seja, o espaço regional é produto de uma rede de relações entre agentes que se reproduzem e agem com dimensões espaciais diferentes. Além disso, devemos tomar as relações espaciais como relações políticas e os discursos sobre o espaço como o discurso da política dos espaços, resgatando para a política e para a história, o que nos aparece como natural, como nossas fronteiras espaciais, nossas regiões. O espaço não preexiste a uma sociedade que o encarna. É através das práticas que estes recortes permanecem ou mudam de identidade, que dão lugar à diferença; é nelas que as totalidades se fracionam, que as partes não se mostram desde sempre comprometidas com o todo, sendo este

¹⁸ Albuquerque Jr., A invenção do Nordeste e outras artes, 2009.

todo uma invenção a partir destes fragmentos, no qual o heterogêneo e o descontínuo aparecem como homogêneo e contínuo, em que o espaço é um quadro definido por algumas pinceladas.¹⁹

Acompanhando as reflexões de Albuquerque Júnior, não podemos deixar de enfatizar que, sob a lente do vazio, os intérpretes/inventores da Amazônia – com seu espaço/tempo único e homogêneo – perderam de vista que os rios não são meros atributos da natureza, a “governar” as vidas, mas referenciais da existência guiadas pelas práticas culturais de mulheres e homens de territórios não somente desconhecidos, mas inalcançáveis pelos abstratos códigos linguísticos eurocêntricos. Os rios são práticas culturais, não meros adjetivos, são correntes fluviais e habitats de muitos seres – humanos e não-humanos, visíveis e invisíveis –, são elos de interligação, conexão, trânsitos de distintas culturas, línguas, bens simbólico/culturais. Nas Amazônias dos rios nomeados como Purus, Juruá, Madeira e seus inúmeros tributários, mulheres, crianças e homens transitaram/transitam por essas correntes desde muito antes do aparecimento dos primeiros registros, preocupados em nomear as coisas, os lugares, as pessoas e todo o mundo natural. Nomear para se apropriar, para tomar posse em nome de reis, rainhas, imperadores e impérios. Nomear e rotular, descrever, catalogar, hierarquizar e inscrever em seus corpos as marcas de uma história linear e sem significados com sua existência real, uma história apartada de tempos e espaços das histórias e trajetórias próprias de indivíduos e coletividades em específicos intercâmbios com a natureza e outros seres.²⁰

As correntes marinhas conectam os continentes e os homens, com suas mercadorias e suas palavras, ou seja, produzem percursos gerais, globais ou mundiais.²¹ As correntes fluviais, por seus cursos, conectam microcosmos, experiências locais, práticas e trocas culturais

¹⁹ Albuquerque Jr., *A invenção do Nordeste e outras artes*, 2009, p. 35.

²⁰ Cf. Albuquerque, *Leituras de Stuart Hall em cenários amazônicos*, 2016.

²¹ Linebaugh, *Todas as montanhas atlânticas estremeçeram*, 1983.

específicas conectando-se com outras específicas e outras que formam uma rede de intercâmbios rizomáticos.²² Os rios, os paranãs, os igarapés, os furos, os lagos seguem em sua marcha corrente em direção ao oceano, mas se entrecruzando de múltiplas formas possibilitam a todos nós, se assim o quisermos, antevermos o contato e a mistura, o encontro que conflita e harmoniza, coloca as diferenças frente a frente e produz as indiferenças e ainda outras diferenças e alteridades possíveis, síntese de encontros/desencontros.²³

Palavras de encerramento

Procurando concluir, destacamos algumas palavras de dois distintos viajantes: Charles-Marie de La Condamine e Henry Walter Bates. Deste último, as palavras, respectivamente, presentes no início e no final de seu relato de viagem, publicado no Brasil, no ano de 1979, com o título “Um naturalista no rio Amazonas”.

Embarquei em Liverpool no dia 26 de abril de 1848 num pequeno navio mercante, em companhia do Sr. Wallace, e depois de uma rápida viagem desde o Canal da Irlanda até o equador chegamos no dia 26 de maio a Salinas. Trata-se de uma escala obrigatória para todas as embarcações que se destinam ao Pará, sendo o único porto que dá acesso à vasta região banhada pelo Rio Amazonas. Salinas é um pequeno povoado que teve sua origem numa missão jesuítica e fica situado alguns quilômetros a leste do Rio Pará. Nosso navio lançou âncoras em alto mar, a uma distância de nove quilômetros da costa, pois a pouca profundidade da água na foz do grande rio não permitiu uma aproximação maior. Em seguida foi hasteado o sinal convencional pedindo um piloto. Foi com um profundo interesse que meu companheiro e eu – ambos ávidos para apreciar as belezas de um país tropical – contemplamos a terra onde pelo menos eu iria passar onze dos melhores anos de minha vida. Na direção do leste as

²² Glissant, *Introdução a uma poética da diversidade*, 2005.

²³ Cf. Albuquerque, *Leituras de Stuart Hall em cenários amazônicos*, 2016.

terras nada apresentavam de notável, mostrando-se apenas levemente onduladas, com dunas de areia e árvores esparsas; para o oeste, porém, podíamos ver com a ajuda da luneta do capitão, e estendendo na direção da embocadura do rio, uma longa linha de vegetação elevando-se praticamente da água, formada por uma densa massa de altas árvores, que se iam repartindo em grupos e finalmente se transformavam em árvores isoladas à medida que se perdiam na distância. Nessa direção ficavam os limites da grande floresta primitiva, característica da região, que contém tantas maravilhas em seu seio e cobre a superfície do país numa extensão de três mil quilômetros, a partir daquele ponto até o sopé dos Andes.²⁴

2 de junho de 1859 – Finalmente, no dia dois de junho, deixei o Pará, provavelmente para sempre, embarcando num navio marcante americano, o “Frederick Demming”, com destino a Nova York, por ser essa a rota mais rápida para alcançar a Inglaterra. Minhas extensas coleções particulares foram divididas em três volumosos pacotes, que foram despachados em três navios diferentes, a fim de evitar o risco de uma perda total. Ao entardecer do dia três de junho, contemplei pela última vez a majestosa floresta à qual eu tanto me afeiçoara e a cuja exploração havia dedicado tantos anos. As horas mais tristes que guardei na lembrança foram as que passei na noite seguinte, quando o piloto, depois de nos guiar através dos baixios, nos levou até um ponto onde já não se avistava mais terra, embora ainda estivéssemos dentro do estuário do rio; ali ancoramos, à espera de vento, e foi então que senti que se havia rompido o último laço que me prendia àquela terra da qual eu levava tantas e tão agradáveis recordações (...). Agora, porém, depois de três anos de um renovado contato com a Inglaterra, verifico como é incomparavelmente superior a vida civilizada, em que as emoções, os gostos e o intelecto encontram onde nutrir-se fartamente, quando comparada com a esterili-

²⁴ Bates, Um naturalista no rio Amazonas, 1979, p. 11.

dade espiritual de uma existência semi-selvagem, ainda que vivida no Jardim do Éden...²⁵

Um século antes da passagem de Bates pela “Amazônia”, La Condamine escreveria:

Seriam necessários, então, para dar uma ideia exata dos americanos, quase tantas descrições quantas nações existem entre eles; entretanto, assim como todas as nações da Europa, embora diferentes entre si em línguas, hábitos e costumes, não deixariam de ter algo em comum aos olhos de um asiático que os examinasse com atenção, assim também todos os indígenas americanos de diferentes regiões que tive oportunidade de ver no decorrer da minha viagem pareceram-me ter certos traços comuns de semelhanças; e (a menos por algumas nuances que passam despercebidas a um viajante que só vê as coisas de passagem) pensei reconhecer em todos uma mesma base de caráter.

A insensibilidade constitui a base desse caráter. Deixo em aberto a decisão de horá-la com o nome de apatia, ou aviltá-la com o nome de estupidez. Nasce provavelmente do número reduzido de suas ideias, que não se estende além de suas necessidades. Glutões até a voracidade, quando têm com que satisfazer-se; sóbrios quando a necessidade a isso os obriga, até prescindir de tudo, sem parecer desejar nada; pusilânimes e poltrões ao extremo, se a embriaguez não os transporta; inimigos do trabalho, indiferentes a todo motivo de glória, honra ou reconhecimento; unicamente ocupados do objeto presente e sempre determinados por ele; sem inquietude com relação ao futuro; incapazes de previdência e de reflexão; entregando-se, quando nada os constrange, a uma alegria pueril, que manifestam com saltos e imoderadas explosões de riso, sem objetivo e sem propósito – passam a vida sem pensar e envelhecem sem sair da infância, da qual conservam todos os defeitos (...). Como

²⁵ Bates, Um naturalista no rio Amazonas, 1979, pp. 298-299.

os indígenas das missões e os selvagens que gozam de liberdade são no mínimo tão limitados, para não dizer tão estúpidos, quanto os outros, não podemos ver sem humilhação o quanto o homem abandonado à simples natureza, privado de educação e de sociedade, pouco difere do animal.²⁶

Bates e La Condamine são protagonistas das primeiras incursões em direção a definir um conceito ou noção de “região amazônica”: suas plantas e animais, seu clima e (in)salubridade, suas riquezas, seus homens e mulheres, seu universo incivilizado. As palavras desses viajantes estão no cerne da principal narrativa constituidora/instituidora no processo de con-formação e invenção da “região amazônica” ante os olhos externos e internos ao mundo americano, também em invenção. São palavras fundadoras de sentidos que foram sendo incorporados, difundidos e cristalizados ou “naturalizados” ao longo dos tempos. São palavras/conceitos fundadoras do amazonialismo.

Euclides da Cunha nos rende um belo exemplo do quanto a visão desses viajantes encontrou eco em nossos homens de letras e de ciências, que os traduziu e interpretou para as academias, escolas, igrejas, sindicatos, meios de comunicação, teatro, história, cinema, literatura, etc. Nessa direção, torna-se interessante recuperarmos discussões sobre o “Judas-Ahsverus” que,

publicado originalmente no livro póstumo “À margem da história”, apresenta a narrativa (interpretação) de um espantinho tecido pelas mãos de “seringueiros do Alto-Purus” para ser malhado no sábado de Aleluia. Esculpido à “imagem de seu demiurgo”, o homem da existência “monótona, obscura, dolorosa”, que habita o “chão de barro” dos territórios engravidados de vida de uma certa Amazônia acreana, o Judas Ahsverus, de Euclides da Cunha, é um ser fantástico, fruto de um olhar que, por sobre os “sertões” amazônicos, projeta leituras de outros “sertões”.

²⁶ La Condamine, Viagem pelo Amazonas, 1992, pp. 54-55.

Brotando de uma estética fortemente marcada pela influência do romantismo e por uma perspectiva secular operando com noções de ruína e progresso, a prosa de Euclides da Cunha engendra nos olhos – e na imaginação – dos leitores palavras carregadas de significados impactantes, transitando entre as fronteiras das “realidades” e das ficções de seu autor. Nessa escrita “vingadora”, Euclides transfigura o corpo do seringueiro, tomado ele próprio como imagem e reflexo de seu espantelho: sua “existência imóvel”, seus repetidos “dias de penúrias”, suas “tristezas” e “pesares” intermináveis, suas “fatalidades” e “desditas”, sua “figura desengonçada e sinistra” metamorfoseia-se no grotesco e fantasmagórico Judas que esculpi, entalhando-lhe meticulosamente cada traço de sua auto-imagem.

Sem economizar na formulação de alegorias, em rudes/belas imagens do monstruoso que se torna homem ou do homem que cria o monstro à sua imagem e semelhança, Euclides da Cunha projeta sua imaginação como imaginação daquele homem, segundo ele, à margem da escrita e do moderno, portanto da história da nação e das redensões republicanas. Nessa imaginação da imaginação (de viajantes naturalistas que o antecederam) uma figura demoníaca e errante desce o rio Purus, de buíva, feito os homens e mulheres de tal lugar, “fantasmas vagabundos” penetrando imensos “recintos de águas mortas”. Nessas águas, também elas fantasmagóricas (se seguirmos a linha de pensamento do autor do inacabado “Paraíso perdido”), ou seja, é parte de uma natureza que, embora “inconclusa” ou em formação – no sentido darwiniano – é capaz de determinar uma “seleção telúrica” das mulheres e homens que para aí se dirigem, “vítimas de sua própria ambição e fraquezas”.

Em “Judas Ahsverus” o corpo – singularizado – dos seringueiros do alto Purus se metamorfoseia, “empalado no centro do terreiro”, em um objeto de tala, palha e

rotas vestimentas. Metamorfose essa que, poderíamos dizer fazendo nossas as considerações de Maria Cristina Batalha ao analisar características de certo modelo de narrativa fantástica, “desterritorializa” a própria existência humana desses trabalhadores, coisificando-os. Nessa direção o corpo “coisa”, produzido pela arrebatadora escrita de Euclides da Cunha, orienta nosso olhar não para a realidade material/simbólica de uma “insólita” comunidade amazônica, mas para os compromissos políticos e ideológicos assumidos pelo autor em suas condições de existência.²⁷

Na mesma direção, chamamos a atenção para algumas questões presentes em análise sobre história e historiografia do Acre, na qual tecemos algumas considerações sobre a escrita da história e com as quais gostaríamos de encerrar este ensaio:

Michel de Certeau, em seu significativo livro “A escrita da história”, chama a nossa atenção para o fato de que na escrita da “conquista” dos mundos americanos, o historicismo triunfalista e, acrescentamos, todas as vertentes historiográficas ancoradas na ideia de “progresso na história” tendo como único referencial a expansão da história e do “desenvolvimento” de certa Europa, nada mais fizeram que imprimir uma “colonização do corpo pelo discurso do poder”. A escrita da história, insiste Certeau, não pode ser reduzida a uma mera “reconstituição cronológica”, como querem alguns, quedando-se na ficção de uma linearidade temporal.

(...)

Escrever a história implica em retomar o passado e transformá-lo, “profanar” sua sacralidade, desconstruir seus altares, restituir a humanidade aos seus “santos” ou “heróis”. Nesse processo, também histórico e marcado pelas tensões de nosso tempo, poderemos ouvir vozes silenciadas ou dadas como inaudíveis, dialogar com

²⁷ Albuquerque, Leituras de Stuart Hall em cenários amazônicos, 2016, pp. 154-156.

projetos que ficaram nas margens ou “derrotados” pelas “maiorias” em delírio, captar “mensagens que resistem ao olhar” (Darnton, 1989, pp. 7-9).

Em inspiradoras considerações sobre memória e escrita da história, Olgária Mattos pontua que “a qualquer momento podemos nos voltar sobre o passado e recontá-lo” (Mattos, 1992, p. 152), descortinando caminhos para o constante exercício de reflexão na tarefa do historiador. Nesse exercício, que é político, por excelência, ganha espaço a necessidade de se fazer a crítica da ideia de progresso na história. Uma crítica que tem como pressuposto a crítica da ideia de “sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo” (Benjamin, 1993, p. 229). É Preciso fazer explodir o continuum da história. Parar o tempo, como fazem aqueles que se colocam contra a ordem uniformizadora do progresso. Como fizeram tantas vezes os trabalhadores seringueiros e as populações indígenas em cruciais e impressionantes momentos de nossa história recente: pararam a marcha do “progresso”, do mercado e da “modernização”.

As fontes de pesquisa, assim como os conceitos, são movimentos históricos, como nos apontou Raymond Williams. Expressam relações sociais e de poder, tensões, conflitos. São produzidas em contextos históricos determinados. Histórica é sua produção, históricos seus são seus sentidos, significados e formas de significação. Os documentos escritos, as falas, as imagens, as palavras, os discursos, os silêncios não podem ser tomados como dados em si, “coisas inocentes”, “naturais”, objetivas, expressão de verdades instituídas ou instituidoras do absoluto de um passado intocável, imexível.

Nessa direção, problematizar os óbvios, alterar a “ordem natural” de uma escrita da história na Amazônia acreana que apagou a multiplicidade cultural, linguística, ambiental, étnica e social dessa região é algo que ganha a conotação de desafio. Alterar e produzir outros sentidos

para expressões cunhadas pela grafia, pelas fronteiras de sua política e geopolítica, pelos projetos e intervenções que inventaram e projetaram as culturas e as naturezas desse(s) lugar(es) para o mundo do mercado e dos interesses de uma ideia de ocidente, também, inventada e exportada para os mundos europeus e não-europeus como universal: caminho único, perspectiva linear, evolucionista. Esse debate é com as mulheres e homens desse mundo, seus escritos, ideias, pensamentos, crenças.²⁸

Enfim, acreditamos que nosso grande dilema, nesses tempos de reflexão e diálogos interculturais e proposições decoloniais é abrir um combate contra nossos próprios referenciais e visões de mundo, transformando as metáforas que governam nossos olhares, no dizer de Hall, compreendendo que a vida em sociedades e as práticas culturais nos mundos amazônicos datam de pelo menos 10 mil anos. Isto quer dizer que os espaços/tempos de nossas escritas da história precisam atentar para a muito longa duração,²⁹ posto que, em meio à sua crise existencial, Walter Bates teve que reconhecer aquilo que poucos de nós têm dado atenção, isto é, a compreensão de que “sem um prático local, não se desce à terra”.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. **A invenção do Nordeste e outras artes**. 4. ed., São Paulo: Cortez Editora, 2009.
- ALBUQUERQUE, G. R. História e historiografia do Acre: notas sobre os silêncios e a lógica do progresso. In: **Tropos: Comunicação, sociedade e cultura**. Revista eletrônica. Rio Branco (AC): Edufac, v.1, n.4, 2015, pp. 1-19. Disponível em <https://goo.gl/D4ZVWW>.
- ALBUQUERQUE, G. R. Leituras de Stuart Hall em cenários amazônicos. In: **Projeto História – Dossiê Stuart Hall**. v.56. PUC-SP, 2016, pp. 149-184. Disponível em <https://goo.gl/aOlgrN>.
- ARENDT, H. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 5. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

²⁸ Albuquerque, História e historiografia do Acre, 2015, pp. 1-3.

²⁹ Ki-Zerbo, História da África negra, 1972.

- BAKHTIN, M.; VOLOCHINOV, V. N. **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. Tradução de Michel Lahud e Iara Frateschi Vieira. 16. ed., São Paulo: Hucitec, 2014.
- BATES, H.W. **Um naturalista no rio Amazonas**. tradução de Regina Régis Junqueira. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1979.
- BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 5. Ed., São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.
- CERTEAU, M. **A escrita da história**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.
- CUNHA, E. **À margem da história**. Lisboa: Editora Lello Brasileira, 1967.
- CUNHA, E. **Um paraíso perdido**: ensaios, estudos e pronunciamentos sobre a Amazônia. Organizado por Leandro Tocantins. Rio de Janeiro: José Olympio Editora; Rio Branco (AC): Fundação de Desenvolvimento de Recursos Humanos, as Cultura e do Desporto do governo do Estado do Acre, 1986.
- DARNTON, R. **Boemia literária e revolução**: o submundo das letras no Antigo Regime. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- GLISSANT, E. **Introdução a uma poética da diversidade**. Tradução de Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.
- GONDIM, N. **A invenção da Amazônia**. São Paulo: Marco Zero, 1994.
- HALL, S. A modernidade e os seus outros: três “momentos” na história das artes da diáspora negra do pós-guerra, 2009. Disponível em <http://goo.gl/zBi6rq>.
- HALL, S. **Da diáspora**: identidade e mediações culturais. Tradução de Adelaine La Guardia e outros. Belo Horizonte: Editora da UFMH, 2003.
- KI-ZERBO, J. **História da África Negra**. v.1, Lisboa: Publicações Europa-América, 1978.
- LA CONDAMINE, C. M. **Viagem pelo Amazonas**. 1735-1745. Tradução de Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Edusp, 1992.
- LINEBAUGH, P. **Todas as montanhas atlânticas estremeceram**. In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH, n.6, pp.7-46, set. 1983.
- MALDONADO-TORRES, N. “A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade”. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, Março de 2008, pp. 71-114. Disponível em <https://goo.gl/Q5G1kP>.

MATTOS, O. “Memória e história em Walter Benjamin”, In: SECRETARIA MUNICIPAL DE CULTURA – DEPARTAMENTO DE PATRIMÔNIO HISTÓRICO. **O direito à memória**: patrimônio histórico e cidadania. São Paulo: – DPH, 1992, pp. 152.

PORTO GONÇALVES, C. W. **Amazônia, Amazônias**. São Paulo: Editora Contexto, 2001.

QUIJANO, A. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro de 2005, pp. 107-130. Disponível em <http://goo.gl/r1PL47>.

SANTOS, B. S. **Para além do pensamento abissal**: das linhas globais a uma ecologia de saberes, 2007. Disponível em <http://goo.gl/HwY2zS>.

WILLIAMS, R. **Marxismo e literatura**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

GERSON RODRIGUES DE ALBUQUERQUE

Doutor em História Social (PUC-SP, 2001)

Professor da Universidade Federal do Acre

Centro de Educação, Letras e Artes

ATRASO

Os lugares subalternos e periféricos são comumente representados como negação dos valores positivos percebidos como qualidades fundamentais e normativas do centro. A Amazônia, que pode ser descrita como “espaço colonial do Brasil”,¹ não é exceção a esta norma, sendo tradicionalmente apresentada “como lugar da negação da nacionalidade, lócus do incivilizado, da barbárie e do atraso em contraposição ao litoral”.²

Os próprios sistemas dominantes de significação produzem essa negação. Mesmo quando os significados mudam, mudam as

¹ Castro, Seria a Amazônia uma colônia do Brasil? 2014, p. 171.

² Pacheco e Pereira, O sertão e a Amazônia, 2012.

representações. Assim, a título de exemplo, a Amazônia é percebida a partir de uma “visão paradisíaca criada pela magia dos mitos da região e sobre a região” e ao mesmo tempo de uma “violência cotidiana gestada pela permanente exploração da natureza e desencadeada pelos preconceitos em relação a ambos – homem e natureza”.³ Essa “dicotomia limitadora inferno verde/paraíso tropical”,⁴ constantemente, define e delimita os termos do discurso, sendo usadas como instrumentos intercambiáveis de dominação. O que não parece mudar, no contexto da “modernidade global”, constantemente definida por significantes como “progresso”, “inovação” ou “rapidez” é exatamente a representação da região enquanto um lugar atrasado, no qual a dinâmica do “progresso” ainda não chegou.

Este tipo de representação é um instrumento de dominação cultural que justifica incursões violentas de uma “modernidade” que se manifesta cada vez em formas diferentes, desde os deslocamentos e escravização de trabalhadores, com o armamento dos mesmos para exterminar povos indígenas – sob a égide da indústria extrativista da borracha a partir do século XIX – até o desmatamento extensivo para permitir a criação de gado a partir da década de 1970.⁵ Mais recentemente, a imposição do “discurso da sustentabilidade”,⁶ associado à criminalização das práticas tradicionais de comunidades inteiras⁷ passou a ser “desenvolvido pela ideologia hegemônica com a finalidade de manter o *status quo* necessário ao modelo neoliberal de desenvolvimento”.⁸

O conceito de atraso vira também reservatório de desculpas para o apoio e a justificativa de grandes projetos, vendidos como portadores de desenvolvimento social e econômico. Assim, na década

³ Loureiro, Amazônia, 2002.

⁴ Mendes e Queirós, Do inferno ao paraíso, 2014, p. 44.

⁵ Fearnside, Desmatamento na Amazônia brasileira, 2005, p. 114.

⁶ Costa Lima, O discurso da sustentabilidade e suas implicações para a educação, 2003; Giannella, O discurso da sustentabilidade, 2007.

⁷ Amâncio, Economia verde criminaliza extrativistas, 2012.

⁸ Giannella, O discurso da sustentabilidade, 2007, p. 7.

de 1970, a construção da Rodovia Transamazônica foi justificada como ação portadora de progresso face ao atraso atávico e intolerável da região. O documentário *A Transamazônica*, realizado pela Agência Nacional, em 1970, exemplifica bem este discurso:

O atraso da Amazônia e do Nordeste repercute negativamente no resto do Brasil. Por isso, o presidente Médici asseverou: “Ou cresceremos juntos todos os brasileiros, ou nós retardaremos indefinidamente para crescer. E como a segunda alternativa não é admissível, o Programa de Integração Nacional terá de ser, como decidimos que será, um instrumento a serviço do progresso de todo o Brasil”.⁹

No filme, essas palavras são pronunciadas por uma voz em *off*, contraponteadas por uma rápida sequência de imagens de árvores que caem. As palavras e as imagens são acompanhadas pela música *Le bœuf sur le toit (O boi no telhado)*, de Darius Milhaud, uma composição que reúne modernismo e folclore nacional brasileiro,¹⁰ ressaltando o fato de que o discurso do progresso é entrelaçado, nas palavras da voz em *off*, com a questão da urgência nacional. A invisibilidade da pessoa que pronuncia as palavras sugere uma superioridade do discurso proferido face às questões e as possíveis prioridades do lugar onde se intervém, uma superioridade que é acentuada por meio das contínuas citações das declarações de Médici, inclusive o destacamento da necessidade improrrogável de acabar com o atraso. A rapidez em que as cenas de árvores derrubadas se subseguem resume e glorifica a violência com que as incursões do progresso são encaradas com a eliminação do atraso. O discurso do progresso se manifesta como *laissez-passer* do aniquilamento.

Apesar da distância cronológica e da modificação considerável do regime político no Brasil, esse discurso se apresenta quase inalterado no momento de justificar projetos mais recentes, como, por

⁹ Agência Nacional, *A Transamazônica*, 1970.

¹⁰ Noronha, Darius Milhaud e o Brasil, 2010.

exemplo, a Usina Hidrelétrica Belo Monte, cujos impactos incluem a alagação de 516 km² de área no Pará ocidental, a destruição de vários municípios e o prejuízo à vida de muitas comunidades locais.¹¹ Por meio das declarações de um dos seus altos funcionários, a Norte Energia, consórcio que dirige a construção da hidrelétrica, assim defendia o projeto na época do início das obras:

A Usina Hidrelétrica Belo Monte, cujas obras se iniciam neste momento no rio Xingu, no Pará, é um exemplo contundente da possibilidade de se ter energia oriunda de aproveitamentos hidráulicos e, ao mesmo tempo, estabelecer garantias aos direitos sociais e respeito ao meio ambiente. [...] É verdade que Belo Monte, que será a maior usina 100% brasileira, mudará a condição de desenvolvimento da região. Nem poderia ser de forma diversa, pois se trata da maior obra atualmente em construção no Brasil [...]. Mas, é também a alternativa mais econômica, eficiente e de alta confiabilidade para aumentar a oferta de energia elétrica e ajudar no esforço de desenvolvimento, pois energia representa indústrias, empregos, saúde, escolas, cultura e, sobretudo, maior conforto e bem-estar para todos os brasileiros. O projeto de Belo Monte prevê uma série de ações para reduzir o impacto da obra e para transformar a usina em um fator de desenvolvimento econômico e social para a região do Xingu. Com tais ações, a população de Altamira e dos dez municípios na área do entorno da usina poderão experimentar, no curto prazo, uma elevação da qualidade de vida que, em condições normais, levaria décadas para ser alcançada.¹²

O discurso do progresso no Brasil democrático parece ter uma continuidade surpreendente com aquele do regime militar, pelo menos em relação à exploração da região Norte. Em respeito ao documentário da Agência Nacional, o texto da Norte Energia mantém a

¹¹ Fonseca, A construção de grandes barragens no Brasil, na China e na Índia, 2013, pp. 13-16.

¹² Corrêa, Belo Monte, 2011.

mesma atenção ao destacamento do interesse comum nacional (“para todos os brasileiros”),¹³ também como da necessidade inevitável do projeto (“nem poderia ser de forma diversa”).¹⁴ O que muda é a introdução perversa de um discurso de sustentabilidade que indica a usina como garantidora do “respeito ao meio ambiente”, não obstante os impactos maciços da obra. Todos estes elementos se reúnem novamente em defesa da rapidez e do “curto prazo” no qual os moradores da região experimentarão “uma elevação da qualidade de vida que, em condições normais, levaria décadas para ser alcançada”.¹⁵ Aqui o atraso aparece novamente como condição natural ou “pecado original” dos amazônidas que, para a Norte Energia, necessitam da inundação total das terras onde moram (um verdadeiro “dilúvio universal”) para serem redimidos.¹⁶

Frente a essa violência discursiva é possível propor uma interpretação alternativa e emancipatória do conceito de atraso: em outras palavras, o rótulo de lugar atrasado pode passar para uma apropriação e uma subversão política, em que a lentidão associada ao atraso não é incapacidade de manter o ritmo da modernidade, mas não-conformidade, antagonica, obstinada e militante com esse ritmo. A lentidão pode virar dimensão ontológica e epistemológica, verdadeira “epistemologia dos oprimidos”,¹⁷ que se contrapõe ao pensamento hegemônico global. Essa dimensão epistemológica é, conforme o que o filósofo italiano Franco Cassano chama de “pensamento meridiano”, a recuperação do papel de sujeito do pensamento, operada pela periferia global que Cassano identifica por meio do significante “sul” (mas que, no caso específico da Amazônia, coincide com o norte do Brasil e do continente Sul-Americano). A lentidão é autêntico instrumento de insubordinação à rapidez normativa do pensamento hegemônico global:

¹³ Corrêa, Belo Monte, 2011.

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Id.*

¹⁶ Aqui o uso de analogias bíblicas dialoga com as similitudes usadas por Franco Cassano, cujas leituras serão introduzidas mais adiante neste texto.

¹⁷ Siskind, *Cosmopolitan desires*, 2014, p. 79.

Os ritmos do sul, a sua lentidão [...] representam um escândalo só para os clérigos da nossa ordem social, para esses modernizadores fanáticos, calejados, (e bem-pagos), que viajam pelo mundo pregando o desenvolvimento como forma compulsória de salvação. A litania cansativa deles é chamada de pensamento, mas de verdade é um instrumento de produção, pouco mais do que um lubrificante.¹⁸

Essa insubordinação temporal ressoa com o conceito de “desobediência epistêmica” formulado por Walter Dignolo, como condição necessária da “opção descolonial”, ou seja, a não-aceitação e a subversão de categorias definidas por consciências ocidentais e impostas, no processo ininterrupto de dominação colonial e neocolonial, como parâmetros epistemológicos e ontológicos universais.¹⁹

Como forma de desobediência epistêmica, a lentidão é, por sua vez, instrumento de conquista da autodeterminação: “tempo [...] de quem não é possuído pelo tempo, mas é capaz de controlá-lo”, no dizer de Cassano, para quem, “sem a lentidão a democracia é provavelmente impossível (porque precisa de discussão, mas também de um desfrute comum)”.²⁰ Tendo em vista que o uso feito por Cassano do termo “democracia” é bem distante dos usos discursivos dominantes do mesmo termo, é possível associar a lentidão a uma proposta de reorganização criativa da sociedade em direção de uma distribuição autenticamente sustentável dos recursos.²¹

Várias páginas da recente história Amazônica parecem exemplificar a dialética violenta entre tentativas de incursão hegemônica da rapidez como função dum desenvolvimento econômico que não contempla a existência de outras dimensões temporais e epistêmicas, e

¹⁸ Cassano, *Southern thought*, 2001, p. 2. Tradução do inglês pelo autor.

¹⁹ Mignolo, *Desobediência epistêmica*, 2008; Mignolo, *Epistemic disobedience, independent thought and de-colonial freedom*, 2009.

²⁰ Cassano, *Southern thought*, 2001, p. 3.

²¹ Novamente, o uso deste termo aqui é bem distante das apropriações do mesmo, perpetradas para justificar agendas de dominação e exploração exclusiva dos recursos naturais.

propostas de (re)pensamento criativo das relações produtivas e sociais representadas pela lentidão.

Neste breve ensaio, a referência é a época dos empates realizados por trabalhadores e moradores da floresta, nas décadas de 1970 e 1980 no Acre, contra o desmatamento de áreas de floresta para a estabilização de áreas de pasto para a indústria agropecuária.²² O empate foi definido por Chico Mendes como uma forma “dos seringueiros se organizarem em mutirões e se deslocarem para os locais de desmatamento, se colocarem entre os peões e a floresta e desmobilizar seus acampamentos, dialogar com eles e forçá-los à retirada”.²³

A contraposição entre atividades extrativistas e exploração industrial encarna intrinsecamente o conflito entre concepções temporais extremamente diferentes, uma baseada sobre uma utilização lenta e prolongada dos recursos, e a outra vinculada à exploração imediata e à modificação rápida dos espaços a disposição.²⁴

Além disso, a forma de resistência excogitada ao fim de parar as atividades de desmatamento encena e reproduz esta mesma dialética, primariamente porque no empate os corpos dos ativistas se colocavam em frente de instrumentos caracterizados por uma capacidade fundamental de rapidez da ação, como tratores e motosserras.²⁵ O empate sintetiza a contraposição entre categorias epistêmicas e espaço/temporais opostas, uma baseada num desenvolvimento rápido e inflexível, radicado no negligenciar das vidas e histórias locais e só focado na perspectiva da exploração imediata do território; e a outra baseada na fruição cadenciada, pacienciosa com a floresta ou numa relação de intercâmbios com a natureza e seus seres não-humanos.²⁶ É im-

²² Antonacci, *Cultura, trabalho, meio ambiente*, 1994; Souza, *Os ‘empates’ como forma de resistência no modo de vida dos seringueiros da Amazônia Ocidental*, 2003.

²³ Mendes, *A luta dos Povos da Floresta*, 1990.

²⁴ Agradeço muito ao meu colega e amigo Jairo Souza pelas várias conversas que tivemos sobre este assunto. Foi ele que numa destas conversas associou este particular conflito histórico ao tempo.

²⁵ Pontes, *O movimento social dos povos da floresta amazônica*, 2012, p. 22; Silva, 2010, p. 37.

²⁶ Hoje em dia é frequentemente ressaltado como sejam estas mesmas práticas, paradoxalmente, a ser atacadas pelas instituições, com tentativas de criminalização das mesmas. Cf. Amâncio,

portante ressaltar que as lutas dos seringueiros foram, principalmente, “lutas pela sobrevivência”, antes de ter também “um caráter ecológico ambiental muito grande”: no antecipar a chegada dos discursos globais sobre a sustentabilidade, as lutas emanciparam preventivamente este conceito do dogma hegemônico do desenvolvimento.²⁷

Enfim, durante as lutas, o movimento dos seringueiros conseguiu pensar numa forma de fruição autenticamente alternativa da floresta, que evitasse a divisão do território em pequenas áreas de propriedade privada e, em última análise, impedisse a concentração gradual do território nas mãos dos grandes proprietários e dos bancos:

A gente tinha certeza que se a Amazônia fosse loteada para a colonização, o se a Amazônia fosse... Com nós fosse aceita a usucapião... Qualquer proposta que desse o título de propriedade ia ficar que era ciranda da comercialização da terra, o que a gente via já em alguns projetos de colonização. A pessoa dá o título da terra e logo o fazendeiro vem e compra, ou o banco se apropria porque dá a financia e põe a terra com penhora. Então, já vendo tudo isso, a gente diz: ‘Nós tem que criar uma figura jurídica que possa evitar o êxodo rural’. E a gente queria uma área, assim do tipo: garantir a sobrevivência do seringueiro, garantir que ele permaneça lá, mas que não seja destruída e que ele possa viver do usufruto.²⁸

Em outras palavras, “aos seringueiros não interessam e nem querem o título de propriedade”,²⁹ e isto os permite excogitar uma forma de repensar de modo criativo a instituição globalmente hegemônica da propriedade privada, como garantia de fruição coletiva e prolongada dos recursos do território, protegendo-o, ao mesmo tempo, da expropriação. Tal proposta, confluída na criação das Reservas Extrativistas, foi tão intrinsecamente revolucionária até resultar problemática, “porque num sistema capitalista, você introduzir uma proposta de não querer a

2012, Economia verde criminaliza extrativistas.

²⁷ Mendes, A luta dos Povos da Floresta, 1990.

²⁸ Osmarino Amâncio fala sobre os 25 anos do assassinato de Chico Mendes, 2013.

²⁹ Mendes, A luta dos Povos da Floresta, 1990.

propriedade privada... então isso era muito complicado. O Movimento era muito forte e teve esse poder de implementar”.³⁰

Aqui também é possível argumentar que a carga criativa da proposta dos seringueiros é instigada principalmente por uma específica concepção do tempo, que coloca a lentidão numa posição privilegiada em função da autodeterminação alimentar e econômica. Ao fim de esclarecer esse conceito, é necessário destacar que o tempo da propriedade privada na Amazônia acreana, por exemplo, inevitavelmente, sempre foi caracterizado pela “rapidez com que se efetuaram as transações: venda, compra, anexação de grandes propriedades, com as terras mudando de ‘donos da noite para o dia’”.³¹ Em vista dessa velocidade constitutiva do regime de intercâmbio comercial, a proposta dos seringueiros parece contemplar a criação de uma área espaço/temporal de “atraso permanente”, ou seja, de um enclave autenticamente autônomo que fique, prolongadamente, impermeável à penetração violenta e precipitada das imposições do mercado.

A proposta criativa do usufruto é implicitamente acompanhada por uma crítica bem lúcida do regime da propriedade privada, que também passa por uma concepção muito bem definida do tempo: a rapidez dos intercâmbios monetários transforma prontamente a propriedade privada, mesmo numa situação inicial de relativa redistribuição, em expropriação coletiva. A consequência previsível, numa dimensão epistêmica que anula a aceleração contínua é que a propriedade acabe coincidindo com a expropriação. A dimensão epistêmica da lentidão é, novamente, produtora de pensamentos alternativos e emancipatórios.

Para finalizar, é necessário reiterar que a exaltação da dimensão epistêmica da lentidão não implica a incapacidade de responder prontamente aos impulsos externos e às modificações sociais, culturais e ambientais, nem sugere uma concepção da Amazônia e, em geral, dos lugares periféricos da modernidade global, como lugares desprovidos

³⁰ Osmarino Amâncio fala sobre os 25 anos do assassinato de Chico Mendes, 2013.

³¹ Albuquerque, Cultura, trabalho e lutas sociais entre trabalhadores agro-extrativistas do rio Valparaíso na Amazônia acreana, 2004, p. 22.

de impulsos externos e modificações sociais, culturais e ambientais. A lentidão epistêmica não é (necessariamente) desejo de isolamento, nem rejeição às tecnologias que curtem as distâncias espaciais e/ou os tempos de acesso a outros lugares. A lentidão epistêmica é primariamente resistência criativa a intervenções predatórias e desestabilizadoras operadas sob a desculpa imperialista da necessidade de rapidez e progresso.

REFERÊNCIAS

AGÊNCIA NACIONAL. **A Transamazônica**, 1970. Disponível em <http://goo.gl/fclvk7>. Acesso em 14 de dezembro de 2015.

ALBUQUERQUE, G. R. Cultura, trabalho e lutas sociais entre trabalhadores agro-extrativistas do rio Valparaíso na Amazônia acreana. In **Revista NERA**, n.7, 2004, pp. 13-33.

AMÂNCIO, O. **Economia verde criminaliza extrativistas**. 8 de maio de 2012. Disponível em <http://goo.gl/WiqswF>. Acesso em 14 de dezembro de 2015.

AMÂNCIO, O. **Osmarino Amâncio fala sobre os 25 anos do assassinato de Chico Mendes**. 18 de dezembro de 2013. Disponível em <http://goo.gl/5z6rQ2>. Acesso em 14 de dezembro de 2015.

ANTONACCI, M.A. Cultura, trabalho, meio ambiente: estratégias de “empate” no Acre. In **Revista Brasileira de História**, n.14, 1994, pp. 247-267.

CASSANO, Franco. **Southern thought**. In *Thesis Eleven*, 67, 2001, pp. 1-10.

CASTRO, C. P. Seria a Amazônia uma colônia do Brasil? Ocidente interior, duplo vínculo e governança autônoma. In **Crítica e Sociedade: Revista de cultura política**, 4.2, 2014, pp. 168-192.

CHICO MENDES. A Luta dos Povos da Floresta (Palestra realizada em de junho de 1988 na USP). In **Terra Livre**, n.7, 1990, pp. 9-22.

CORRÊA, M. **Belo Monte: desenvolvimento hidrelétrico sustentável**. 17 de julho de 2011. Disponível em <https://goo.gl/L5FhC>. Acesso em 14 de dezembro de 2015

COSTA L. G. O discurso da sustentabilidade e suas implicações para a educação. In **Ambiente & Sociedade**, 6.2, 2003, pp. 99-119.

FEARNSIDE, P. M. Desmatamento na Amazônia brasileira: história, índices e conseqüências. In **Megadiversidade**, 1.1, 2005, pp. 113-123.

FONSECA, I. F. **A Construção de Grandes Barragens no Brasil, na**

China e na Índia: similitudes e peculiaridades dos processos de licenciamento ambiental em países emergentes. 2013.

GIANNELLA, L. **O discurso da sustentabilidade: contradições e intencionalidades.** Para Onde!? 3.1, 2009. Disponível em <https://goo.gl/4OlzpL>. Acesso em 14 de dezembro de 2015.

LOUREIRO, V. R. Amazônia: uma história de perdas e danos, um futuro a (re) construir. In **Estudos Avançados**, 16.45, 2002, pp. 107-121.

MENDES, F. M. M.; F. A. T. Q. Do inferno ao paraíso: narrativas sobre a Amazônia brasileira. In **Revista Igarapé**, n. 3, 2014, pp. 29-47.

MIGNOLO, W. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. In **Cadernos de Letras da UFF**, n. 34, 2008, pp. 287-324.

MIGNOLO, W. Epistemic disobedience, independent thought and de-colonial freedom. In **Theory, Culture & Society**, 26.7-8, 2009, pp. 1-23.

NORONHA, L. M. R. Darius Milhaud e o Brasil. In **Anais do I Simpósio Brasileiro de Pós-Graduandos em Música**. Rio de Janeiro, 2010, pp. 598-607. Disponível em <https://goo.gl/VQEQvu>. Acesso em 14 de dezembro de 2015.

PACHECO, A.; PEREIRA, R. M. O sertão e a Amazônia: de Oliveira Vianna a Foot Hardman. In **Anais do V Seminário Nacional de História da Historiografia: biografia & história intelectual**. Ed. Camila Aparecida Braga Oliveira, Helena Miranda Mollo e Virgínia Albuquerque de Castro Buarque. Ouro Preto: EdUFOP, 2011, pp. 1-11.

PONTES, B. M. S. O movimento social dos povos da floresta amazônica. In **Revista movimentos sociais e dinâmicas espaciais**, 1.1, 2012, pp. 9-31.

SISKIND, M. **Cosmopolitan desires: global modernity and world literature in Latin America**. Evanston: Northwestern University Press, 2014.

SOUZA, C. A. A. Os 'empates' como forma de resistência no modo de vida dos seringueiros da Amazônia Ocidental: a constituição social de um termo. In **Clio Histórica**, n. 18, 2003, pp. 37-52.

MARCELLO MESSINA

Doutor em Composição Musical (University of Leeds, 2013)

Bolsista PNPd e Professor Colaborador

Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e Identidade

Universidade Federal do Acre

CIDADE-FLORESTA

O conceito de **Cidade-Floresta** nasceu entre os anos de 2002 a 2004, quando cursava o mestrado no Programa de Pós-Graduação em História Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Naquele momento, pretendia investigar trajetórias de populações que, por diferentes razões, migraram de espaços rurais marajoaras, nas fronteiras com os municípios de Breves, Gurupá e Portel, para a antiga e decadente intendência municipal de São Miguel de Melgaço, no final da década de 1940, momento em que a chamada segunda fase da economia exportadora da borracha na Amazônia Oriental (1939-1949) entrava em declínio.

No afã de retomar seus antigos caminhos de roça e reconstruir laços de pertencimento, parentesco e sociabilidades deixadas quando migraram para seringais marajoaras, mulheres e homens, filhas e filhos de ribeiras de rios, florestas, várzeas e terras firmes, agenciados por cosmologias próprias de cruzamentos socioculturais, expressas em saberes, fazeres e acreditares pautados em vivas tradições orais¹ e no profundo vínculo com o modo de vida rural, ajudaram no renascimento do singular espaço urbano melgacense.

Entre teias de memórias escritas, orais e visuais reveladas em documentos legislativos, policiais, “entendimentos” estatísticos,² cadernos de memórias, documentários escritos, manchetes de jornais, narrativas de viajantes, depoimentos orais, fotografias oficiais e populares, foi possível compor a dissertação “A margem dos Marajós”,³ acompanhando, reconstituindo e cartografando o fazer-se de Melgaço como uma **Cidade-Floresta** nas bordas da Amazônia Marajoara.

A problemática que movimentou o processo de construção desse exercício de escrita foi a de entender como habitantes da

¹ Antonacci, Tradições de oralidade, escritura e iconografia na literatura de folhetos, 2001; Hampaté Bâ, A tradição viva, 2011.

² Borges, Pós-Antropologia, 2015, p. 349.

³ Sarraf-Pacheco, A margem dos Marajós, 2004.

mata tropical marajoara trilharam caminhos marcados por ires e vires em territórios da floresta e da cidade, (re)desenhando a cartografia de um antigo centro urbano, das últimas décadas do século XIX, imerso em tempos de memórias de prosperidade, abandono e reconstrução, nos períodos de 1930-61 e 1961/2004. Esses variados tempos exploraram da documentação histórica trabalhada em cruzamento com a teoria da História Social Inglesa, dos Estudos Culturais Britânico, Latino-Americano, Pós-Coloniais e da historiografia sobre cidade no Brasil e na Amazônia.

Dois aspectos que foram fundamentais para cunhar o conceito de **Cidade-Floresta**. O primeiro era que os censos populacionais destoavam das convenções nacionais para os referentes de urbano. De acordo com as informações do IBGE, Melgaço, após seu último processo de emancipação política, em 1961, apresentou os seguintes números populacionais nas décadas de 1960-70: população total: 6.223 pessoas distribuídas da seguinte forma: **urbana: 356**; Distrito de Areias: 1.408; e o restante da zona rural: 4.459. Na década de 1980, os números são: população total: 10.764 pessoas distribuídas em **urbana: 976**; Areias: 1.984 e restante da zona rural: 9.788. No Censo de 1991 os números para a população total são: 14.538 pessoas, distribuídas em **urbana: 1.892**; Distrito de Areias: 2.819. No Censo de 2000 a população total era de 21.064 pessoas, sendo **urbana: 3.180** e rural: 17.884. No Censo de 2010 a população total era de 24.808, sendo **urbana: 5.503** e rural: 19.305. Tais números da população urbana exigiam outros modos de ler o fazer-se da cidade em profundos diálogos e trocas com o rural. Motivado pelas singularidades históricas, geográficas, culturais e populacionais de Melgaço, veio o segundo aspecto, exigindo ver que a documentação escrita, oral, visual e a teoria da história e da cultura em análise focalizavam sempre para leituras cruzadas entre o oral e o escrito, a cidade e a floresta, o tradicional e o moderno.

Diante desse quadro, o escopo teórico das mediações culturais que orientou a leitura da realidade marajoara em estudo, lidou

com universos de contato, trocas e litígios. Por isso, optei por construir uma interpretação da cidade capaz de apreender e traduzir interstícios entre agentes dos pluriversos rural e urbano em interações. Assim, intercâmbios com estudos de Homi Bhabha tornaram-se necessários, especialmente, quando este autor assinala “que é teoricamente inovador e politicamente crucial a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais”.⁴ Nesse mesmo viés analítico, incentivando pensar encontros, empréstimos e confrontos de visões distintas de mundo, Stuart Hall faz refletir que: “as culturas, concebidas não como ‘formas de vida’, mas como ‘formas de luta’ constantemente se entrecruzam: as lutas culturais relevantes surgem nos pontos de intersecção”.⁵

A construção de uma determinada urbanidade na **Cidade-Floresta** Melgaço, entrelaçada pelos códigos da floresta e pela razão urbanocêntrica em disseminação, apropriação, conformação e reinvenção entre centro e periferia de bordas borradas, orientou-se na fundamental compreensão de cultura thompsoniana.

Mas uma cultura é também um conjunto de diferentes recursos, em que há sempre uma troca entre o escrito e o oral, o dominante e o subordinado, a aldeia e a metrópole; é uma arena de elementos conflitivos, que somente sob uma pressão imperiosa – por exemplo, o nacionalismo, a consciência de classe ou a ortodoxia religiosa predominante – assume a forma de um “sistema”. E na verdade o próprio termo “cultura”, como invocação confortável de um consenso, pode distrair nossa atenção das contradições sociais e culturais, das fraturas e oposições existentes dentro do conjunto.⁶

As pesquisas, então, conectaram-se a outras experiências de formação pessoal e acadêmica. Por isso é preciso socializar episó-

⁴ Bhabha, O local da cultura, 2003, p. 20.

⁵ Stuart Hall, Da diáspora, 2003, p. 260.

⁶ Thompson, Costumes em comum, 1998, p. 17.

dios dessas vivências: minha família migrou do espaço rural de Breves para a cidade de Melgaço, em 1983. Ao chegar ali, comecei a ouvir as pessoas falarem que nos tempos passados esse lugar já tinha sido uma cidade bastante “desenvolvida”, havia governado outros municípios e depois de certo tempo, perdeu sua condição e foi subordinada aos municípios de Breves, por 1 ano e 8 meses, e de Portel, por quase 30 anos, constituindo-se, na década de 1980, em uma cidade pequena, com pouco mais de 970 habitantes. Aos poucos fui absorvendo essas imagens, que se projetavam historicamente para representar uma cidade do passado, sem passado reconhecido e legitimado nas malhas de um específico Brasil urbano. Falar da história de Melgaço significava mergulhar em memórias dos tempos de prosperidade e de abandono que lá foram vividos.

Quinze anos depois daquela chegada, em 1998, encontrava-me pelas ruas da cidade, em busca de vestígios de seu passado, procurando apreendê-los, seja na pista de avião desativada, no remodelado altar da igreja da matriz, em referências de engenhos cobertos pela mata, no cemitério onde estão enterrados coronéis que governaram Melgaço durante o século XIX e nas primeiras décadas do XX, seja em resíduos de estradas de casas de farinha transformadas em ruas, ou documentos escritos, fotografias oficiais e populares e memórias de antigos moradores.⁷

Poucos documentos escritos foram encontrados, mas a cidade estava plena de lembranças, visões e representações variadas sobre seu passado. Fui reunindo memórias, histórias e versões de seus múltiplos e diferentes tempos idos e vindos, percebendo que muitos narradores, ao rememorem alguns acontecimentos, não os faziam tomando como referência suas experiências, mas situações vividas por outras pessoas que lhes haviam contado “casos” sobre Melgaço.⁸

Os tempos de prosperidade e abandono foram reelabo-

⁷ Sarraf-Pacheco, Lembranças de uma vida, 1999; À margem dos Marajós, 2004 [2006].

⁸ Pollak, Memória, esquecimento, silêncio, 1989; Memória e identidade social, 1992.

rados e experimentados de diferentes formas na cidade do presente. Percebia, então, que foi se constituindo em Melgaço, pelo viés da oralidade, uma espécie de comunidade de sentidos,⁹ traduzida nos círculos de conversas nas quais os moradores se encontravam para falar de lembranças pessoais e sociais, histórias de senhores de rios e matas, narradas pelas “artes da voz e do corpo”,¹⁰ possibilitando memórias de espaços de sociabilidade, solidariedade e união, conjugadas com conflitantes relações de disputas políticas e de valores, sinalizadas pela forte presença de uma religiosidade popular, observada de maneira marcante em narrativas, especialmente as que recuperavam o culto a São Miguel Arcanjo, padroeiro do município.¹¹

Enquanto caminhava pelas ruas da cidade, visitando espaços de memórias silenciadas ou mesmo esquecidas, encontrei-me com sinais de um passado que também vinha reconstruindo a partir de novas percepções a ele lançadas. Ao interagir com indeterminações de processos históricos que forjaram o urbano em Melgaço, comecei a olhar por outros ângulos para os modos de vida e de luta na boca da floresta tropical, no encontro de rios e mar em inusitadas relações cultura e natureza. Os agentes sociais com os quais passava a interagir compartilharam narrativas carregadas de dificuldades, interesses, expectativas, sonhos e necessidades.¹² Nesses enfrentamentos cotidianos, munidos de sua cultura material e simbólica desbravaram florestas, atravessaram rios e se transformaram em agentes construtores de uma urbanidade singular, cravada no arquipélago marajoara, no âmago da floresta amazônica, onde estavam criando/recrindo experiências socioculturais, econômicas e políticas relacionais e bastante específicas.

Os moradores mais antigos, ao percorrerem em suas memórias dimensões do que viveram na cidade do passado, colocaram em evidência campos de tensões empreendidas em torno da autonomia

⁹ Baczko, A imaginação social, 1985.

¹⁰ Viegas, Artes da voz e do corpo, 2015.

¹¹ Sarraf-Pacheco, “Cidade-Floresta” na cadência da festa, 2004.

¹² Thompson, A miséria da teoria, 1981.

e reconstrução do município. Essas memórias cindidas, a respeito de Melgaço, configuraram campos do imaginário social em construção.¹³ Entre as décadas de 1960 a 1980, pós o processo de emancipação política, datada do dia 30 de dezembro de 1961, a vida da cidade ainda estava plenamente regida pelos códigos do mundo rural. Os conflitos que balançavam o cotidiano do lugar exemplificam as preocupações que os moradores traziam, para ser resolvidas perante a justiça pública.¹⁴ Os livros de ocorrências existentes na Delegacia de Polícia, do período compreendido entre os anos 1960 a 2000, estão repletos de narrativas sobre roubos, furtos, desavenças, invasões de propriedades ou conflitos amorosos. A matriz desses conflitos é a vida na floresta marcando os escritos da cidade. Nos registros policiais de 1970, essa realidade ganha visibilidade:

O queixoso disse que morava no interior, mas tinha vindo para a cidade para dar condições para os estudos de seus filhos, mas ainda deixou suas plantações e alguns troços. Quando retornou para ver suas plantações e ver como estava o local, quando chegou lá este tinha sido invadido e o seu açail havia sido derrubado.

A queixa do migrante expressa uma vida continuamente em trânsito entre a floresta e a cidade e vice-versa. Sentimentos de vínculo e defesa do direito aos bens familiares existentes no espaço rural são práticas reveladoras do modo como mulheres e homens lutavam para garantir a existência de si e da família. Casos de invasão de propriedades, por exemplo, sempre foram frequentes, tanto na cidade quanto no interior do município.

Nas ocorrências policiais aparecem com muita frequência denúncias de “tapagem” de igarapé para a pesca do peixe, derrubada de madeira, extração das palmeiras de açaí e seus frutos, roubo de criações como pato, galinha, porco. Ações e reações que expressam entre-

¹³ Portelli, *Sonhos ucrônicos*, 1993; *O massacre de civitella Val de Chiana* (Toscana, 29 de junho de 1994), 1996.

¹⁴ Dias, *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*, 1995.

laçamentos floresta/cidade, rural/urbano na defesa de bens materiais e simbólicos, orientada por uma concepção de mundo comunitária, não fragmentada pela razão capitalista, mas de respeito aos bens alheios, sustentada na lógica do direito de tradição.¹⁵

Surgem nesses registros do poder policial, casos de deflo-ramentos, adultérios, brigas de casais em que o palco das ocorrências é a roça ou a casa de festa dançante na beira dos rios e a mata culturalmente manipulada, como podemos visualizar em uma dessas denúncias de 1973: “Sr. de 32 anos, paraense, casado, braçal, cometeu crime de lesão corporal em sua esposa. Estando o indivíduo no roçado, quando sua mulher chegou brigando e dizendo que este não estava trabalhando e sim espiando mulheres pelo mato”.

O campo dos estudos que trazem em suas reflexões as inter-relações campo e cidade tem atraído a atenção de antropólogos, sociólogos, linguistas e, de modo especial, historiadores. De acordo com o geógrafo Trindade Jr., “nos últimos anos tem sido muito comum a identificação de cidades da Amazônia brasileira associada às representações e à imagem da floresta”.¹⁶ Inspirando-se em formulações de Santos a respeito dos conceitos de “cidade do campo” e “cidade no campo”,¹⁷ focalizando a Amazônia brasileira, Trindade Jr. identificou a emergência de dois tipos de cidade nessa região em contextos históricos distintos: a “cidade da floresta” e a “cidade na floresta”.

A primeira – cidade da floresta –, ainda que não tenha desaparecido no cenário regional, predominou até a década de 1960. Sem negar a conexão funcional e simbólica com diferentes ecossistemas e afetações das dinâmicas socioculturais da era tecnológica, cidades da floresta são:

pequenas cidades, associadas à circulação fluvial e com fortes elos em relação à dinâmica da natureza e à vida

¹⁵ Thompson, Senhores e caçadores, 1987.

¹⁶ Trindade Jr., Das ‘cidades na floresta’ às ‘cidades da floresta’, 2013, p. 5.

¹⁷ Santos, A urbanização brasileira, 1993; Técnica, espaço, tempo, 1994.

rural não moderna. Além disso, tais cidades sempre estabeleceram densas articulações com os seus respectivos entornos ou localidades relativamente próximas (vilas, povoados, comunidades ribeirinhas etc.). Ainda que muitas cidades venham perdendo essas características, consideradas rurais e associadas à vida da floresta, elas não desapareceram efetivamente, e ainda definem particularidades de algumas sub-regiões da Amazônia.¹⁸

Sem perder de vista a complexidade da vida urbana na Amazônia, esse autor apreende “cidade na floresta” com um novo formato de urbanidade, que pululou a partir da década de 1960, cujo tecido físico, cultural e simbólico revela a preocupação com a modernização de olho no mercado externo. Com isso, faz-se em “processo mais intenso de integração regional ao espaço brasileiro, a nova estrutura urbana e territorial da Amazônia, notadamente na sua porção oriental”.¹⁹

Durante muito tempo a cidade foi pensada como antagonista ao campo, referendando pensamentos dicotômicos. Raymond Williams, em interessante estudo sobre a sociedade inglesa, a partir da literatura, investigou como essas realidades possuem diversos significados e, longe de comporem dualidades que se auto-excluem, estão em todo momento refazendo-se e estabelecendo diálogos intensos.²⁰ A sensibilidade do escritor inglês para esse aspecto abriu clareiras na leitura da realidade marajoara e chamou a atenção às mediações floresta e cidade no universo melgacense.

As redes de relacionamentos entre modos de viver no campo e na cidade, abordadas por Williams, sugerem pensar formas de viver de populações migrantes que se constituíram como moradores urbanos na entrelaçada dinâmica de linguagens da floresta e da cidade. Ao experimentarem relações diversas entre viveres na pesca de rio, trabalho na roça, limpeza de ruas, transporte de mercadorias em carros de mão, armação de casas, construção civil, práticas de comer-

¹⁸ Trindade Jr., Das ‘cidades na floresta’ às ‘cidades da floresta’, 2013, p. 6.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ Williams, O campo e a cidade, 2000.

cialização de açaí, peixe, carne, mantimentos e utensílios, participação em festas religiosas católicas e evangélicas, entre outros fazeres, aos poucos foram dando forma à **Cidade-Floresta**, numa espécie de tessitura extremamente significativa em que reuniam cultura material e imaterial, bem como reatualizavam comportamentos, atitudes e valores em emergentes modos de vida urbanos.²¹

Para além da luta pela vivência física, as experiências dos moradores de Melgaço foram enriquecidas por “estruturas de sentimentos”²² em relações de vizinhança, diversificados intercâmbios, diálogos estabelecidos em círculos de conversas e em inúmeras atitudes de cooperações existentes: ajuda nos momentos de doença, nos partos e mortes; na partilha de alimentos, nos “convidados”²³ para derrubar a mata e plantar a macaxeira, a mandioca, o milho, o arroz, a melancia, o maxixe, a batata doce; nas rezas e festejos religiosos.

A **Cidade-Floresta** construída e praticada²⁴ é expressão de uma poderosa “estrutura de sentimentos”. Nessa sintonia,

estamos interessados em significados e valores tal como são vividos e sentidos ativamente, e as relações entre eles e as crenças formais ou sistemáticas são, na prática, variáveis, que vão do assentimento formal com dissentimento privado até a interação mais nuançada entre crenças interpretadas e experiências vividas e justificadas.²⁵

²¹ Thompson, *Costumes em comum*, 1998.

²² A partir desse conceito, Williams faz perceber as relações que as pessoas estabelecem umas com as outras em seus espaços de vivências sempre orientadas por normas, princípios, valores e visões de mundo tradicionalmente instituídas, mas que sofrem pressões da dinâmica cultural em curso. Assim, é preciso pensar estruturas de sentimentos como “elementos especificamente afetivos da consciência e das relações, e não de sentimento em contraposição ao pensamento, mas de pensamento tal como sentido e de sentimento tal como pensado”. Cf. Williams, *Marxismo e literatura*, 1979, p. 134.

²³ A ex-senadora Marina Silva (PT/AC), em entrevista a Gerson Albuquerque (UFAC), comentou que no sul do país os agricultores, para abrir um pequeno roçado, realizam um mutirão. No Acre essa prática é conhecida como Adjunto, onde se reúne quinze a vinte homens das “colocações” do entorno para fazer o roçado. Cf. Albuquerque, *Entrevista - Florestas, Cidades e Florestas*, 1999, p. 192.

²⁴ Certeau, *A invenção do cotidiano*, 2002.

²⁵ Williams, *Marxismo e literatura*, 1979, p. 134.

Historiador e crítico da cultura, Williams analisa dualidades que os campos da literatura e das artes formularam para se interpretar as organizações sociais nos séculos XIX e XX, como pensamento *versus* sentimento, social *versus* pessoal, objetivo *versus* subjetivo,²⁶ permite com que relacionemos, a partir de pistas deixadas por seus próprios escritos, as interconexões floresta e cidade como caminho para desvendar outras experiências de mulheres e homens afetivamente pessoais e sociais ali tecidas.

Nesse entremeio, visibilizam-se “códigos do mundo rural”²⁷ que, muitas vezes, adentram em zonas de conflito contínuas para não caírem em desuso em função dos deslocamentos para o espaço urbano. Na visão de Ferreira, algumas dessas práticas permanecem enquanto a cidade consegue preservar hábitos, atitudes, costumes e tradições do universo sociocultural da floresta e ainda não foi invadida pela dinâmica de grandes centros urbanos, onde formas de individualidade, jogos de interesses pessoais e o descaso pelo próximo ganham expansão. Nas metrópoles vive-se num turbilhão de relações que aniquilam convivências experimentadas em outros lugares, dando lugar à “incomunicabilidade plena”.²⁸

Pelos caminhos dos contatos interculturais entre tradição e modernidade, mergulhei no movimento de renascimento da **Cidade-Floresta** Melgaço a partir de 1960. Pensar, portanto, o nascimento de espaços urbanos na Amazônia como “cidades-florestas” significa problematizar e jogar com noções de urbanidades que se manifestam em distintos ecossistemas geoculturais formados por nativos, colonizadores, diaspóricos, migrantes, entre outros agentes históricos que nasceram de distintos enfrentamentos socioculturais e interraciais.

A **Cidade-Floresta** emerge das memórias e experiências de diferentes moradores, sejam gestores e técnicos, sejam comercian-

²⁶ Williams, O campo e a cidade, 2000.

²⁷ Marcon, Memória e cultura, 1999, p. 22.

²⁸ Ferreira, Campo e cidade, 1999, p. 49.

tes e trabalhadores diversos, os quais permitem captar em injunções da razão moderna,²⁹ com a lógica do oral,³⁰ da cultura com a natureza em práticas residuais e emergentes, captadas em atitudes de mulheres e homens na busca cotidiana para resolver problemas de diferentes esferas. Visualizar maneiras como populações do meio rural marajoara fizeram-se habitantes da **Cidade-Floresta** faz perceber o intercruzar de costumes tradicionais com formas renovadas da vida urbana. Williams esclarece que o residual é algo construído no passado, “mas ainda ativo no processo cultural, não só como elemento do passado, mas como um elemento efetivo do presente”.³¹ Com isso, deixa vislumbrar que determinadas práticas socioculturais constituídas na relação com a floresta transmigram junto aos objetos da cultura material do migrante, incorporando-se no tecido social da cidade em seus estilos modernos e pós-modernos de ser e viver.

Desenhos das ruas, arquiteturas e estéticas das casas com ou sem quintais, construções de prédios de alvenaria contíguos a marcas de barracos cobertos com palha, paredes de açazeiros ou barro, áreas de criação de bois, patos, galinhas, porcos, entre outras aves e animais, caminhos de roças, transformados em ruas e avenidas, pontes de miritizeiros,³² depois de madeira, originando terminal hidroviário de ferro, cimento e argamassa, enfim, maneiras de usar/produzir os espaços que se entrelaçam em litigioso reconstruir histórico, somados a uma gramática local que preserva e abandona alguns códigos, incorpora outros, são expressões que costuram a cartografia de uma **Cidade-Floresta** marajoara.

Nos lugares amazônicos como Melgaço, centro urbano de pequeno porte, atravessado e, muitas vezes, esquecido por quem trafega entre Breves e Portel, habitam classes sociais distintas, traçando cone-

²⁹ Foucault, *Vigiar e punir*, 2005.

³⁰ Antonacci, *História e Pedagogia em “Lógica oral”*, 2016.

³¹ Williams, *Marxismo e literatura*, 1979, p. 125.

³² Palmeira que produz a fruta do buriti. Quando derrubada serve de instrumento de flutuação na beira de rios, substituindo pontes de madeira que ligam a casa ao mundo das águas.

xões socioculturais a perder de vista e saturar modos de classificação pessoal e territorial. Esses agentes da história compõem um tecido etnicorracial de multicores capaz de pintar a vida urbana em movimento semântico de saberes orais, rurais, aquáticos, terrestres, florestais em terras firmes e ambientes de várzeas, conectando-se, relacionando-se, assemelhando-se e diferenciando-se, enfrentando domínios das ações e intervenções de agentes políticos, religiosos, legisladores, gestores, engenheiros, arquitetos, entre outros profissionais liberais e pensadores de sistemáticos e controlados planejamentos urbanos.

Nesse pluriverso da cultura, “quadrados ou circulares, espaço construído e organizado, logo tornado icônico do urbano — torres, muralhas, edifícios públicos, praças, mercados, templos”³³ nem sempre se enunciam como linguagens reveladoras do nascimento da cidade por essas terras do norte do Brasil. Ali os personagens da gestão pública urbana, a despeito dos papéis e lugares que assumem no tecido administrativo, também se formaram no caudal de saberes compósitos, por isso foram contaminados por um modo de viver intercultural,³⁴ deixando ver a cidade como *locus* por excelência de memórias, mediações e traduções, dimensões que gestam e justificam o conceito **Cidade-Floresta**.

É preciso não perder de vista, no entanto, que as escritas da cidade em terras amazônicas, tonalizam que uma concepção clássica de urbano ocidental predominou na historiografia do século XIX até a década de 1970, com a persistência de sinais ainda nas pesquisas atuais. Não por acaso, os estudos mais comentados na historiografia da Amazônia sobre o *boom* das políticas de modernização urbana de Manaus³⁵ e Belém,³⁶ ainda que distintos, caminham por esse enredo.

Dias, explorando o mesmo contexto de Sarges, aborda criticamente a representação do fausto da *Belle Époque* em contexto

³³ Pesavento, *Cidades visíveis, cidades sensíveis, cidades imaginárias*, 2007, p. 11.

³⁴ Fleuri, *Intercultura e educação*, 2003.

³⁵ Dias, *A ilusão do Fausto*, 1999.

³⁶ Sarges, Belém, 2000; *Memórias do “Velho Intendente” Antônio Lemos (1969-1973)*, 2002.

manauara. A autora trabalhou as contradições no cotidiano da cidade e procurou desmitificar a imagem construída em torno da Manaus da prosperidade eterna da bela época. Em síntese, a escrita sobre esse passado de *glamour* é reforçada pela criação de prédios, igrejas, coretos, praças, produção de documentos e grande volume de informações que, no presente, alcançam o universo patrimonial.

A história da *Belle Époque* no Pará e a biografia de seu principal estadista, Antônio Lemos, centrando, especialmente, no processo de (re)construção de sua imagem são analisadas em Sarges. Em suas obras, essa historiadora permite vislumbrar a emergência de patrimônios urbanos sob a lógica francesa ao tratar das ideias de bens edificados e espaços “monumentalizados” em Belém. A “obsessão coletiva da nova burguesia” exigiu transformações no espaço público e no modo de vida, além de propagar uma nova moral e a montagem de uma nascente estrutura urbana, cenário de controle das classes pobres e do aburguesamento da elite abastarda.³⁷

Essa razão ocidental criou fendas e distinções entre floresta e cidade, rural e urbano, mundo das letras e das oralidades, ambientes de trabalho em fábricas, indústrias, empresas públicas e privadas e espaços de economia extrativista, manual, caseira, familiar. Entretanto, o poder de narrar o rural e o urbano, “seus atributos específicos, seus pontos de contato, suas fronteiras, os avanços da urbanização sobre o campo e, principalmente, as relações que existiam entre ambas, a tarefa de intervir em cada uma delas foi exercida com alguma precisão e previsão”³⁸ por parte de um poder gestor, disciplinador. Nas linhas de Foucault:

As técnicas disciplinares, por sua vez, fazem emergir séries individuais: descoberta de uma evolução em termos de “gênese”. Progresso das sociedades, gênese dos indivíduos, essas duas grandes “descobertas” do século XVIII são talvez correlatas das novas técnicas de poder e, mais

³⁷ Sarges, Belém, 2000, pp. 19-20.

³⁸ Meyer, O urbanismo, 2006, p. 38.

precisamente, de uma nova maneira de gerir o tempo e torná-lo útil.³⁹

Em que pese o avanço do tempo disciplinar, concepções e procedimentos normativos orientadores da feitura do urbano em territórios ocidentais e orientais, Europas e Américas, as transgressões também foram sentidas e vividas, fazendo parte da constituição desses muitos lugares. A construção dos espaços também expressa as marcas da presença popular que, nas linhas de Certeau, em seus procedimentos jogam com as estratégias do poder, reapropriando-se “do espaço organizado pelas técnicas da produção sociocultural”, numa “multiplicidade de ‘táticas’ articuladas sobre os ‘detalhes’ do cotidiano”.⁴⁰

No Pará, as dezesseis cidades que configuram enunciados insulares no arquipélago de Marajó apresentam características distintas e relacionais. Em maior ou menor escala, possuem portos⁴¹ “onde a vida da cidade se revela em plurais relações socioculturais e diversificadas formas de trabalho”.⁴² Ali, parte significativa das relações comerciais do chamado centro da cidade desloca-se para suas bordas, deixando observar como em “rurbanidades marajoaras”⁴³ as “estruturas de sentimentos” se (re)fazem em outras territorialidades com memórias e representações que ressoam latejantes.

Na **Cidade-Floresta** Melgaço, onde vivem aproximadamente 7.000 moradores dos 26.652 (segundo estimativas do IBGE em 2016) espalhados na extensão territorial do município, do vendedor ambulantes às “profissionais do sexo”, passando por diferentes negociantes e carregadores de mercadorias, encomendas e bagagens que ali entram e saem, a urbanidade se apresenta também plasmada pelo

³⁹ Foucault, *Vigiar e punir*, 2005, p. 136.

⁴⁰ Certeau, *A invenção do cotidiano*, 2002, p. 41.

⁴¹ Pesquisas históricas tematizando o porto na Amazônia e na Amazônia Marajoara, entre outros, vale conferir: Pinheiro, *A cidade sobre os ombros*, 1998; Neves, *O cotidiano portuário de Breves em 1990, 1999*; Sarraf-Pacheco, *Portos de memória*, 2010 e Leão, *O porto em narrativas*, 2014.

⁴² Sarraf-Pacheco, *Portos de memória*, 2010, p. 4.

⁴³ Baia, *Rurbanidades marajoaras*, 2015.

regime das águas que produzem e são produzidas pelos modos de viver de gentes de variados lugares que entram e saem, passam, fazem um *pit-stop* e seguem viagem rumo a Portel, Macapá, Belém ou Manaus.

Centrando suas preocupações em pequenas cidades localizadas às margens dos rios amazônicos para repertoriar suas características específicas na dinâmica regional, Oliveira volta suas preocupações para falar dessas urbanidades “não porque são importantes do ponto de vista econômico e político, mas porque são lugares em que pulsam modos de vida que diferem significativamente do padrão caracterizado como urbano e predominante em outras regiões do Brasil”.⁴⁴

Em uma espécie de olhar cartográfico-etnográfico, para Oliveira, “no porto tudo é transitório. A improvisação do local onde param os barcos dá a quem chega a impressão de que, nas pequenas cidades da Amazônia, nada é perene, tudo é temporário, inacabado e precocemente deteriorado”.⁴⁵ Interpreta-se a cidade pelo seu porto, pois transforma-se em lugar de vivências-limites de começos e fins, entradas e saídas. Território de mediação entre a cidade, o rio e a floresta, o porto de cidades pequenas e médias na Amazônia Marajoara também emerge como paradigmático e memória viva da história do lugar e do fazer da **Cidade-Floresta**.

O rio, a floresta e a cidade têm no porto a fronteira entre a realidade e a ficção, possibilitando-nos leituras múltiplas de espaços-tempos diversos. É quase sempre assim que se chega à maioria das cidades ribeirinhas e delas se tem a primeira impressão, que nem sempre fica, pois a concretude de um arruamento caótico, de equipamentos urbanos inexistentes ou inadequados, dá outra impressão dessas pequenas cidades mergulhadas na inércia. Todavia, essa inércia pode ser apenas aparente, pois quase sempre se usam concepções anteriormente formuladas para realidades de um urbano em movimento, enquanto

⁴⁴ Oliveira, A cultura, as cidades e os rios na Amazônia, 2006, p. 26.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 27.

que na Amazônia isso pode não ser encontrado à primeira vista, e talvez nem na última.⁴⁶

Se a influência europeia é dimensão constituinte de territórios das cidades brasileiras e também marajoaras, as reelaborações, ressignificações e outros usos pautados na lógica rural e oral amazônica também constroem patrimônios rurbanos⁴⁷ do poder e do afeto em conexão e diferenciação. Soure, por exemplo, a capital do turismo no Marajó dos Campos, para além de sua arquitetura física de traços modernos e haussmanianos é continuamente redesenhada por uma cartografia sensível que visibiliza modos de morar e fazer usos da cidade por filhos de culturas indígenas e africanas em mundos cruzados.

Sem esquecer hierarquias e disputas entre habitantes de cidades-florestas marajoaras, noto que a dinâmica cotidiana dessas populações é profundamente marcada por saberes ancestrais que articulam humanidade e natureza de modo a favorecer a continuidade de suas redes sociais, simbólicas, religiosas e de subsistência. Esse modo de viver e compreender o mundo não pode ser visto como cenas de um “Marajó que já era”,⁴⁸ apesar das novas mudanças e reatualizações inauguradas pelo processo de urbanização e tecnologização de vilas e comunidades rurais. A interculturalidade, que caracteriza e ajuda e interpretar essas incorporações e perdas culturais, é apresentada por Canclini como o conceito que “remete à confrontação e ao entrelaçamento, àquilo que sucede quando os grupos entram em relações e trocas. [...] Interculturalidade implica que os diferentes são o que são, em relações de negociação, conflito e empréstimos recíprocos”.⁴⁹

⁴⁶ Oliveira, A cultura, as cidades e os rios na Amazônia, 2006, p. 27.

⁴⁷ Freire parece ser o primeiro intelectual brasileiro a cunhar e conceituar rurbanidade. De acordo com Santos (2006), Freire já havia anunciado a questão rurba em 1956, num texto intitulado “Palavras às Professoras Primárias de Pernambuco”. Para o autor de “Casa Grande e Senzala” é preciso ultrapassar a dicotomia do puramente urbano e do puramente rural para identificar uma “terceira situação desenvolvida pela conjugação de valores das duas situações originais e às vezes ontrárias e desarmônicas, quando puras”. Cf. Freire, Rurbanização, 1982, p. 83; Santos, Rurbanização como estilo de desenvolvimento em Gilberto Freyre, 2006.

⁴⁸ Tocantins, As ruínas de Suruanã, 1987.

⁴⁹ Canclini, Diferentes, desiguais e desconectados, 2009, p. 17.

Por fim, é preciso dizer que Melgaço, foi o lugar escolhido para estudar a relação floresta-cidade e apreender o fazer-se da **Cidade-Floresta** como categoria analítica fundamental para se borrar fronteiras, convenções, hierarquias, oficialidades, normas e cânones. Para isso, foi preciso recorrer aos territórios visíveis e audíveis de Mnemosine,⁵⁰ para conhecer modos de vida, luta, trabalho, crença e lazer da população do município, distribuída irregularmente nos 5.470 km² que lhes restaram, depois da sofrida apropriação de parte de seu território pelos municípios de Gurupá, Breves e Portel, nos idos de 1930 a 1960. Localizada nas margens de rios e matas, na boca da baía de água doce, seus traçados urbanos foram pintados com tons, suor e paixão de mulheres e homens que, em contato intenso com sensibilidades e afetividades da floresta,⁵¹ de rios, igarapés e lagos, a partir da década de 1950, momento em que os movimentos migratórios internos passaram a constituir a existência física, pessoal, profissional, intelectual e espiritual e pela reatualização de hábitos, costumes, tradições festivas, curtindo perdas e ganhos, experimentando sensações diversas na ambiguidade de seus viveres.

Neste ensaio, jogamos com formas unilaterais e homogêneas de contar a cidade, problematizando (pre)conceitos e deixando-a ser vista múltipla, plural, intercultural. Nessa perspectiva, estudar maneiras próprias como melgacenses, marajoaras ou paraenses traçaram caminhos fluídos pela dinâmica do entrelaçar de naturezas e culturas, possibilitou pensar Melgaço como uma **Cidade-Floresta** nos fluxos e refluxos de devires no maior arquipélago flúvio-marinho do mundo, banhado por águas cruzadas que unem e separam o rio Amazonas e o oceano Atlântico. Os termos mar/rio/mata/floresta/rural impregnam-se no fazer-se da **Cidade-Floresta**, pluralizam as formas culturais de estudar lugares, pessoas, relações em conflitos e sociabilidades, geral-

⁵⁰ Mnemosine, deusa da memória é a rainha das colinas de Eleutera, a terra da liberdade completa. Esta deusa nasceu dos amores do Céu (Cronos) e da Terra (Gea), constituindo-se, ao mesmo tempo, a deusa protetora da justiça e da vingança, ligando o mundo vivido com o mundo das representações. Cf. Giron, Da memória nasce a História, 2000.

⁵¹ Santa'anna, Uma história quase impossível, 1999.

mente apagadas por memórias convencionais, homogêneas e hegemônicas de urbano no país e no mundo.

Lidar com diferentes expressões culturais e táticas do “sendo” e refazendo⁵² de mulheres e homens migrantes da floresta e construtores da cidade foi, para além do conhecer versões variadas de passados vividos que se revelam e escondem nos enunciados da pesquisa, sondar sinais de minha própria trajetória de vida em parceria com histórias compartilhadas com minha família. Nesse sentido, acredito que foi possível construir um (con)texto onde rostos e movimentos de minha gente configuram-se nas linhas desta escrita. Ao fazer um percurso na contramão da história contada ou silenciada sobre uma das cidades marajoaras, não o fiz com a pretensão de formular uma memória oficial para torná-la a única maneira de ler Melgaço. A intenção foi surpreender, em fronteiras de rios e florestas, maneiras próprias de viver dores/alegrias, perdas/ganhos, conquistas/derrotas, prosperidades/penúrias, captadas em práticas socioculturais no fundir festa e trabalho, ir e vir rural e urbano, velar morte e vida, sentir sagrado e profano.

Diante desses quadros é possível assinalar que a **Cidade-Floresta** passou a ser vista não apenas como resultado das intervenções de técnicos da administração pública, mas também como ações e reações de populações da floresta que teceram geografias do urbano com linguagens, saberes e fazeres de seus universos cosmológicos. Acompanhar rastros do fazer-se do espaço urbano melgacense em interfaces com a dinâmica cultural das tradições amazônicas e marajoaras, é uma posição política necessária para não se perder de vista a relação local/global⁵³ na produção de análises, reflexões e interpretações de histórias, memórias e trajetórias de mulheres, crianças e homens em outras **Cidades-Florestas** nas Amazôniaas.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, G. R. Entrevista - Florestas, Cidades e Florestas. **Projeto História (PUCSP)**, São Paulo, v.19, nov. 1999, pp. 189-205.

⁵² Glissant, Introdução a uma poética da diversidade, 2005.

⁵³ Mignolo, Histórias locais/projetos globais, 2003.

- ANTONACCI, M. A. História e Pedagogia em “Lógica oral”: Hall e “O espetáculo do outro”. **Projeto História (PUCSP)**, São Paulo, n.56, Mai.-Ago. 2016, pp. 281-313.
- ANTONACCI, M. A. Tradições de oralidade, escritura e iconografia na literatura de folhetos: nordeste do Brasil, 1890/1940. **Projeto História (PUCSP)**, São Paulo, v.22, junho, 2001, pp. 105-138.
- BACZKO, B. **A imaginação social**. Porto: Enciclopédia Einaudi, 1985.
- BAIA, H. P. **Rurbanidades marajoaras**: produção, consumo e mudanças culturais no espaço da cidade de Melgaço-PA. Belém (PA): Unama, 2015. (Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente Urbano).
- BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- BORGES, A. [et al.]. Pós-Antropologia: as críticas de Archie Mafeje ao conceito de alteridade e sua proposta de uma ontologia combativa. **Revista Sociedade e Estado**, v.30, n.2, maio/agosto 2015, pp. 347-369.
- CANCLINI, N. G. **Diferentes, desiguais e desconectados**: mapas de interculturalidade. Tradução Luiz Sérgio Henrique. 3. ed., Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.
- CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. 7. Ed., Petrópolis: Vozes, 2002.
- DIAS, E. M. **A ilusão do Fausto** - Manaus 1890-1920. Manaus:Valer, 1999.
- DIAS, M. O. L. S. **Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX**. 2. Ed., São Paulo: Brasiliense, 1995.
- FERREIRA, J. Campo e cidade: uma história na voz de poetas e de seus protagonistas. **Projeto História (PUCSP)**, São Paulo, v.19, nov/1999, pp. 45-58.
- FLEURI, R. M. Intercultura e educação. **Revista Brasileira de Educação**, n.23, 2003, pp. 16-35.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. 30. ed., Petrópolis: Vozes, 2005.
- FREIRE, G. **Rurbanização**: Que é? Recife: Massangana, 1982.
- GIRON, L. S. Da memória nasce a História. In: LENSKIJ, T.; HELFER, N. E. (Orgs.). **A memória e o ensino de história**. Porto Alegre: EdUNISC-ANPUH/RS, 2000.
- GLISSANT, E. **Introdução a uma poética da diversidade**. Tradução de

- Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- HALL, S. **Da diáspora: identidades e mediações culturais.** Tradução Adelaine La Guardiã Resende [et. al]. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (editor) **Metodologia e pré-história da África.** Tradução MEC – Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de São Carlos. 3. Ed. – São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011, pp. 167-212. – (Coleção História Geral da África, v. I).
- LEÃO, D. S. S. **O porto em narrativas: experiências de trabalhadores, moradores e frequentadores da área portuária de Breves-PA (1940-1980).** Belém (PA): UFPA, 2014. (Dissertação de Mestrado em História Social da Amazônia).
- MARCON, T. **Memória e cultura: modos de vida dos caboclos do Goio-EN (SC).** São Paulo: PUC-SP, 1999. (Tese de Doutorado em História Social).
- MEYER, R. M. P. O urbanismo: entre a cidade e o território. **Ciência e cultura**, v.58, n.1, 2006, pp. 38-41.
- MIGNOLO, W. D. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento limítar.** Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- NEVES, A. L. **O cotidiano portuário de Breves em 1990.** Breves (PA): UFPA, 1999. (Trabalho de Conclusão do Curso de Licenciatura e Bacharelado em História).
- OLIVEIRA, J. A. A cultura, as cidades e os rios na Amazônia. **Ciência e cultura**, v.58, n.3, 2006, pp. 27-29.
- PESAVENTO, S. J. Cidades visíveis, cidades sensíveis, cidades imaginárias. **Revista Brasileira de História**, v.27, n.53, 2007, pp. 11-23.
- PINHEIRO, M. L. U. A cidade sobre os ombros: trabalho e conflito no porto de Manaus (1899-1925). **Projeto História**, n.16, fev. 1998, pp. 211-220.
- POLLAK, M. “Memória e identidade social”. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.5, n.10, 1992, pp. 200-212.
- POLLAK, M. “Memória, esquecimento, silêncio”. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v.2, n.3, 1989, pp. 03-15.
- PORTELLI, A. O massacre de civitella Val de Chiana (Toscana, 29 de junho de 1994): mito e política, luto e senso comum. In: FERREIRA, M. M. **Usos e abusos da História Oral.** 2. ed., Rio de Janeiro: Editora FGV, 1996, pp. 103-130.
- PORTELLI, A. Sonhos ucrônicos: memória e possíveis mundo dos trabalhadores.

Projeto História (PUCSP), São Paulo, v.10, dez. 1993, pp. 41-58.

SANTA'ANNA, D. B. Uma história quase impossível - Entrevista com Alain Corbin. **Projeto História (PUCSP)**, São Paulo, v.19, nov. 1999, pp. 207-213.

SANTOS, M. **A urbanização brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1993.

SANTOS, M. **Técnica, espaço, tempo: globalização e meio técnico-científico informacional**. São Paulo: Hucitec, 1994 (Col. Geografia: Teoria e Realidade, 25).

SANTOS, R. "Rurbanização como estilo de desenvolvimento em Gilberto Freyre". In: **Anais do 1º Encontro da Rede de Estudos Rurais**, 04 a 07 de julho, UFF, Niterói-RJ, 2006.

SARGES, M. N. **Belém: riquezas produzindo a Belle Époque (1870-1912)**. Paka-Tatu, Belém, 2000.

SARGES, M. N. **Memórias do "Velho Intendente" Antônio Lemos (1969-1973)**. Belém: Paka-Tatu, 2002.

SARRAF-PACHECO, A. "Cidade-Floresta" na cadência da festa: reverência a São Miguel nas margens dos "Marajós" - PA. **Projeto História (PUCSP)**, São Paulo, v.28, 2004, pp. 195-228.

SARRAF-PACHECO, A. **À margem dos Marajós: cotidiano, memórias e imagens da "cidade-floresta" Melgaço-PA**. Belém: Paka-Tatu, 2006.

SARRAF-PACHECO, A. **À margem dos Marajós: memórias em fronteiras na nascente "cidade-floresta"**. Dissertação (Mestrado em História Social), PUC-SP, São Paulo, 2004a.

SARRAF-PACHECO, A. **Lembranças de uma vida: a cidade de Melgaço e a casa de farinha no olhar do farinheiro**. Breves (PA): UFPA, 1999. (Trabalho de Conclusão do Curso de Licenciatura e Bacharelado em História).

SARRAF-PACHECO, A. Portos de memória: cotidiano, trabalho e história no Marajó das Florestas. **Movendo Idéias (UNAMA)**, v.16, pp. 4-16, 2010.

THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

THOMPSON, E. P. **Senhores e caçadores**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. Tradução: Rosaura Eichenberg. Revisão Técnica: Antônio Negro, Cristina Meneguello e Paulo Fontes. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

TOCANTINS, S. H. **As ruínas de Suruanã: romance marajoara**. Belém: Gráfica Falangola, 1987.

TRINDADE JR., S. C. C. Das 'cidades na floresta' às 'cidades da floresta': espaço, ambiente e urbanodiversidade na Amazônia brasileira. **Papers do**

NAEA (UFPA), v.321, 2013, pp. 1-22.

VIEGAS, J. S. P. **Artes da voz e do corpo**: poéticas de narradores urbanos (Melgaço-PA). Belém (PA): UFPA, 2015. (Dissertação de Mestrado em Artes).

WILLIAMS, R. **Marxismo e literatura**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1979.

WILLIAMS, R. **O campo e a cidade**: na história e na literatura. Tradução: Paulo Henrique Britto. 2. Reimpressão. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

AGENOR SARRAF PACHECO

Doutor em História Social (PUC-SP, 2009)

Professor da Universidade Federal do Pará
Instituto de Ciências da Arte

CULTURAS ESCOLARES

Ao escrever sobre a relação que se estabelece entre cultura e escola somos envolvidas pelo sentimento do quanto o cruzamento desse duo é atual e o quanto suas múltiplas faces nos provocam saber e dizer mais sobre a sua polissemia e a necessária sintonia desses dois vocábulos, ainda mais quando observamos os encaminhamentos fornecidos pelas políticas públicas de currículo e de avaliação educacional, extremamente, articuladas à sua desarticulação, inviabilizando práticas educativas com infinitas possibilidades de cruzamentos culturais.

Nas nossas andanças pelas escolas, como docente formadora de professoras e pesquisadora do campo da educação, temos nos deparado com situações e questionamentos que reverberam compreensões da cultura escolar como uniformes, homogêneas e padronizadas, intrínsecas às significações dos grupos elitistas e historicamente bem favorecidos. Compreender os processos de significação e as relações que se dão no espaço escolar com essa conformação revelam narrativas que não possibilitam enxergar a complexidade e pluralidade

dos sujeitos e fenômenos, ocasionados pelas diferentes marcas dos grupos sociais e culturais que lá habitam. Veiga-Neto nos ajuda a compreender, de maneira bem pertinente, as razões pelas quais predominam nos espaços escolares pensamentos estandardizados. Para ele nos três últimos séculos

as discussões sobre Cultura e educação restringiram-se quase que apenas a questões de superfície. Com isso não quero dizer que as discussões tenham sido superficiais, mas sim que, por um bom tempo, a Modernidade não questionou seriamente os conceitos de Cultura e de educação; quase nunca esteve em pauta problematizar seus significados modernos. Ao contrário, o que se fez foi centrar as discussões a partir de uma base conceitual assumidamente comum para, a partir daí, analisar, propor, debater, pensar no âmbito da Cultura e da educação. Aceitou-se, de um modo geral e sem maiores questionamentos, que cultura designava o conjunto de tudo aquilo que a humanidade havia produzido de melhor – fosse em termos materiais, artísticos, filosóficos, científicos, literários, etc. Nesse sentido, a Cultura foi durante muito tempo pensada como única e universal. Única porque se referia àquilo que de melhor havia sido produzido; universal porque se referia à humanidade, um conceito totalizante, sem exterioridade.¹

Se, por um longo tempo, o pensamento Moderno ficou suas ferramentas de análise em uma epistemologia monocultural, é compreensível que a educação nas suas formas diversas seja percebida como o meio para se conseguir atingir patamares hierárquicos mais “corretos” de Cultura, seguindo o modelo utilizado pelos grupos tido como os mais educados e conseqüentemente mais cultos. Grafar o termo cultura com letra inicial maiúscula e no singular vem do século XVIII, época em que os intelectuais alemães elegeram a sua cultura, principalmente nos quesitos que consideravam superiores, a mais apro-

¹ Veiga-Neto, Cultura, culturas e educação, 2003, p. 7.

priada para se colocar frente ao mundo e como a fórmula a ser seguida por toda a humanidade. É por volta dessa época a clássica apreciação do mérito entre as diversas formas de perceber o universo, culminando com a classificação do que é considerado alta cultura e baixa cultura, a qual muitos educadores se utilizaram para fundamentar e pautar as suas propostas aos espaços educativos de forma a “elevar” outros grupos a um patamar hierarquicamente superior de cultura ou justificar a dominação e a exploração de uns grupos sobre outros. A ideia que se colocava por traz era/é a de limpeza dos grupos sociais para se posicionarem frente ao mundo e que a educação seria a mediadora para que o conjunto da sociedade se tornasse inteiramente limpa e homogênea. Dizendo de outra forma, “significa o rebatimento de tudo e de todos a um Mesmo: em termos culturais, significa uma identidade única e a rejeição de toda e qualquer diferença”.²

Esse formato de compreensão começou a ser rachado somente a partir dos anos vinte do século passado, quando iniciou-se a desconstrução desse conceito moderno de cultura com letra maiúscula e ser visualizado as virtudes de entendermos que é procedente falarmos de culturas sem julgamentos hierárquicos, em vez de falarmos em Cultura com conotação de superioridade.³ É nessa seara que argumentaremos em favor de outra compreensão de culturas escolares.

É no primeiro contexto que se encontra predominantemente alicerçada as práticas escolares. Embora sem muita clareza dos pressupostos e origem dessa lógica, os profissionais que vivenciam o cotidiano da educação pública são levados a compreender a cultura escolar a partir daqueles pressupostos. Assim, ao longo desse ensaio pretendemos argumentar em favor de outras significações das culturas escolares, levando em consideração a incidência de várias culturas nesse universo.

Nas últimas décadas, ocorreu no Brasil a “democratização”

² Veiga-Neto, Cultura, culturas e educação, 2003, p. 10.

³ Costa, Estudos culturais, 2000.

do acesso à escola e com isso a entrada de novos grupos, antes ausentes nesse espaço. Para exemplificar, destacamos o contexto da região norte do país, especificamente do Estado do Acre, no qual diferentes grupos como filhos de seringueiros, ribeirinhos, indígenas, nordestinos, imigrantes do interior do Paraná, São Paulo e Mato Grosso, historicamente subalternizados, adentraram esse ambiente trazendo consigo múltiplos aspectos de ser, fazer, sentir, significar, representar, valorizar e construir o seu cotidiano. Com a falência dos seringais e incentivos fiscais do Governo Federal e Estadual para subsidiar o ingresso da pecuária extensiva no Acre, esses grupos passaram a habitar as periferias das cidades do Acre, uma vez que a nova atividade econômica absorvia uma reduzidíssima quantidade de trabalhadores, forçando o êxodo dos seringais para as zonas urbanas dos municípios acreanos. Além disso, as fazendas requeriam trabalhadores experientes no manejo do gado o que fortalecia a exclusão dos trabalhadores originários da região. Para esse ofício, grupos de outros Estados da Federação Nacional foram convocados para assumir os postos emergidos da pecuária.⁴

São essas as origens dos alunos que passaram a adentrar às escolas com a democratização do acesso às instituições públicas. Em grande maioria, são filhos desses trabalhadores com condição social e cultural bem diferenciada. No entanto, em que pese o híbrido cultural dessas instituições na contemporaneidade, ainda permanecem nelas aparatos discursivos, que engendram formas de tecer o cotidiano de tal forma, que não dão conta de compreender o cruzamento cultural que lá existem e dessa maneira, mantendo as alternativas que tomam como ponto de partida a uniformização de todos, tratando de forma igual os diferentes sujeitos e unidades escolares. De maneira continuada, insistem em impor valores, significados e sistemas simbólicos de um determinado grupo nas práticas educativas que mais oprimem e cultivam a construção de identidades, permeadas por preconceitos e discriminações.

⁴ Pessoa, As vozes das professoras sobre suas formações, 1999.

De outro modo e sustentadas pelo pensamento de Giroux (1986, 1997), empreendemos um discurso que defende a pedagogia e os acontecimentos curriculares por intermédio da noção de “política cultural”, por entender que a presença das diferentes culturas no espaço escolar requererem, por questões éticas e de justiça curricular, diversidade de ações que neguem qualquer tipo de opressão, sejam elas de ordem econômicas, culturais, étnicas, gênero, sexuais, etc.

Entendendo a cultura escolar por meio da noção de “política cultural”, as pretensões de homogeneidade do fazer educativo, próprias da lógica imperial, se tornarão mais rarefeitas, dando vigor à produção e explicitação de diferentes significados, formas e valores sociais, possibilitados pelas culturas e suas hibridizações ali presentes. Tais significados, formas e valores disputarão hegemonia nesses territórios, sendo aceitos e contestados em processos contínuos de construção e desconstrução de infinitas possibilidades.

Essa compreensão guarda proximidade com o campo dos Estudos Culturais. Com base em Silva, esse campo de estudos teve sua origem na década de sessenta, na Inglaterra, de forma bastante tímida que, com o passar dos tempos, ampliou-se ganhando visibilidade e influência na teorização social dos nossos tempos. Além disso, informa que da original matriz teórica que orientava os seus estudos, multiplicou-se e transformou-se em várias perspectivas, subdividindo-se ora por um viés marcadamente marxista, ora por variantes do pós-estruturalismo.

Da heterogeneidade que lhes marcam, alguns pontos podem ser considerados comuns. Dedicam-se em analisar a cultura “como forma global de vida ou como experiência vivida de um grupo social”.⁵ Nessa análise, a cultura é percebida como uma dimensão não totalmente dependente da esfera social e não determinada por outros campos. Dentro dessa esfera os grupos sociais ocupam posições assimétricas de poder, produzindo significados polissêmicos os quais, num incessante jogo de poder, lutam para impô-los ao território social mais

⁵ Silva, Documentos de identidade, 1999, p. 133.

amplo. Assim, a cultura é um campo contestado de significação. Em seu âmbito se revelam as formas que o mundo, as pessoas e os grupos precisam ter e ser. “Em uma definição sintética, poder-se-ia dizer que os Estudos Culturais estão preocupados com questões que se situam na conexão entre cultura, significação, identidade e poder”.⁶

O conceito que tem dado corpo, estabelecendo conexão entre as perspectivas de análises inclusas nos Estudos Culturais é o de “construção social”. A polissemia de significados produzidos pelos grupos e que passam a ser analisados, são descritos como artefatos culturais resultantes do decurso das construções sociais. Os objetos das investigações podem ser um conceito, uma instituição, uma prática ou um processo de produção de coisas e as relações e significados que se efetivam nesse percurso. Compreendem que o mundo cultural em interação social vai se naturalizando perdendo no tempo as suas origens, cabendo às investigações o resgate desses processos, reconstituindo a cadeia de construções esquecida e assim possibilitar a desconstrução de crenças e compreensões únicas, uniformes. Assim, os processos de inquirição com sustentação nessas vertentes não são neutros. Longe das pretensões imparciais, tomam explicitamente partido dos grupos subalternizados dentro do jogo das relações de poder.

Stuart Hall é um dos autores de relevância dentro do arcabouço dos Estudos Culturais. Em um artigo muito consultado por pesquisadores desse campo, Hall revela como a cultura é constitutiva de todos os aspectos da vida social. Ao fazer essa análise, faz a crítica à visão de cultura como reflexo da infra-estrutura protagonizada pelo marxismo ortodoxo. Vê a cultura de forma bem mais abrangente e central para a compreensão dos fenômenos sociais na contemporaneidade. Afirma que na atualidade são praticadas intensas trocas culturais favorecidas pela revolução tecnológica. Por conta desse fenômeno e por muitos outros, a produção, circulação e hibridização cultural ampliaram-se de tal forma, nunca antes vivenciada pela humanidade, não

⁶ Silva, Documentos de identidade, 1999, p. 134.

podendo ser negada a “centralidade da cultura” na era em que vivemos. Nesse contexto, os sujeitos permeados pelos seus híbridos culturais agem em meio a práticas e conflituosas relações de poder, criando, rejeitando, resistindo e compartilhando significados.

Nesse sentido, o termo “centralidade da cultura” usado por Stuart Hall, está diretamente associado à maneira como a cultura é introduzida em todos os lugares da vida social e dessa forma, ser central na conformação e modificação do cotidiano. Com essa argumentação, afirma que o fazer institucional não pode desconsiderar ou colocar as culturas que se fazem presentes nesses espaços em patamar secundário. Menos ainda, tratá-las como reflexo determinado por outra dimensão da sociedade contemporânea. Pelo contrário, deve ser vista como um dos principais fatores constitutivos e geradores do fazer e entender o que se passa nas instituições. Com esse entendimento, a cultura é elevada à condição de categoria essencial para depreender as relações que se estabelecem na vida e nas organizações da sociedade. Isso não implica incorrer em posição determinista, em que todas as demais dimensões da vida social estariam condicionadas à cultura, ou explicando melhor, não significa elevar a cultura a um patamar epistemológico superior em detrimento da política, da economia, da educação. Por outro lado, significa declarar que as práticas sociais são atravessadas por uma dimensão cultural, uma vez que estão sujeitas aos significados e com eles estão umbilicalmente ligadas.

Tendo como apoio essa compreensão, visualizamos a cultura escolar como um tecido bem entrelaçado por diferentes culturas, muito embora seja ainda predominantemente vista como monocultural, uma vez que as políticas públicas brasileiras persistem em orientações que tomam como ponto de partida essa visão, em que pese a chegada dos diferentes grupos culturais na escola. Além da nossa sistemática aproximação com as instituições escolares, que nos permite afirmar a presença da multiculturalidade desenhando as culturas escolares, estudos produzidos nas últimas décadas⁷ no Brasil dão conta de evidenciar

⁷ Moreira e Candau, Educação escolar e cultura(s), 2003; Arroyo, Currículo, território em disputa, 2011; Santos, Políticas públicas para o ensino fundamental, 2002.

a diversidade que marca o espaço escolar, alterando substancialmente as suas identidades.

Assim, é cada vez mais evidente que uma das causas que constantemente desestabiliza as escolas está fortemente relacionada com a lógica monocultural nelas instalada, e contraditoriamente frequentadas por grupos populares, representados por ribeirinhos, indígenas, originários dos seringais, afrodescendentes, sitiante, etc, ficando apenas na região norte do país. Essa perspectiva de cultura única tem levado a uma padronização das temáticas selecionadas para o currículo escolar e homogeneizado a percepção dos sujeitos, ignorando origem, história e culturas às quais estão vinculados. Isso tem trazido sérias consequências aos processos de ensino e aprendizagem, denunciando a fragilidade e insuficiência desse modo de perceber a cultura escolar, próprio dos ideais da modernidade. Os grupos culturais presentes na escola carecem de outras visões que provoquem o deslocamento do olhar para a diversidade de possibilidades que o próprio universo escolar sugere, desconstruindo a mesmice e o sequenciamento rotineiro das práticas escolares.

Perez Gómez sugere compreender a escola como um ambiente de “cruzamento de culturas”. Para isso, é necessária uma nova postura mobilizada por outras perspectivas que potencializem a capacidade de identificação do arco-íris cultural que povoam e se entrecruzam nas culturas escolares. Não parando por aí, propõe uma reinvenção da escola, de modo que seja possível reconhecer no seu arcabouço o que a caracteriza, identifica e a diferencia de outros universos de socialização. Segundo ele, é a “mediação reflexiva” que faz parte de todas as escolas. Além desse atributo, outro que lhe é emblemático é que as “mediações reflexivas” se dão em meio às interações e influências constantes das múltiplas culturas presentes no espaço escolar. Para reafirmar a sua compreensão de cultura escolar, transcrevemos a seguir parte dos seus argumentos:

O responsável definitivo da natureza, sentido e consis-

tência do que os alunos e alunas aprendem na sua vida escolar é este vivo, fluido e complexo cruzamento de culturas que se produz na escola entre as propostas da cultura crítica, que se situa nas disciplinas científicas, artística e filosóficas, as determinações da cultura académica, que se refletem no currículo; as influências da cultura social, constituídas pelos valores hegemônicos do cenário social; as pressões cotidianas da cultura institucional, presente nos papéis, normas, rotinas e ritos próprios da escola como instituição social específica, e as características da cultura experiencial, adquirida por cada aluno através da experiência dos intercâmbios espontâneos com o seu entorno.⁸

Além da cultura trazida pelos estudantes, que Pérez Gómez denomina de cultura experiencial dos alunos e que vínhamos discorrendo, outros tipos de culturas são elencadas por esse autor, colocando mais cores no arco-íres que denominamos de cultura escolar. Afora a diversidade cultural que se cruza, tensões e conflitos são outros elementos que caracterizam a cultura escolar, perpassando as relações dos grupos nela representados. Como afirma Pérez Gómez na mesma obra, esses episódios são mais intensos, à medida que as demais culturas elencadas na citação acima, de forma hegemonicamente articuladas se sobrepõem à cultura experiencial dos alunos. Para atuar nesse campo complexo da cultura escolar, menos amarras reguladoras são necessárias, requerendo das políticas públicas mais liberdade e um olhar plural de seus profissionais que legitimem as diferenças e não homogeneizem a diversidade de sujeitos e os façam silenciar.

REFERÊNCIAS

ARROYO, M. G. **Currículo, território em disputa**. Petrópolis(RJ): Vozes, 2011.

COSTA, M. V. Estudos culturais: para além das fronteiras disciplinares. In: COSTA, Marisa V. (Org.) **Estudos culturais em educação**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2000, pp. 13-36.

⁸ Pérez Gómez, La cultura escolar em la sociedad neoliberal, 1998, p. 17.

MOREIRA, A. F. B. e CANDAU, V. M. Educação escolar e cultura(s): construindo caminhos. In **Revista Brasileira de Educação**, n. 23, mai./agos. 2003.

PÉREZ GOMEZ, A. **La cultura escolar em la sociedad neoliberal**. Madrid: Morata, 1998.

PESSOA, V. I. F. **As vozes das professoras sobre suas formações**: estudo realizado com professoras do ensino fundamental de uma escola pública de periferia na cidade de Rio Branco – Acre. Campinas-SP: Unicamp, Dissertação de Mestrado, 1999.

SANTOS, L. L. C. P. Políticas públicas para o ensino fundamental: parâmetros curriculares nacionais e sistema nacional de avaliação (SAEB). In **Revista Educação & Sociedade**, v. 23, n. 80, setembro, 2002.

SILVA, T. T. **Documentos de identidade**: uma introdução às teorias do currículo. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

VEIGA-NETO, A. Cultura, culturas e educação. In **Revista Brasileira de Educação**, n. 23, mai./agos. 2003.

VALDA INÊS FONTENELE PESSOA

Doutora em Educação (PUC-SP, 2011)

Professora da Universidade Federal do Acre

Centro de Educação, Letras e Artes

TÂNIA MARA REZENDE MACHADO

Doutora em Educação (PUC-SP, 2010)

Professora da Universidade Federal do Acre

Centro de Educação, Letras e Artes

DESTERROS PARA A AMAZÔNIA

Embora pouco estudado pela historiografia nacional e regional, os desterros, antiga prática da história humana, teve suas manifestações na Amazônia brasileira desde o período colonial, passando pelo Império e chegando a ocorrer durante a fase conhecida como Primeira República. Durante a vigência do Brasil Colônia, temos degredos e desterros de inúmeros portugueses deslocados de maneira forçada para o Maranhão e Grão-Pará, nos séculos XVII e XVIII e, pos-

teriormente, a continuidade da prática no período Joanino e Imperial.¹ Misturavam-se aí como justificativas crimes de cunho religioso (heresias, blasfêmias e pecados variados), político (opor se a ordem política e régia) e comum (assassinatos, roubos, mendicância, etc).

Segundo Maristela Toma, havia contemporâneos que defendiam a prática do degredo e penas assemelhadas justificando-as com algo positivo para os interesses do Estado colonial. Argumentavam que tais práticas eram úteis para o processo de colonização lusitana no além-mar, além de também possibilitar a regeneração dos apenados consorciada com o afastamento dos indesejáveis da metrópole.

É comum, inclusive nos trabalhos historiográficos, o desterro ser visto como sinônimo de degredo, prática corriqueira desde a Colônia e que chega até a fase final do Império. Com o advento da república a legislação brasileira conserva a pena de desterro em situações bem específicas, junto com as de banimento (expulsão de nacionais para outros países) e deportação (expulsão de estrangeiros do país), mas revoga a punição do degredo e das galés, muito identificada com a monarquia portuguesa e brasileira desde longa data. O Código Criminal de 1830, ainda muito influenciado pela legislação das *Ordenações Filipinas*, assim definia cada tipo de pena:

Artigo 50 – a pena de BANIMENTO privará para sempre os réos dos direitos de cidadão brasileiro, e os inibirá perpetuamente de habitar o território do Império. Os banidos que voltarem ao território do Império serão condenados a prisão perpétua;

Artigo 51 – a pena do DEGREGO obrigará os réos a residir no lugar destinado pela sentença, sem poderem sahir delle, durante o tempo que a mesma lhes marcar. A sentença nunca destinará para o degredado lugar que se compreenda dentro da comarca em que morar o ofendido;

¹ Torres, O cárcere dos indesejáveis, 2006.

Artigo 52 – a pena de DESTERRO, quando outra declaração não houver, obrigará os réos a sahir dos termos dos lugares do delicto, e da principal residência do ofendido, e não entrar em alguns delles, durante o tempo marcado na sentença;

Artigo 53 – os condemnados às GALÉS, à prisão simples, a degredo ou a desterro, ficão privados do exercício dos direitos políticos de cidadão brasileiro, enquanto durarem os efeitos da condemnação.²

Sinteticamente, a diferenciação entre o degredo e o desterro colonial/imperial está no fato de que no primeiro se designava o lugar para onde o condenado deveria ir e o tempo de punição a cumprir; no segundo caso, apenas a obrigação de saída do apenado do seu lugar de origem/morada com o tempo de punição também determinado a priori. Em ambos os casos prevalece a ideia de partida para um lugar de inferioridade cultural, geograficamente distante, perigoso pela presença de “selvagens”, vazio demograficamente e outras percepções negativas assemelhadas que se criam em torno das possessões coloniais do Novo Mundo, África e Ásia.

Assim, Portugal terá na sua colônia brasileira, principalmente devido a sua grandeza territorial, necessidade de povoamento, ocupação e exploração, um referencial naturalizado como o mais adequado para mandar os seus indesejáveis metropolitanos entre os séculos XVI e XVIII. No decorrer do século XIX, principalmente após 1822, teremos no Brasil já independente a continuidade da prática dos expurgos internos de indesejáveis para locais distantes das cidades litorâneas e capitais provinciais, incluindo a Corte.

Com o advento da República no Brasil, as bordas do território nacional em regiões de fronteira, notadamente da Amazônia, são percebidas e narradas como espaços apartados da nacionalidade, dotados de selvageria, a-históricos, meio social corrompido, espaços

² Cordeiro, Código criminal do Império do Brazil, 1861.

vazios, com ausência ou presença deficiente da ordem legal emanada dos agentes públicos. Tal construção imagética torna-se fundamental para atender às necessidades de muitas vezes se apartar da capital da República, por parte das autoridades, de maneira permanente ou provisória, pessoas consideradas perigosas ou inconvenientes à ordem estabelecida. Notadamente aqueles que irão ser nomeados pelas autoridades e imprensa como criminosos, arruaceiros, vagabundos, prostitutas, capoeiras e até adversários políticos das autoridades públicas do turno nos anos finais do século XIX e os iniciais do século XX.

Em alguns acontecimentos chaves da chamada Primeira da República, teremos pelos menos quatro momentos em que pessoas são desterradas das cidades do Rio de Janeiro e São Paulo para a região Amazônica. O primeiro caso é da revolta contra o presidente Floriano Peixoto, ocorrida no Rio de Janeiro em princípio de 1892, em um movimento liderado por jornalistas, militares e profissionais liberais conhecidos como “republicanos históricos” que se opunham aos “descaminhos” da república e seu autoritarismo crescente.³ De pronto houve repressão por parte do governo, com a prisão de muitos dos chamados “líderes” do protesto. Floriano Peixoto decretou estado de sitio conforme preconizava o dispositivo constitucional da Carta de 1891, em seus artigos 48 e 80. O artigo 48 determinava que a decretação de estado de sitio caberia, exclusivamente, ao Congresso Nacional ou ao presidente da República quando houvesse “agressão estrangeira ou coação intestina” e o artigo 80 apontava que o estado de sitio poderia ser em parte ou em todo território nacional por tempo determinado e com suspensão dos direitos constitucionais. Havia ainda a complementação dada no inciso 2º nos seus itens 1º e 2º com a seguinte redação: “a detenção em lugar não destinado aos réus de crimes comuns” e, “o desterro para outros sítios do território nacional”.⁴ Na República, desde o início, a punição com desterro se caracterizava por ser de natureza eminentemente política, pois no Código Criminal aprovado em 1890 não havia nenhum dispositivo jurídico que fizesse referencia a tal

³ Samis, Clevelândia, 2002.

⁴ Brazil, Constituição da República Federativa do Brazil, 1891.

prática punitiva no ordenamento penal. Foi o que ocorreu com os revoltosos identificados pelo governo como líderes de uma tentativa de golpe para derrubar o então presidente Floriano Peixoto (1891-1894).

No dia 13 de abril de 1892 Floriano Peixoto assina um decreto que é publicado no *Diário Oficial* com a seguinte justificativa sobre a medida de desterro alicerçada nos crimes de sedição e conspiração:

Considerando que maus cidadãos, abusando das imunidades dos cargos em que os investiu a soberania nacional, atentam contra ela própria (...), que a situação melindrosa do país, ainda em período de reorganização política (...) mais imperiosa torna a necessidade de paz política. (...) importa de uma vez por todas encerrar o período de desordens e sobressaltos (...) que as medidas de rigorosa repressão, que a salvação pública impõe, traduzem os votos patrióticos de todos bons cidadãos civis (...) que as instituições republicanas, ainda ameaçadas por exploradores de todas as ruins paixões (...) não de ser mantidas a custo de quaisquer sacrifícios.⁵

Ao todo, foram presas e desterradas, de imediato, 24 pessoas, entre elas militares, monarquistas, jornalistas e políticos embarcados no navio *Pernambuco* com destino à cidade de Manaus, para dali seguirem em grupos distintos para localidades mais distantes nas bordas fronteiriças da Amazônia: Cucuí, Tabatinga e São Joaquim. Entre estes célebres desterrados tivemos os monarquistas Conde da Leopoldina e o Barão Moniz de Aragão; o escritor e jornalista José do Patrocínio; o deputado e futuro ministro da justiça Joaquim Seabra; aquele que seria o primeiro prefeito do Departamento do Alto Juruá, Thaumaturgo de Azevedo e muitos militares de média e alta patente. Floriano Peixoto imaginou que mantê-los presos na capital federal era não por fim à crise política e resolveu expurgá-los para locais distantes nos interiores da Amazônia brasileira. O fato é que estes célebres desterrados conseguiram dar uma dimensão nacional à questão ao darem entrevistas

⁵ Peixoto, Floriano: memórias e documentos, 1939, pp. 136-138.

e mandarem cartas às redações dos jornais oposicionistas ao longo do trajeto em cidades do nordeste, em Belém e Manaus. Reclamavam que eram perseguidos políticos, que não eram criminosos e exigiam regresso à capital da república.

O civilista Rui Barbosa, que entre 1893 e 1895 viveu exilado na Argentina, Portugal e Inglaterra devido perseguição política, foi o defensor dos desterrados para a Amazônia. Ele apela questionando a legalidade das prisões e afirma que “o governo exerceu contra os presos que ele defendia a ostentação de uma crueldade inútil”.⁶ No dia 08 de junho, cerca de dois meses depois do decreto de desterro, todos aqueles deslocados forçosamente para a Amazônia são anistiados e regressam, em principio de agosto, à capital da república para novos embates políticos. Eram nomes conhecidos e influentes demais para ficarem desterrados continuamente na Amazônia, gerando desgastes maiores ao governo de Floriano Peixoto.

Em outros momentos tivemos também desterrados de nacionais e deportação de estrangeiros como durante a dissolução do Congresso Nacional em 1891; com a Revolta da Armada entre os anos de 1893 e 1894; Na tentativa de assassinato do presidente Prudente de Moraes em 1897; durante as greves e distúrbios na cidade do Rio de Janeiro contra o aumento das passagens dos bondes no ano de 1901; Na chamada Revolta das Carnes Verdes no ano de 1902 e as celebres Revolta da Vacina em 1904 e a Revolta da Chibata em 1910, todas também tendo como palco na capital federal. Por fim, os desterrados ocorridos na década de 1920 para a Colônia Agrícola de Clevelândia, situada no atual estado do Amapá. Abordaremos, sucintamente, três dos mais rumorosos desses episódios, que redundaram em desterrados para a Amazônia no século XX.

Revolta da Vacina: essa revolta eclodiu na cidade do Rio de Janeiro no final da primeira quinzena de novembro de 1904. A motivação, segundo as narrativas historiográficas mais conhecidas, se deu

⁶ Silva, Acre, a Sibéria tropical, 2013, p. 69.

com a aprovação da lei que tornava a vacinação contra a varíola obrigatória para toda a população do Rio de Janeiro. O fato é que o estopim se vincula à obrigatoriedade da vacinação, mas os desdobramentos ocorridos após a divulgação da minuta da regulamentação da lei no dia 09 de novembro são mais complexos e mostram uma revolta de múltiplas dimensões quantos aos interesses e sujeitos envolvidos: militares de alta e média patentes, positivistas, monarquistas, republicanos históricos, trabalhadores do comércio, portuários, vadios, criminosos, soldados, marinheiros, comerciantes, donos de cortiços, políticos e outros sujeitos sociais daquela cidade. Com as manifestações se avolumando e enfrentamentos ocorrendo entre militares e civis, motins nos quartéis e protestos de adversários políticos, o governo do presidente Rodrigues Alves (1902/1906) decreta estado de sitio no dia 15 de novembro de 1904. De imediato, tropas militares também são deslocadas de São Paulo e Minas Gerais para ajudar a reprimir os focos de revoltas e distúrbios na cidade. As prisões militares, Casa de Detenção e Delegacias policiais se enchem de prisioneiros capturados nas ruas da capital convulsionada. Muitos sem nem ter participação diretamente nos focos de conflito, como atestam algumas pesquisas acadêmicas sobre o assunto.⁷ Com os direitos constitucionais suspensos, o governo federal aproveitou para fazer uma “limpeza” urbana dos espaços centrais da cidade, há muito ocupados por sujeitos que contrastavam com as reformas urbanas e sanitárias que vinham sendo realizadas, desde o prefeito Barata Ribeiro, atingindo seu ápice com Pereira Passos. Mulheres acusadas de prostituição, cafetões, profissionais da jogatina, pedintes, aludidos vagabundos e malandros, trabalhadores anônimos, bem como demais desclassificados sociais foram encarcerados e embarcados em navios-prisões com destino ao Acre. Ao todos, foram empreendidas quatro viagens de navios patrocinadas pelo governo federal com cargas humanas que partiram do Rio de Janeiro entre os dias 27 de novembro de 1904 e 04 de janeiro de 1905 com destino final a cidade de Manaus. Dai foram transferidos para embarcações de menor porte que rumaram até ao Acre, região recém incorporada ao Brasil e tornada Território Federal em 1904. A quantidade de desterrados é algo que talvez jamais

⁷ Silva, Acre, a Sibéria tropical, 2013; Sevchenko, A Revolta da Vacina, 2010.

se saiba ao certo, pois as fontes que trazem estas informações são os jornais da época que divergem entre si na totalidade transportada em cada navio. Contudo, mesmo com essas divergências, mais de mil e quatrocentas pessoas embarcaram forçosamente com destino à “Sibéria tropical” de maneira sub-reptícia, sem acusações formais de crimes, sem julgamentos e sem direito de defesa assegurado. Existem ainda informações que dão conta do embarque forçado, por parte das autoridades locais em Belém e Manaus, de inúmeros indesejados dessas duas capitais com direção ao Acre quando da chegada a estas cidades dos navios vindos do Rio de Janeiro. O estado de sitio em vigor apenas no Rio de Janeiro serviu para que de maneira soturna, agentes públicos das duas mais importantes cidades amazônicas, se livrassem também de parte dos seus indesejados sociais enviando-os ao Acre. O Acre imageticamente representava uma negatividade geográfica, social e cultural como nos velhos paradigmas dos degredos e desterrados coloniais de outrora. Por isso foi escolhido, além de ser uma região administrada diretamente pelo governo federal. Local onde o governo dizia que os desterrados seriam regenerados pelo trabalho e pelas dificuldades de sobrevivência em um meio hostil. Tal como Portugal de outros tempos, no Brasil republicano os indesejáveis em um determinado lugar poderiam ser úteis em outro. Pelo menos era esse o discurso oficial, pois na prática as autoridades locais e nacionais queriam se livrar dos indesejados sociais “saneando” os espaços públicos de suas presenças. Diferentemente dos degredos coloniais, esses desterrados anônimos do período republicano não foram usados para fins de povoamento. Foram descartados nas lonjuras da Amazônia para serem mortos e esquecidos. A grande maioria teve o destino que as autoridades queriam, poucos conseguiram voltar às suas cidades de origens e outros passaram a sobreviver carregando o estigma perene de desterrados.

Revolta da Chibata ou Revolta dos Marinheiros: também ocorrida na capital federal, em fins de 1910, durante o início do governo do militar Hermes da Fonseca (1910-1914). Segundo estudiosos do assunto, a marinha brasileira era uma das mais modernas do mundo à época no tocante ao seu arsenal e frota de navios recém

adquiridos da Inglaterra. Porém, ainda mantinha práticas de incorporação e tratamento aos marinheiros engajados que remetiam ao período imperial.⁸ Uma das formas de engajamento era a compulsória, com incorporação de menores vadios e pobres acusados de praticar de pequenos delitos e outros crimes. A alta oficialidade, restrita aos mestiços e pretos, entendia que para lidar com marinheiros dessa estirpe era necessário o uso de castigos físicos diversos e punições exemplares com prisões em solitárias. O açoite de chibata, diante dos demais marinheiros, era uma forma frequente de “corretivo” usado contra aqueles que cometiam faltas consideradas graves. O uso da chibata na marinha era uma punição que não encontrava base jurídica nas leis civis em voga. Durante o Império, somente escravos eram punidos com açoites; na República, somente marinheiros eram açoitados. O episódio em tela teve seu início quando um marinheiro de nome Marcelino foi sentenciado a 200 chibatadas por ter sido apanhado com bebida alcólica a bordo do navio *Minas Gerais*. Em 22 de novembro os marinheiros se insurgiram contra os castigos tomando este navio, matando seis oficiais e um grumete. De imediato, outros navios também fundeados na Baía da Guanabara foram tomados de assalto, foi o caso dos encouraçados *São Paulo*, *Bahia* e *Deodoro*. Os marinheiros iniciam então um intenso bombardeio às cidades do Rio de Janeiro e Niterói, algo que deixou a população carioca e o governo apavorados.⁹ Não restando outra opção, o governo acena com negociação que é aceita pelos marinheiros e redundando em anistia para todos os rebelados. No entanto, pouco tempo depois parte da oficialidade da marinha resolve se vingar pela humilhação sofrida e a capitulação do executivo federal frente aos marinheiros. Passam a comentar, inclusive na imprensa, que uma nova rebelião estaria sendo tramada pelos anistiados, subterfúgio que serve para a execução de prisões em massa de marinheiros que tinham participado do motim e revolta de 22 de novembro. Em 09 de dezembro, eclode uma nova revolta e os marinheiros são duramente reprimidos pela ofi-

⁸ Nascimento, Cidadania, cor e disciplina na revolta dos marinheiros de 1910, 2008.

⁹ Morel, A Revolta da Chibata, 1986.

cialidade. Novamente, é decretado estado de sítio e os considerados líderes da revolta anterior são presos de imediato em calabouços na Ilha das Cobras: dezoito deles morrem asfixiados, sobrevivendo apenas os marinheiros João Cândido e o cabo Piaba.¹⁰ Centenas de marinheiros são expulsos da marinha e mandados de volta para seus estados de origem. Outros tantos são presos e desterrados juntos com civis arrebanhados – inclusive mulheres acusadas de prostituição – nas ruas da cidade do Rio de Janeiro e criminosos condenados que cumpriam penas na Casa de Detenção. Ou seja, o governo federal aproveitou aquela situação para se livrar também dos seus indesejados sociais que há muito tempo faziam parte do cenário urbano do centro da capital federal e que os desterrados de 1904 não colocaram termo. Mais uma vez o governo resolve fazer uso do desterro de pessoas para as terras amazônicas e o Acre, em pouco menos de seis anos é o local escolhido para receber outra carga humana de indesejáveis da capital federal. Ao todos são embarcados, de maneira discreta, 463 indigitados criminosos nos porões do navio *Satélite* na noite do dia 25 de dezembro de 1910 com destino à Amazônia acreana. Mas ao chegar a Manaus, ocorreram problemas de logística com a embarcação que seria alugada para o trajeto até ao Acre. Restou então ao *Satélite* rumar em direção a Porto Velho e Santo Antônio do Madeira, pois a navegação pelo caudaloso rio Madeira era possível a este navio. Assim, depois de dias de viagem os prisioneiros são desembarcados e parte deles entregues à Comissão Rondon para trabalharem de maneira compulsória nas Linhas Telegráficas. A direção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré se recusa a receber desterrados para os trabalhos na ferrovia pela má fama que carregam de terem enfrentado o governo federal. Os demais são abandonados a própria sorte ou azar, inclusive as mulheres que desembarcam indigitadas como prostitutas da capital federal e que ali poderia se casar com seringueiros e levarem uma vida honrada, segundo as autoridades. Os desterrados dificilmente encontraram quem os oferecessem empregos, pois carregavam todos os estereótipos na

¹⁰ Morel, A Revolta da Chibata, 1986.

negatividade: vagabundos, criminosos, desterrados, prostitutas, larápios em quem não se devia confiança alguma. Aqueles que foram alistados na Comissão Rondon e que tentaram fugir ou se rebelaram, foram sumariamente fuzilados. Os demais ainda hoje não temos informações seguras de suas trajetórias na Amazônia.

Clevelândia: Ao longo dos primeiros anos do século XX, a república brasileira se preocupou cada vez mais em combater as ideias “estrangeiras” trazidas ao Brasil pelos imigrantes europeus que aqui chegavam para trabalharem nas fábricas em São Paulo, Rio de Janeiro e outras cidades. Os anarquistas serão por excelência os mais visados inicialmente, pois serão inicialmente aqueles que organizam as primeiras greves operárias no Brasil ao cometerem atos de sabotagem e atentados contra fábricas e lojas do patronato. Serão duramente reprimidos, presos, desterrados e deportados quando estrangeiros até meados dos anos 20 quando o anarco-sindicalismo é combatido de maneira mais célere, principalmente durante o governo do presidente Artur Bernardes (1922-1926). Ao assumir o seu mandato, já vigorava o estado de sitio em virtude da eclosão da Revolta do Forte Copacabana (1922), algo que de imediato lhe investiu de poderes extra constitucionais por todo o restante do seu mandato.¹¹ As medidas de exceção foram adotadas principalmente para combater as rebeliões tenentistas, a Coluna Prestes, os movimentos operários de cunho anarquista e comunista que lhe faziam oposição. Durante seu mandato, essas repressões redundaram em milhares de deportações e desterros de nacionais e estrangeiros. O episódio mais famoso e ainda pouco estudado é o dos desterros para a Colônia Penal de Clevelândia, na fronteira com a Guiana Francesa, na região do Oiapoque, atual estado do Amapá. Este campo de isolamento, nas bordas da Amazônia brasileira, foi inicialmente criado com o nome de *Núcleo Colonial Cleveland* e estava vinculado ao Ministério de Agricultura, mas a partir de 1924 passou a receber presos comuns e presos políticos, estes notadamente anarquistas, acusados de envolvimento na chamada Revolução Paulista

¹¹ Samis, Clevelândia, 2002.

e distúrbios na capital da República. Dois trabalhos relativamente recentes abordam esses desterramentos para Clevelândia: o primeiro deles o livro de autoria de Alexandre Samis, intitulado *Clevelândia: anarquismo, sindicalismo e repressão política no Brasil*, de 2002; o segundo, ainda em formato de Tese, de autoria de Carlo Maurizio Romani, defendida em 2003 cujo título é *Clevelândia, Oiapoque - aqui começa o Brasil: trânsitos e confinamentos na fronteira com a Guiana Francesa (1900/1927)*. Existem artigos acadêmicos e outras produções que abordam a questão, contudo os dois acima citados têm mais densidade e os autores pesquisaram no Arquivo Público Mineiro, onde está guardado o Fundo Documental Artur Bernardes. Clevelândia, pela sua localização isolada, doenças que mataram mais da metade dos prisioneiros, pela brutalidade com a qual eles foram tratados, ficou conhecida como “Inferno verde”. De acordo com estas fontes, entre 1924 e 1927, Clevelândia recebeu 946 prisioneiros desterrados e destes 491 morreram no desditoso presídio, outros fugiram para Guiana ou foram libertados com sequelas físicas e psicológicas graves. Carlo Romani, em outro trabalho, assim narra a partida dos primeiros desterrados embarcados com destino a Clevelândia em 1924:

Toda uma gama de brasileiros revoltosos: tenentistas, anarquistas, ladrões, cafetões, vadios, loucos e outros simplesmente considerados como desclassificados pelo governo, foram esquecidos nos confins do Brasil. Inicialmente, foram jogados no porão do navio-prisão “Campos”, aguardando uma espécie de julgamento fantasma que nunca chegou. A primeira leva desses homens foi enviada, em dezembro de 1924, para uma longa viagem de navio com escala em Belém até a foz do rio Oiapoque. De lá, um vapor fluvial, o chamado gaiola, os levou rio acima até o ponto navegável mais próximo da colônia. Seguiu-se outra viagem, segundo os relatos, às vezes de canoa, às vezes a pé, atravessando os igarapés, dezoito quilômetros mata adentro, chegando enfim, ao inferno equatorial. Os relatos disponíveis sobre as condições de

sobrevivência no local são assustadores. Os que conseguiam fugir para a Guiana Francesa, enviavam de lá tristes notícias para os companheiros residentes no sul do país.¹²

Passados mais de noventa anos dos últimos desterros para a Amazônia, este assunto pouco adentrou no cânone historiográfico nacional e regional, ainda marcados pelos “grandes” temas hegemônicos. Mesmo nos eventos citados de 1904 e 1910, cuja historiografia é bastante significativa, os desterros para a Amazônia aparecem em notas curtas e sem aprofundamento. Mesmo já existindo algumas obras produzidas recentemente, a temática ainda possibilita enveredar por outros aspectos dos desterros, principalmente sobre a presença deles na Amazônia, como sobreviveram e refizeram suas trajetórias e identidades.

Esses milhares de homens e mulheres desterrados para a Amazônia nas primeiras décadas do século XX, não mereceram o mesmo tratamento que tiveram os desterrados célebres de 1892. Não foram anistiados, não voltaram na totalidade aos seus lares, não tiveram o mesmo tratamento da imprensa. Não foram considerados presos políticos, mas criminosos irrecuperáveis, a escória social que havia muito tempo infestava e denegria o ambiente citadino da capital federal que se queria moderna e europeizada.

O Acre por sua vez, se apresenta como a antítese dos valores cultuados pela elite social e política da capital federal. Assim, pessoas vistas como rudes, antissociais, moralmente condenáveis, dadas à criminalidade como meio de vida e que se opunham às práticas que as oprimiam são por definição os sujeitos dos quais se queria distância. O Acre representava esse local distante, de difícil acesso e regresso idem, administrado pelo governo federal que não teria que enfrentar uma oposição política local contrária em receber indesejados sociais se isso ocorresse em outra unidade federativa. Explicação parecida se aplica

¹² Romani, Clevelândia (Oiapoque), 2003, pp. 116-117.

ao caso da região do Oiapoque: fronteira distante e isolada, com empreendimento administrado pela União funcionando como campo de trabalhos forçados. A diferença deste último caso é que os desterrados foram aprisionados para trabalho compulsório.

REFERÊNCIAS

- BRAZIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**, de 24/02/1891. Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos. Disponível em: <https://goo.gl/GsH6JE>. Acesso em 20 de abril de 2015.
- COATES, T. J. **Degredados e órfãs**: colonização dirigida pela Coroa no Império português, 1550/1755. Tradução de José Vieira Lima. Lisboa. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1998.
- CORDEIRO, C.A. **Código criminal do Império do Brasil**. Rio de Janeiro: Typographia de Quirino & Irmão, 1861.
- MENEZES, N. “Os sobreviventes do barco Satélite”. Revista **Primeira Versão**, ano I, número 54. Porto Velho: Editora da UNIR, 2001.
- MOREL, E. **A Revolta da Chibata**. 4. ed., Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- NASCIMENTO, A. P. **Cidadania, cor e disciplina na revolta dos marinheiros de 1910**. Rio de Janeiro: Mauad/Faperj, 2008.
- NORONHA, F. R. G. S. **O império dos indesejáveis, legislação brasileira sobre o degredo (1822-1889)**. Brasília: UNB, 2003. (Dissertação de Mestrado).
- PEIXOTO, S. **Florianópolis**: memórias e documentos. Volume IV. Rio de Janeiro: Serviço Gráfico do MEC, 1939.
- PIERONI, G. **Os excluídos do reino**: a inquisição portuguesa e o degredo para o Brasil Colônia. Brasília: EdUnb, 2000.
- PONTAROLO, F. **Homens de ínfima plebe**: os condenados ao degredo interno no Brasil do século XIX. Rio de Janeiro: Apicuri, 2010.
- ROMANI, C. M. **Clevelândia, Oiapoque - aqui começa o Brasil**: trânsitos e confinamentos na fronteira com a Guiana Francesa (1900/1927). Campinas (SP): Unicamp, 2003. (Tese de Doutorado em História).
- ROMANI, C. M. **Clevelândia (Oiapoque)**: Colônia Penal ou campo de concentração? Revista Verve, n.4, PUC, São Paulo. 2003.
- SAMIS, A. **Clevelândia**: anarquismo, sindicalismo e repressão no Brasil. São Paulo: Imaginário, 2002.

SEVCENKO, N. **A Revolta da Vacina**: mentes insanas em corpos rebeldes. São Paulo: CosaicNaify, 2010.

SILVA, F. B. **Acre, a Sibéria tropical**: destierros para as *regiões do Acre* em 1904 e 1910. Manaus: UEA, 2013.

TOMA, M. **Imagens do degredo**: história, legislação e imaginário. Campinas (SP): Unicamp, 2002. (Dissertação de Mestrado).

TORRES, S. M. S. **O cárcere dos indesejáveis**: degredados na Amazônia portuguesa (1750-1880). São Paulo: PUC-SP, 2006. (Dissertação de Mestrado).

FRANCISCO BENTO DA SILVA

Doutor em História (UFPR, 2010)

Professor da Universidade Federal do Acre

Centro de Filosofia e Ciências Humanas

LABRE

Natural do Maranhão, Antônio Rodrigues Pereira Labre ou A. R. P. Labre, como assinava seus vários escritos, foi um explorador intrépido, amante dos perigos, de estirpe sertaneja, empreendedor e visionário que fundou uma cidade em uma das curvas do rio Purus, cuja origem

deriva-se de *Purúpurú*, que quer dizer pintado (ou myra purú purú, gente pintada, em língua geral). Em tempos idos assim a gente do Amazonas e rio Negro chamavam os selvagens da nação Pamary, moradores neste rio, por serem elles pintados, ou manchados de brancos; e com o andar dos tempos denominou-se o rio – Purús –, simplificando-se a palavra. O nome primitivo dado ao rio pelos Pamary era – Wany –; e os outros selvagens, que o habitão, dão-lhe diferentes nomes conforme o seu dialecto.¹

¹ Labre, Rio Purús, 1872, p. 5.

Grande entusiasta da política brasileira nos idos de 1868 - 1898, Labre, no vigor de suas forças próprias da juventude, saiu da província do Maranhão, após estudos primários e secundários, para cursar a faculdade de Direito, na cidade do Rio de Janeiro. De acordo com Sebastião Antônio Ferrarini (1981),

Labre pertencia a uma família não muito rica. Cedo ingressou na escola tendo adquirido rapidamente o domínio das letras. Sua carreira foi rápida. Não atingia a idade de vinte anos e já se encontrava estudando Direito no Rio de Janeiro, então capital do império. Aí se imbuíu de idéias liberais e republicanas. Falava-se abertamente em muitas províncias na libertação da escravatura. Vingava nas províncias o ideal republicano, especialmente depois de o país ter saído da guerra do Paraguai. A capital imperial regurgitava de figuras das mais variadas tendências políticas. Nesse meio moldava-se a personalidade de Labre. Aos vinte e dois anos já estava de regresso ao seu torrão natal, o Maranhão.²

Depois de seu retorno ao Maranhão, após conclusão dos estudos, Labre fez viagens de excursão pela Europa e Estados Unidos da América, como se pode confirmar por meio de notícias encontradas em jornais e semanários da época. No *Semanário Maranhense* de 06 de outubro de 1867, pode-se ler a seguinte notícia escrita por A. R. P. Labre e publicada em duas páginas do semanário.

Deixando a Europa e, de novo voltando á jovem América, desembarquei em New York, a mais vasta cidade de uma grande Nação moderna, os Estados Unidos; vi que o espírito humano parece receber o sopro e emanações divinas, pois tudo é feito, como que por encanto; a mesma natureza inclina-se á voz do homem, que representa a supremacia dos seres terrestres; aos seus acenos todos os motores descobertos, e empregados como elementos de força, e seus agentes operão, e ao seu mando as maquinas tudo fazem e executam com celeridade e precisão mathematica. (...) Em qualquer lugar que se levante

² Ferrarini, Lábrea, 1981, p. 56.

uma povoação vem a via férrea, o fio telegraphico e a imprensa, os tres condutores da civilização e do progresso, e estabelecem residência fixa, senão perpetua.³

No mesmo semanário, mas com data de 20 de outubro de 1867, há uma longa descrição (duas páginas) de uma viagem de Labre à cidade de Pompéia, na Itália. Eis um trecho da longa descrição do que viu o viajante, Labre faz uma narrativa histórica de Pompéia, a partir de uma carta de Plínio, o moço, para Tacito:

Em 09 de novembro do anno 79 da nossa era a erupção do Vezuvio, cubrindo Pompeia de cinsas e de lavas, a sepultou com as cidades de Herculano, Stabia, Retina e Oplanto. Durou esta catastrophe tres dias. Plinio o moço, em uma carta que dirigio a Tacito, conta o doloroso acontecimento da maneira seguinte: (...) No dia em que eu visitava Pompeia em principio de Abril d'este anno, assisti a excavação de uma casa, em cujas paredes descobriram-se bellas pinturas, d'entre estas admirei um lindo grupo das tres graças, já pelo colorido ainda conservado, e já pela perfeição do trabalho. Surprehndidos os trabalhadores pelo achado, pararam os trabalhos por momentos, admirando a belleza do quadro.⁴

É possível compreender, então, que Labre era um homem que possuía recursos financeiros necessários para tais viagens, possibilitando-o, assim, a obter uma visão ampla e consciente da situação política, social e econômica do mundo, principalmente da Europa e dos Estados Unidos, nação em avançado estágio de progresso e recursos tecnológicos proporcionados pela era moderna. Compreende-se também como e por que Labre decidiu fixar-se na Amazônia, “criar e governar uma cidade, que nasce assim, da vontade de um homem, neste mundo do Gênesis”.⁵

Como conhecedor das riquezas e das mazelas do mundo,

³ Semanário Maranhense – n. 6 - 6 de outubro de 1867, p. 05-06 – “Excursão” - A. Labre.

⁴ Semanário Maranhense - n. 8 - 20 out. 1867, p.4-5 – “Pompeia” - A. Labre.

⁵ Carpentier, Os passos perdidos, 2009, p. 204.

principalmente do Brasil, já que conhecia o Rio de Janeiro, o centro do poder, e também a extensa província do Maranhão e se interessava por questões humanitárias, Labre acompanhou as campanhas abolicionistas nas províncias do Ceará, Pará, Amazonas e Maranhão. Nesta última, “outrora grande centro importador de mão-de-obra escrava, já definhava o intenso comércio humano. (...) Na cidade de São Luís muitos simpatizantes proclamavam idéias libertárias. Muitos patrões por conta própria já davam cartas de alforria”.⁶ Labre era um desses entusiastas republicanos.

Ainda de acordo com Ferrarini (1981), por duas ocasiões dois bacharéis em Direito tinham advogado a causa de um grupo de escravos, mas não haviam logrado êxito na defesa. Assim é que Labre,

na flor de sua mocidade solicitou ao governo provincial assumir a causa dos infelizes. O presidente informa-o das dificuldades, considerando o fracasso das tentativas anteriores. Labre não desiste e põe mãos à obra. Cedo vê o triunfo. Advogando a causa de 480 escravos, teve a felicidade de ver ganha a questão. Estavam libertos muitos cativos. Quis o governo recompensá-lo por este grande trabalho humanitário. Labre recusou a recompensa.⁷

Todavia, como por essa época nascia, numa parte do Brasil, na Amazônia Ocidental, uma nova fase de bandeirismo, Labre decide fundar uma cidade num dos afluentes da margem direita do Solimões, no rio Purus, e aproveita a recompensa do governo pelo feito realizado na libertação do grupo de escravos, solicitando-lhe que arranjasse alguns homens para tamanha empreitada na selva. Nascia ali o germe de uma “civilização” amazônica – Lábrea, “a princesinha do Purus”, como é conhecida essa cidade.

Tomando ciência da ideia de Labre, o presidente, além de mandá-lo escolher “sessenta homens dentre os que haviam sido alforriados”, lhe cede “embarcação e outros recursos para empresa tão ar-

⁶ Ferrarini, Lábrea, 1981, p. 56.

⁷ *Idem.*

rojada”.⁸ Após uma longa viagem, Labre chega a Belém e é apresentado a um dos filhos do senhor Manuel Urbano da Encarnação, que “nasceu em 1808, numa aldeia dos índios Mura, no atual município de Manacapuru, nas proximidades de Manaus, Estado do Amazonas, onde trabalhou em companhias de navegação”.⁹ Foi esse mulato que, de acordo com Castelo Branco, “desvendou o Alto Purus até além do Rixala; o Mucuím, o Ituxi, Aquiri, Hiucac e Araçá; tendo sido encarregado ou diretor de índios, no rio Purus”.¹⁰

A partir desses dados, é possível afirmar que Manuel Urbano era conhecedor do Purus e de muitos de seus afluentes. Um de seus filhos, Braz, havia se fixado na embocadura do Ituxi, no lugar chamado Atahiry, quando da chegada de Labre à região, e o próprio Manuel Urbano havia fixado moradia à margem esquerda do Purus, num lugar chamado Canutama, que dista 12 horas de viagem descendo de Lábrea por via fluvial.

Castelo Branco afirma que Antônio Rodrigues Pereira Labre, tenente-coronel da guarda nacional,

chegou ao Pará em 1869, em cuja capital encontrou-se com um filho de Manuel Urbano, em casa de Elias José Nunes da Silva, Visconde de Santo Elias, português, chefe da casa comercial mais importante, naquela época, e que muito contribuiu para o desbravamento e progresso da região, fornecendo vapores, dinheiro e mercadoria.¹¹

É desse encontro de colonos que Labre é recomendado pelo senhor Elias a um dos filhos de Manuel Urbano,

combinando-se logo mandar em sua companhia dois escravos que iriam aguardar Labre em Canutama, enquanto este tornava ao Maranhão, para subir o Purus mais tarde; chegando em Canutama em dezembro de 1869 no vapor

⁸ Ferrarini, Lábrea, 1981, p. 56.

⁹ Cavalcante, 2014, p. 19.

¹⁰ Castelo Branco, Acreania, 1958, p. 25.

¹¹ *Ibidem*, p. 44.

Madeira. Como, porém, Labre fôsse buscar mais pessoal, só em junho de 1871, retornou com gente e mercadorias. Nesta ocasião, Carlos da Fonseca, de ordem de Manuel Urbano, foi deixar Labre num lugar abaixo do Ituxi “a fim de poder explorá-lo”. Chegados à boca deste rio, Braz, filho de Manuel Urbano, aí morador, opôs-se ao desembarque e indicou-lhe a terra firme de Amaciari que ficava mais abaixo, sendo logo aceita. Labre desembarcou na foz do Ituxi, indo para o ponto indicado, de canoa, ao qual intitulou de Lábrea.¹²

No jornal *Commercio do Amazonas* de 25 de dezembro de 1870 há uma notícia sobre um passageiro de nome Antônio R. P. Labre que havia embarcado no vapor *Belém*, no Pará, e desembarcado em Manaus no dia 24 do mesmo mês. Contudo, apesar da publicação desta notícia nesse jornal da capital da Província do Amazonas, não era a primeira viagem de Labre ao Amazonas, pois em seu opúsculo *Itinerário de exploração do Amazonas á Bolívia*, publicado pela tipografia da Província do Pará (1887), afirma ele que

O desejo de conhecer a região amazônica, apreciar a grandeza e a magnificência de seus rios, a prodigiosa riqueza natural que encerra, levou-me, em dezembro de 1869, a ser passageiro do vapor Purús, na viagem com que a Companhia Fluvial do Alto Amazonas inaugurava a navegação d'aquelle importante tributário do Amazonas, que deu nome ao primeiro vapor da linha regular, que n'essa época estabelecia-se.¹³

Antonio José Souto Loureiro, em sua obra *Síntese da História do Amazonas* (1978), exatamente no capítulo “Origens das cidades amazonenses”, apesar de não haver indicação de fonte, afirma que

Em 1871, o coronel Antônio Rodrigues Pereira Labre, com colonos maranhenses, fundou na terra firme de Amaciari uma povoação que, em 1873, tomou o nome

¹² Castelo Branco, Acreania, 1958, p. 44.

¹³ Labre, *Itinerário de exploração do Amazonas á Bolívia*, 1887, p. 1.

de Nossa Senhora de Nazaré do Ituxi, tornando-se em vila no ano de 1881 e cidade em 1894, com o nome de São Luís de Lábrea.¹⁴

Convém, entretanto, esclarecer que não apenas por questões relacionadas à historiografia regional, mas, principalmente, impulsionado pela paixão e a necessidade de revisitar o passado em busca de compreensão de inúmeras questões sociais, políticas, econômicas, etnográficas, antropológicas e identitárias dessa comunidade amazônica, fincada ali nas margens daquele rio de águas esbranquiçadas e também com o desejo de investigar o processo de colonização do rio Purus, é que se fizeram algumas buscas sobre a vida e o tempo de A. R. P. Labre, um dos principais colonizadores do rio Purus, “onde, a 1º de fevereiro de 1871 assentava os fundamentos da actual *Villa da Labrea*, a séde do município e comarca do Purús creados pela lei provincial n. 523, de 14 de maio de 1881 a que tenho consagrado todo esforço de minha actividade”.¹⁵

Vejamos, para fins de fixação da verdade dos fatos, como o próprio Labre descreve sua chegada ao Purus:

Viajando até o último ponto povoado por não indígenas denominado *Taunhaun*, cerca de 684 milhas da foz do Purus, onde acabava de fundar um barracão destinado á industria extractiva e commercio o cidadão Manoel Urbano, tive a occasião de verificar a incalculável riqueza que o Purus offerecia á atividade humana, n’essa enorme zona, então pouco conhecida e explorada, pois, a população, além de muito pequena, era disseminada e não tinha ao seu alcance as facilidades que a navegação regular oferece atualmente.¹⁶

Assim foi que, regressando no mesmo vapor, Labre desembarcou no lugar chamado Canutama – propriedade dos srs. de Manoel Urbano da Encarnação & Filhos - a fim de estudar as condições da zona

¹⁴ Loureiro, Síntese da História do Amazonas, 1978, p. 155.

¹⁵ Labre, Itinerário de exploração do Amazonas á Bolívia, 1887, p. I.

¹⁶ *Ibidem*, p. 2.

banhada pelo Purus, pois já se “achava dominado pela idéia de fundar alli um estabelecimento, tal o entusiasmo que em mim despertou essa viagem”.¹⁷

Hospedado no barracão do então ancião Manoel Urbano da Encarnação, “o primeiro e mais antigo habitante do rio Purús, que hoje connta cerca de 90 anos de idade”, Labre afirma que obteve informações detalhadas sobre aquela região já explorada por Urbano da Encarnação e, mais tarde, confirmadas pelas excursões que o próprio Labre fizera, resolveu fundar seu estabelecimento em terras indígenas dos Paumari abaixo da foz do rio Ituxy, uma extensa faixa de terra firme denominada Amaciary, ou Maciary, que na língua geral significava “terra doentia, ou doente eu caio”,¹⁸ devido à insalubridade daquelas paragens no período de inverno.

O lugar escolhido para a construção da vila de Labre, batizada pelo próprio explorador de Labria em seu opúsculo *Rio Purús*, publicado em São Luís do Maranhão pela tipografia e imprensa M. F.V. Pires (1872)– acredito que o referido registro pode e deve ser considerado pela historiografia regional como certidão de nascimento da cidade de Lábrea, bem como o primeiro documento escrito por um brasileiro que descreve o rio e seus habitantes nativos, tendo em vista que os primeiros registros foram escritos por um geógrafo inglês, William Chandless, cinco anos antes da chegada de Labre ao Purus – foi justamente uma terra alta de granito vermelho, que enchera a mente colonialista de Labre, à margem direita do Purus, habitada pelos índios Paumari e Apurinã que, após o contato, passaram a ser fornecedores de peixes e principalmente de tartarugas e peixe-boi.

A immensidade do Purús; a distancia em que se achava de Manáos, a cujo município e comarca pertencia, formando uma extensão de 2.000 milhas; a impossibilidade, portanto, que tinha a sua população de conseguir recursos e garantias á vida social; o desenvolvimento de sua

¹⁷ Labre, Itinerário de exploração do Amazonas á Bolívia, 1887, p. 2.

¹⁸ Kroemer, Cuxiuara, o Purus dos indígenas, 1985.

riqueza, acelerada pela navegação sempre crescente, tudo isso fez-me preferir o lugar que hoje se chama villa da Labrea, e que deveria ser, como é, o centro das autoridades da comarca.¹⁹

Decidido a fixar-se naquele lugar, Labre ordenou que seus escravos abrissem uma clareira e fixassem as bases de sua colônia levantando um barracão e algumas casas, uma capela ao centro e um roçado para plantação de milho, arroz, mandioca, etc. Uma decisão extremamente acertada por A. R. P. Labre foi ingressar na política e ser eleito deputado da Província do Amazonas para poder, de forma legal, lutar pelo progresso de seu empreendimento colonialista. Assim é que,

achando-me então na assembléia provincial apresentei um projeto, pedindo auxílio de 25:000&000 réis para realizar os trabalhos, e não foi sem grandes desgostos para mim a opposição que encontrei inesperadamente de amigos, para levar a efeito a approvação do projecto de exploração da estrada da Labrea ao Beni.²⁰

Além desse projeto apresentado à Assembleia Legislativa Provincial, Sebastião Antônio Ferrarini, na obra *Lábrea: 1881 ontem - hoje 1981*, cita outros projetos e discursos de autoria do coronel Labre, tais como: projeto de criação e instalação da vila de Lábrea; criação do município de Labrea; projetos de estradas de rodagem e futuramente ferrovias; apresentação de duas conferências na Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro em 1888; a primeira intitulada “Viagem exploradora do rio Madre de Dios ao Acre, Vias de comunicação entre os rios Purús, Madeira e Beni: o rio Acre e Madre de Dios: entre o Madeira e Guaporé pelo rio Jamarý”, e a segunda “Exploração do rio Ituxy”.

Quando das descobertas das potencialidades dos campos naturais nas imediações da vila de Lábrea – localizados a 60 km de distância da vila -, o já então Coronel Labre, conforme noticiou o jornal *O Liberal do Pará* de 26 de junho de 1874 - solicitou ao governo provincial

¹⁹ Labre, Itinerário de exploração do Amazonas á Bolívia, 1887, p. 3.

²⁰ *Ibidem*, p. 32.

um empréstimo para abrir fazendas de gado nos campos dos rios Passiá e Pussiari. Eis o termo de autorização:

LEI N° 334 de 25 de maio de 1875.

Autoriza o presidente da Província a mandar dar por empréstimo ao Coronel Antônio Rodrigues Pereira Labre a quantia de nove contos de réis, para montar uma fazenda de gado vacum e cavalar nos campos entre os rios Pussiari e Paschiam; (...)

Nuno Alves Pereira de Mello Cardoso, Capitão de Mar e Guerra reformado da Armada Nacional, Oficial da Imperial Ordem da Rosa, Cavaleiro das de S. Bento de Aviz e Christo e Vice-Presidente da Província.

Faço saber a todos os habitantes que a Assembléia Legislativa Provincial decretou e eu sancionei a Lei seguinte:

Art. 1° O Presidente da Província fica autorizado a mandar dar pelos cofres provinciais por empréstimo, ao coronel Antônio Rodrigues Pereira Labre, como auxílio, para montar uma fazenda de gado vacum e cavalar nos campos que demoram entre os rios Pussiari e Paschiam, a quantia de nove contos de réis logo que as finanças da província comportarem tal despesa.²¹

Na conclusão de seu opúsculo *Itinerário de Exploração do Amazonas á Bolívia*, Labre esclarece que

Os meus primeiros trabalhos de exploração tiveram começo em 1872, por um reconhecimento, que fiz, verificando a existência dos campos da Labrea ás margens do Pucyary, afluente do Ituxy, subindo elle embarcado, cuja exploração noticiei pela imprensa.

Prosegui n'estes trabalhos, ora por água e ora por terra, até o anno de 1881, em que estendi os meus estudos práticos em serviço de picada a uma extensão de 200

²¹ Ferrarini, Lábrea, 1981, p. 112.

kilómetros pelo planalto, que demora entre o Purús, Madeira e Ituxy. (...).

Para melhor auxiliar nesta empreza, com muita dificuldade e despeza, havia fundado em 1876 uma pequena criação de gado vacuum e cavallar nos primeiros campos, á qual dei o nome de - Fazenda dos Campos – que conservei até o anno citado de 1881, da ultima exploração; e, na verdade, era um ponto de apoio e serviu até então de grande auxiliar, provando praticamente a boa qualidade das pastagens para criação e engorda do gado.²²

A historiografia brasileira mostra que nos últimos anos do Segundo Império (1841–1889), o pensamento social brasileiro era marcado por problemas advindos da necessidade de delimitação do território nacional e pela formação de um país político e economicamente independente da metrópole portuguesa. Assim, principalmente devido às extensões territoriais brasileiras, iniciou-se um discurso – entre os homens de comércio, política e ciência – sobre a questão de desenvolvimento, ordem e progresso marcado pelo pensamento positivista. Esse discurso nacional partia, muitas vezes, de querer e vontades de grupos provinciais, como se pode perceber em alguns dos trechos dos escritos de autoria de A. R. P. Labre.

Como um homem esclarecido, Labre atuou como defensor do recém-nascido pensamento republicano, e até mesmo defendeu, judicialmente, um grupo de escravos em São Luís, pois havia se graduado em Direito, na capital do império – como já fora firmado – o Rio de Janeiro. Nesse sentido, inflamado pelo discurso de nacionalidade da época, é que, como acredito, Labre elaborou seu projeto de exploração extrativista e de colonização do Purus.

Seguindo as ideias da época do nascente Partido Republicano no Brasil (1870), o coronel viveu em um período em que se anunciavam projetos de exploração da Amazônia e de modernização para o Brasil como um todo (entre eles, as estradas de ferro, como é exemplo

²² Labre, Itinerário de exploração do Amazonas á Bolívia, 1887, p. 31.

as tentativas malogradas de construção da Madeira-Mamoré, em 1872 e em 1878), “ao mesmo tempo em que”, de acordo com Assis,

se anuncia a Lei do Ventre Livre (1871) e a Lei Áurea (1888), ambas estabelecendo o discurso e as metamorfoses do trabalho escravo para o trabalho assalariado enquanto um bem constitucional e de liberdade liberal. Esse contexto é marcado ainda pela transformação do comércio brasileiro, criando rotas de vapores que passam a atingir tanto a Europa, bem como, os Estados Unidos na América do Norte.²³

Durante suas viagens de exploração nesse “novo mundo”, Labre - já conhecedor dos trabalhos de exploração do rio Purus executados por William Chandless, nos idos de 1864-1866 - faz registros dos recursos naturais, do solo, da terra, dos principais rios e seus afluentes, bem como das diversas tribos indígenas, pois

Este paíz é sem dúvida um novo mundo, onde se acha a raça do pae Adão por aqui dispersa, e ainda com os mesmos hábitos e costumes do velho papá, pois ainda não foram expulsos do seu paraíso; não conhecerão ainda a nudez, em que vivem; o seu éden é bem fornecido de fructos e animaes, por isso não têm necessidade do trabalho e do invento.²⁴

A visão idílica de Labre em relação aos indígenas é marcada por um desejo de tirar essa raça do pai Adão do estado natural em que ainda se encontrava, arregimentando os indígenas para um núcleo urbano, ou seja, para a Vila de Lábrea, e ensiná-los o caminho da civilização e cristianidade. Para Labre,

Inapropriamente esta gente tem a denominação de - Indios -. São elles os aborígenes, ou habitadores naturaes d’este paíz, vivendo em tribus, ainda no estado selvagem, o que é para admirar no século 19, chamado o seculo das

²³ Assis, A poética da desgraça, 2010, p. 2.

²⁴ Labre, Rio Purús, 1872, p. 14-15.

luzes! Passados são 1871 annos da era christã, e mais de três seculos e meio da descoberta d'America; e o Brazil onde fallo, sendo todo christão, e fazendo do christianismo religião d'estado, dorme, dorme a bom dormir com os seus discípulos.

Onde está o poder da igreja christã? Infelizmente para a humanidade, o christianismo desviou-se de seu caminho, esquecendo-se do apostolado, sua única e exacta missão na terra, desvirtuando-se com a política profana do governo temporal.

O paíz regado pelo Purús pertence parte ao Brazil, e á Bolívia no mais alto Purús; é povoado por mais de trinta nações selvagens, que levam a vida nômade, falando cada povo o seu dialecto differente, tendo costumes peculiares.²⁵

Labre, mesmo sem romper com a religião católica, critica a atuação política da Igreja Apostólica Romana atrelada ao Império, pois, a seu ver, desviou-se de sua verdadeira pregação cristã, demonstrando, Labre, seu pensamento positivista republicano, que defendia a separação Igreja-Estado.

Com o pensamento fixo em sua ideia de progresso, Labre assevera que convinha ao governo envidar todos os esforços para arrancar os selvagens dessa degradação, colonizando-os, pois “poderiam prestar valiosos serviços á lavoura, e serem cedidos a particulares, que os quizessem por contractos, mediante algumas vantagens”.²⁶ Essa ideia capitalista está bem assentada na introdução de seu *Rio Purús* (1872), de fato estabelecendo um convite à exploração das riquezas naturais da região, bem como dos nativos. Eis um tópico elucidativo da assertiva:

Este escripto é destinado ao povo, e especialmente, áquelles que quizerem se estabelecer no Purús, já com o fim de explorar e colher partido das fontes de riqueza naturaes, em que abunda este país, e já para auferir van-

²⁵ Labre, *Rio Purús*, 1872, p. 15.

²⁶ *Ibidem*, p. 25.

tagens da indústria agrária, onde as terras são de uma fertilidade prodigiosa. Aos homens de ciência, a quem acato como divindades terrenas, peço desculpa dos defeitos e faltas d'este acanhado e humilde fructo de meu trabalho.²⁷

Entretanto, isso não significa que ele era contra a incorporação do indígena no processo desenvolvimentista, como se pode perceber no trecho citado anteriormente, pois defendia a expansão e não simplesmente a exploração do natural a qualquer custo. Como ele mesmo professa, “Para o bom resultado seria mui conveniente transportar-os para outros colonizadores, em outras províncias; no fim de três gerações estariam os seus descendentes civilizados, na lavoura, e o Estado teria homens uteis e aproveitáveis”.²⁸

Ao evocar as riquezas das terras amazônicas situadas às margens do rio Purús, o discurso de A. R. P. Labre está, obviamente, associado ao discurso colonialista, como não poderia, provavelmente, deixar de ser, tendo em vista que entendia o valor da terra mediante o seu cultivo, imprimindo, dessa forma, uma perspectiva de espaço a ser colonizado, ou seja, o discurso de Labre chama atenção para a necessidade de ocupação regular dessas terras ditas devolutas, entretanto, repletas de índios, porque, escreve Labre, “o Purús tem em suas florestas e nas dos seus afluentes e lagos muitos selvagens nomades, superiores, talvez, a 10.000 habitantes divididos em tribus ou nações” e é “povoado por mais de trinta nações selvagens, que levam a vida nomade, fallando cada povo o seu dialecto differente, e tendo costumes peculiares”.²⁹

Embalado pelo discurso colonialista, Labre acreditava e professava que “É provável que haja minas de prata e ouro, porém em território boliviano para as serras e montes, em que têm origem as cabeceiras do Purús, e seus afluentes da direita a contar das do Acre inclusive para cima, segundo algumas informações pouco claras, colhidas dos índios pelos mais antigos do lugar”.³⁰

²⁷ Labre, Rio Purús, 1872, p. I.

²⁸ Labre, Itinerário de exploração do Amazonas á Bolívia, 1887, p. 12.

²⁹ Labre, Rio Purús, 1872, pp. II, 20.

³⁰ *Ibidem*, p. 8.

Em todos os seus escritos, como procurei demonstrar, Labre expõe suas ideias acerca do processo de colonização dos povos nômades do Purus, como também registra todos os esforços que ele próprio fizera para a fundação de sua fazenda e de uma vila numa das curvas do “Cuxiuara, o Purus dos indígenas”. Nesse sentido, torna-se relevante um estudo investigativo de suas ideias dispostas em seus estudos etnográficos e em suas ações “civilizadoras” em meio aos vários povos nômades por ele descritos. A seguir, transcrevemos algumas passagens de seu estudo descritivo sobre alguns povos indígenas do baixo, médio e alto Purus.

_____ Tribus do Baixo Purus _____

- i. **Múra.** Estão meio civilizados, falam a língua geral, o portuguez, não esquecendo a sua língua; trabalham, vestem-se, e fazem commercio; já estão mui diminuídos; são mui ciumentos de suas mulheres.
- ii. **Curuhaty.** São mui perversos e guerreiros, e moradores do Parapichuna (e são supostos Jumas); vão logo em busca da presa, pilhagem e assassinato; são corpulentos e reforçados; têm por distinctivo a bolça dos testículos branca, ou inteiramente alva; parte da glande do membro viril é aparada em corte vertical.
- iii. **Simaniry, Catuqina e Cipó.** Vivem nas matas do rio Tapahua, e são pacíficos; dizem haver também Rarahantys, porem não conhecidos.

_____ Tribus do Médio Purus _____

- i. **Pamanan, Simarunan, e Caripuna.** Habitam o rio Mucuy, e são pacíficos.
- ii. **Cataichys.** Demoram nos rios Mucuy, Mary, e Pacihan e terras altas; são pacíficos por indole, bonitos, limpos, bem feitos, e claros; são cultivadores e fabricam louça de barro, que pintam e de que fazem commercio mui limitado.
- iii. **Pamary.** Habitam todo o médio Purús, viveram outr’ora no baixo Purús; alguns fallam portuguez, em grande parte fallam lingua geral; tem negação á lingua portugueza,

como em geral os índios do Purús. Vivem nos rios e lagos, alimentam-se especialmente de peixe e tartaruga; as suas cabanas são feitas nos lagos em jangadas ou balsas, pelo que são habitações são fluctuantes. São destros remadores, entregando-se ao trabalho de mar; são verdadeiros canoeiros, suas pequenas montarias (casco, ou escaller) são feitas por elles, e tem o nome de ubá, sendo quasi cones ambas as extremidades. Fazem algum trabalho na extracção dos productos naturaes., que trocção por mercadorias, e bebidas, especialmente caxaça, pela qual dão a vida. Não plantam, e são preguiçosos, como o commum dos indios. Aquelles, que estão mais em contacto com a gente civilisada, andam vestidos, porem voltando para as selvas vivem nús. São os selvagens mais conhecidos por não arredarem-se da margem do rio e lagos; uma parte d'elles é meio civilisada, apesar de viver no paganismo, como outras tribus. São asquerosos e repellentes, pelas molestias de pelle, que sofrem, as quaes se têm tornado hereditarias; tornam a pelle escabrosa, produzindo uma comixão horrivel. São manchados ou pintados de branco, tornando-se foveiros, especialmente as mãos e pés. Estas asquerozas molestias passam pelo contacto. Temem muito as tribus guerreiras; nunca se batem, por evitarem o seu encontro.

- iv. **Jamamandy.** Tem os mesmos habitos e costumes, e vivem em terras altas, e nas mesmas condições que os Cathaichys; são agricultores; não fazem commercio, e são medrosos por índole fugindo do contacto civilisado.
- v. **Pamanan.** Vivem nas terras altas do rio Ituxy; parecem ser os mesmos do rio Mucuhy; porem varia o seu dialecto; são pacíficos, preguiçosos, e medrosos.
- vi. **Caxarrary e Uatanary.** Habitam o alto Ituxy, vivendo em grandes aldeãs; são plantadores e pacíficos.

_____ Tribus do Alto Purus _____

- i. **Jubery.** Demoram no alto Purús, são pintados como os Pamarys, tem os mesmos habitos e costumes; varia porem o seu dialecto.

- ii. **Ipurinan.** Habitam d'esde o medio até ao alto Purús, são mui numerosos, e de indole perversa, e mãos instinctos; são verdadeiros antropophagos; entregam-se exclusivamente aos negócios e praticas da guerra, pilhagem e assassinato. Vivem em diferentes tribus espalhadas em grande extensão do Purús, e seus afluentes, a contar-se da foz do Sipatiny para cima mais de tresentas milhas. Apesar de sua malvadez não atacam a gente civilisada, a quem procuram fallar; matam porem traiçoeiramente para roubar, e comer os mortos. Fazem muito pouco commercio em troca de salsa, seringa, e óleo, que já vão aprendendo colher com a gente civilisada.
- iii. **Manetinery e Canamary.** São mui numerosos, pacíficos e agricultores; sobresaem pelos seus trabalhos e tecidos de algodão (com que começam a cobrir-se) e pela belleza e modestia de suas mulheres, que são mui claras e de olhos grandes. Desejam o contacto civilisado, pedem e instam mesmo para que os tirem do estado selvagem. São trabalhadores, tem boas plantações de fructos e genneros alimenticios, e até meso de algodão, como já se disse; porém julga-se que pertencem ao alto território do rio Purús; não podem descer por medo dos Ipurinans. Em 1863 elles desceram em duas canoas carregadas com os seus tecidos e mercadorias; atacados pelos malvados Ipurinans, foram mortos e roubados, segundo noticia o Sr. W. Chandless, que o soube pelos mesmos Ipurinans. Consta haver ainda as tribus – **Auainamary, Cujigenery, Catianam, Cachapan, Umainauan, Ispinó, Cuxixiniary, Carunan, Cigananery, Turumaty, Paicycy, Xiapurininy, Miriximandy, Mamury, Ximaniry, e Araras** para o interior; além d'estas ha outras, de cujos nomes não se sabe, nos afluentes do Purús não explorados. Todo este vasto paíz é habitado por selvagens até ás ramificações das cordilheiras andinas.³¹

Estudar os primórdios das nações indígenas do Baixo, Mé-

³¹ Labre, Rio Purús, 1872, pp. 16-17.

dio e Alto Purus, a partir dos registros de A. R. P. Labre, pode ser de grande relevância para os núcleos de estudos e assuntos indígenas, antropologia, etnologia e historiografia. É de suma importância a divulgação de os escritos do Coronel Labre que, segundo a *Grande Enciclopédia da Amazônia*, de Carlos Rocque,

tem discursos que ornaram a Assembléia Provincial do Amazonas. Fundou a colônia que é hoje a cidade de Lábrea. Passou trinta anos no Purus, sendo o primeiro explorador dessa região. Em 1888, proferiu conferência na Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro, ressaltando que os campos existentes na região prestavam-se para a pecuária. Na vida política agiu sempre com honestidade e desinteresse. Celibatário, morreu paupérrimo, e em sua terra natal.³²

Apesar da assertiva de Rocque acerca de ser Labre - coronel da guarda nacional - o primeiro explorador do rio Purus, a historiografia regional afirma que a primeira expedição organizada para penetração no rio Purus, onde hoje se encontra o município de Lábrea, deve-se a Tenreiro Aranha, presidente da Província do Amazonas, criada em 1850 e estabelecida em janeiro de 1852. Há também notícias sobre penetração anterior por João Cametá, Pedro Coriana e Manuel Urbano da Encarnação e seus filhos, todos em datas diversas, mas anteriores ao coronel Labre. De acordo com o ensaio etno-histórico de Kroemer, “antes de 1689 já havia casas de moradores portugueses no rio Purus, que faziam comércio com os índios, facilitando as excursões das tropas de resgate”.³³

Finalizando este texto, convém resumir que A. R. P. Labre escreveu notícias geográficas, geológicas e etnográficas de tão vasto território, sob os títulos seguintes: *Rio Purús* (1872); *A seringueira: syphonia cahucha ou chiringa em língua geral* (1873), “oferecida á consideração d’aquelles que desejam fazer fortuna rápida”; *Achy ou os catauchys, estudos ethnographicos de alguns selvagens do Purús* – publicado em forma

³² Rocque, Grande Enciclopédia da Amazônia, 1968, p. 980.

³³ Kroemer, Cuxiuara, o Purus dos indígenas, 1985, p. 23.

de folhetim em vários exemplares do jornal *Commercio do Amazonas* no decorrer de 1880, impossibilitando, assim, de se reunir todas as partes.

Resta afirmar que o coronel Labre, ao começar a colonização de um dos rios mais sinuosos do mundo e de uma beleza ímpar, possuía uma soma considerável em dinheiro que aplicou em seus projetos por acreditar no sonho de uma grande nação, do contrário, teria gastado sua fortuna em São Luís e ou Europa, já visitada por ele em sua juventude. A sua maior característica enquanto intrepidez foi a abertura de estradas ligando Lábrea a Humaitá, no rio Madeira, tendo explorado, portanto, a região entre os rios Purus, Madeira, Beni, Madre de Dios e Acre. Em outra empreitada dirigiu-se ao Beni, gastando 34 dias de viagem, com trabalhos e incômodos insanos; de lá saiu no rio Acre e desceu para a vila de Lábrea novamente, viajando dali para Manaus, conforme registrara em seu opúsculo de 1887.

O projeto gigantesco da comunicação de Lábrea com o Beni, na Bolívia, e com o rio Madeira, foi por ele admiravelmente bem explorado, comprovando ter feito uma logística considerável do potencial da região. Na conferência que realizou, em 1888, na Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro, da qual era sócio correspondente desde o ano de 1887, explicou que

Os campos de criação de gados da Exaltação, Sant'Anna e Reyes, prolongando para o norte, vêm terminar nas proximidades do lugar Correnteza, por onde se transportará gado vaccum para o Madeira e Purús com grande proveito para o commercio e industria pastoril; póde transportar-se por emquanto 10.000 cabeças annualmente, pois tem o departamento do Béni 400.000 cabeças de gado, ou mais, conforme affirmaram-me diversos criadores notando-se entre elles o Senador Vaca-Diez.³⁴

Na vida política, o coronel Antônio Rodrigues Pereira Labre agiu sempre com absoluto desinteresse, mostrando honestidade e

³⁴ Labre, Revista da Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro, 1888, t.III, p. 91.

zelo em seus projetos, somente quebrantando o espírito altivo quando, após acertos com o novo presidente da Província, José Lustosa da Cunha Paranaguá, que lhe prometera mandar fazer os estudos de prospecção da referida exploração da estrada da Lábrea ao Beni, de cujos trabalhos o coronel Labre deveria fazer parte por ser autor da ideia, e conhecer a topografia local, recebera a notícia de que o engenheiro seguira para o Madeira, sob ordem do presidente, para estudar o traçado da estrada da foz do Beni à Lábrea, por assim o governo haver julgado melhor, causando-lhe essa notícia uma decepção, “uma coisa incrível e desesperadora”. Todavia, Labre sabia que do esforço de um homem pode advir o progresso industrial e comercial de um país. Os que vivem na herança desse velho sábio, na cidade de Lábrea, batizada pelo próprio fundador com esse nome, parecem não compreender que nada melhor dele ficou que o projeto agigantado da via de comunicação das margens do Purus às do Beni e a abertura da estrada de rodagem ligando Lábrea a Humaitá, este realizado, mas ainda precisando de pavimentação e demais cuidados.

Por fim, o Coronel Labre foi um dos únicos imigrantes exploradores do Purus que não procurou levantar e acumular riquezas, como o fez seu amigo e co-fundador da cidade de Lábrea, Coronel Luís Gomes da Silva. Ao contrário, gastou toda a sua fortuna, herdada de seus maiores, na realização de seus projetos, confiante no desenvolvimento e progresso do Purus e, após quase trinta anos gastos nessa luta ferrenha, deixou sua obra para trás e procurou descanso em Caxias, Maranhão, onde faleceu no dia 22 de fevereiro de 1899.³⁵ Celibatário convicto, Labre não teve filhos e, portanto, não deixou descendente, senão uma multidão de filhos pátrios, os labrenses.

REFERÊNCIAS

ASSIS, R. J. S. de. A poética da desgraça: ideologias geográficas na implantação

³⁵ “Faleceu hontem, em Caxias, o Sr. Tenente-coronel Antonio Rodrigues Pereira Labre, que para essa cidade havia seguido doente. Era homem maior de setenta anos e, em sua vida laboriosa, contava bons serviços prestados ao Estado do Amazonas” (Pacotilha. Jornal da Tarde. Maranhão, 23 de fevereiro de 1899, p. 3). A.R.P. Labre nasceu em 1º/1/1827, Maranhão.

da Estrada de Ferro de Baturité no Ceará (1870-1912). In **Anais XVI Encontro Nacional dos Geógrafos** – Crise, práxis e autonomia: espaços de resistências e de esperanças. Espaço de Diálogos e Práticas. ENG, Porto Alegre, 2010.

CARPENTIER, A. **Os passos perdidos**. Tradução de Marcelo Tápia. 2. Ed., São Paulo: Martins Fontes, 2009.

CASTELLO BRANCO, J. M. B. “Acreania”. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro** (IHGB). V.240. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1958.

CUNHA, E. **Um paraíso perdido**: reunião de ensaios amazônicos. Sel e coord. Hildon Rocha, introd. Athur César Ferreira Reis. Brasília: Senado Federal, 2000.

FERRARINI, S.A. **Lábrea**: 1881 ontem – hoje 1981. Imprensa Oficial, Manaus, 1981.

KROEMER, G. **Cuxiuara, o Purus dos indígenas**. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

LABRE, A. R. P. **Itinerário de exploração do Amazonas á Bolívia**. Belém (PA), 1887.

LABRE, A. R. P. **Rio Purús**. Manaus (AM): Diário do Amazonas, 1872.

LOUREIRO, A. J. S. **Síntese da História do Amazonas**. Manaus: Imprensa Oficial, 1978.

ROCQUE, C. **Grande Enciclopédia da Amazônia**. Belém: AMEL, Amazônia Editora Ltda., 1968.

HÉLIO RODRIGUES DA ROCHA

Doutor em Letras: Teoria Literária (Unicamp, 2011)

Professor da Universidade Federal de Rondônia Núcleo de Ciências Humanas

MERCADOS DE CARBONO

A expressão “mercados de carbono” agrega diversos instrumentos de mercado destinados a auxiliar os países industrializados a reduzirem as suas emissões de gases com efeito de estufa (GEE).

De acordo com o Painel Intergovernamental para as Mudanças Climáticas (IPCC),¹ para além do dióxido de carbono, os outros GEE são metano, óxido nitroso, hexafluoreto de enxofre, hidrofluorcarbonos, e perfluorcarbonos, sendo o dióxido de carbono aquele que apresenta maiores níveis de concentração na atmosfera. Durante as negociações que culminaram na assinatura do Protocolo de Quioto,² as partes discutiram diversas formas de reduzir as emissões de GEE, nomeadamente políticas de comando e controlo, a imposição de impostos, ou a criação de mecanismos de mercado. A decisão de optar por mecanismos de mercado decorreu da assunção de que os mercados têm uma função equivalente à de um imposto, i.e., colocar um preço na emissão de GEE,³ e que essa função seria mais eficiente se operada pelos mercados. Além disso, as autoridades dos países industrializados consideraram que as políticas de comando e controlo não promoveriam a inovação, limitando-se a prescrever soluções tecnológicas já existentes.⁴ Mas a decisão de criar estes mercados foi essencialmente fruto de uma enorme pressão por parte dos Estados Unidos da América⁵, cujo governo argumentou com o sucesso da experiência do país na eliminação dos gases que afectavam a camada de ozono, através de um mecanismo de mercado designado *cap & trade*, ou seja, limitar e comercializar. Também o Canadá, o Japão, a Austrália, a Nova Zelândia,

¹ O Intergovernmental Panel on Climate Change foi criado em 1988, pelo Programa Ambiental da Organização das Nações Unidas, e pela Organização Meteorológica Mundial, para providenciar informação técnica e científica sobre as mudanças climáticas e os seus impactos.

² O Protocolo de Quioto foi negociado no âmbito da Convenção das Nações Unidas para as Mudanças Climáticas (United Nations Framework Convention on Climate Change - UNFCCC), assinado em 1997, e ratificado por 191 Partes. Os EUA nunca ratificaram o Protocolo. Entrou em vigor em 2005, e o período de comprometimento entre as partes terminou em 2012. Por esse motivo, as Partes acordaram um período de transição (2013-2020) nesse mesmo ano, que não foi assinado por todos os que tinham ratificado Quioto. Em Dezembro de 2015, as Partes assinaram o acordo de Paris que supostamente substitui o Protocolo de Quioto, muito embora os compromissos de redução de emissões sejam agora meramente voluntários e não legalmente vinculativos.

³ Baron & Colombyer, *Emissions Trading Under the Kyoto Protocol*, 2005, p. 156.

⁴ Yamin, *Climate Change and Carbon Markets*, 2005, p. 4.

⁵ Para além do governo dos EUA, também grandes empresas multinacionais pressionaram no sentido de se adoptarem mecanismos de mercado. Cf. Lohmann, *Marketing and Making Carbon Dumps*, 2005.

e a Noruega exerceram uma grande pressão neste sentido, sendo que a União Europeia, com uma cultura tradicionalmente mais regulatória,⁶ acabou por ser convencida pelos restantes países industrializados a optar por um mecanismo de mercado.

O Protocolo de Quioto definiu então três sistemas de comercialização de emissões, conhecidos como “mecanismos flexíveis” – precisamente por proporcionarem alguma flexibilidade aos países industrializados na redução das suas emissões: a Comercialização Internacional de Emissões, a Implementação Conjunta, e o Mecanismo de Desenvolvimento Limpo (MDL). A Comercialização Internacional de Emissões corresponde à comercialização de licenças de emissão entre os países com compromissos de redução de emissões, i.e., tendo o Protocolo de Quioto definido objectivos de redução para os países industrializados, cada um destes países recebeu um montante de licenças de emissão que, quando esgotado, obriga os países a recorrerem ao mercado para adquirirem mais licenças, a fim de cumprirem com os seus objectivos de mitigação. O mecanismo prevê que, pelo contrário, os países que não precisem de usar todas as suas licenças, possam colocá-las no mercado, a fim de serem adquiridas por outras Partes. Ao contrário deste instrumento de mercado, a Implementação Conjunta e o MDL são mercados baseados em projectos de redução de emissões. Enquanto o primeiro diz respeito à realização de projectos em países da Europa de Leste e Rússia, o MDL envolve projectos nos chamados “países em desenvolvimento”.

Paralelamente à criação destes três mecanismos, a União Europeia (UE) decidiu criar o seu próprio sistema de “limitação e comercialização” (cap & trade). Embora a UE mantenha uma posição em bloco no seio da UNFCCC,⁷ dentro do espaço europeu foram decididos objectivos de redução de emissões para cada país, e alocado um determinado número de licenças de emissão, em função das condições

⁶ Yamin, *Climate Change and Carbon Markets*, 2005, p. 5.

⁷ United Nations Framework Convention for Climate Change. Em português, Convenção Quadro das Nações Unidas para as Mudanças Climáticas.

económicas de cada país. Este sistema, denominado European Trading Scheme (ETS – Esquema de Comercialização Europeu) permite a comercialização das licenças atribuídas a cada país em função das suas metas individuais de mitigação, bem como a comercialização de licenças de redução geradas através de projectos do Mecanismo de Desenvolvimento Limpo e do Mecanismo de Implementação Conjunta. Isto significa que os dois sistemas – o sistema Europeu e o sistema de Quioto - estão interligados e que todas as licenças são fungíveis no seu propósito de mitigação.⁸ O ETS é o mercado com maior volume de transações, sendo o principal responsável pela implementação de projectos no âmbito do MDL, para a geração de redução de emissões. Note-se que qualquer um destes mecanismos de comercialização de emissões tem como objectivo a alteração de comportamentos por parte de empresas e pessoas. Ou seja, se os preços das licenças forem suficientemente elevados, as empresas são incentivadas a adoptar tecnologias menos poluentes para não serem obrigadas a recorrer ao mercado de carbono; os consumidores, conseqüentemente, também procurarão produtos cuja elaboração tenha recorrido a menos emissões.

Mercadoria: carbono

Mas o que é afinal transaccionado nestes mecanismos de comercialização de emissões? Em qualquer mercado, é necessário que os bens transaccionáveis sejam mensuráveis de maneira uniforme. Dado que existem vários tipos de GEE, foi acordado entre as Partes que todos estes gases seriam equiparáveis ao dióxido de carbono (CO₂) independentemente do seu potencial de aquecimento global. Quer isto dizer que apesar de os diferentes GEE terem diferentes potenciais de aquecimento, foram equiparados numa única unidade de troca fungível: tonelada de dióxido de carbono equivalente - tCO₂e. Esta fungibilidade, que decorre de uma decisão política (embora apresentada como sendo sustentada por critérios científicos), não é pacífica, tendo gerado mui-

⁸Yamin, *Climate Change and Carbon Markets*, 2005.

tas críticas junto daqueles que se opõem à utilização de mecanismos de mercado para resolver problemas ambientais. Alguns académicos têm igualmente notado o facto de que esta fungibilidade entre diferentes gases foi alvo de um processo de “black-boxing”.⁹ O termo “black-box” é usado para explicar processos ou equipamentos cujos mecanismos de funcionamento não se conhecem ou entendem; sabe-se o ponto de partida e o ponto de chegada, ou o input e o output, mas não o processo pelo qual se atinge o ponto de chegada ou o output. Assim, e por outras palavras, desconhece-se o processo decisório (e respectiva justificação) pelo qual diferentes gases com diferente potencial de aquecimento foram tornados fungíveis. Este processo é desconhecido pelo público em geral e necessariamente ignorado pelos agentes de mercado, uma vez que a fungibilidade destes gases é condição sine qua non para o normal funcionamento do mercado.

Não obstante a necessária constituição desta mercadoria – tCO₂e (vulgarmente referida apenas por “carbono”) – aquilo que é transaccionado nestes mercados, são licenças de emissão, ou seja, autorizações para emitir. Isto pressupõe que a contabilização da quantidade de emissões que tal país ou indústria pode lançar para a atmosfera esteja sobretudo assente numa questão de “espaço” atmosférico¹⁰, e portanto, numa avaliação meramente quantitativa. Pelo contrário, se os diferentes potenciais de aquecimento dos gases fossem tidos em conta, as licenças de emissão teriam uma avaliação qualitativa, i.e., teriam como base de contabilização a maior ou menor capacidade de provocar aquecimento no planeta. Esta diferenciação entre gases, se considerada, levaria inevitavelmente à maior penalização de determinadas actividades económicas relativamente a outras. Mas não é isso que acontece – tudo se resume à comensurabilidade de diferentes tipos de gases – o que justifica que uma comunidade rural possa ser

⁹ Lohmann, Marketing and Making Carbon Dumps, 2005; Toward a Different Debate in Environmental Accounting, 2009a; Regulatory Challenges for Financial and Carbon Markets, 2009b; MacKenzie, Making Things the Same, 2009.

¹⁰ Para uma problematização da comercialização do carbono enquanto espaço atmosférico ver Machaqueiro. No prelo. “The Semiotics of Carbon: Atmospheric Space, Fungibility, and the Production of Scarcity” in Economic Anthropology.

criminalizada por derrubar algumas árvores, enquanto uma refinaria petrolífera pode continuar a poluir a atmosfera, porque se encontra na posse de licenças de emissão. Este é um dos motivos para que muitas ONGs falem de injustiça ambiental quando se referem aos mercados de carbono.¹¹

Mas os vários processos decisórios que levaram à adopção de mecanismos de mercado para resolver o problema do excesso de emissões de GEE também levaram alguns académicos a considerar, na esteira do trabalho desenvolvido por Polanyi, que o carbono não passa de uma mercadoria fictícia.¹² De acordo com Polanyi, uma mercadoria fictícia é aquela que não foi produzida pelo homem para ser transaccionada no mercado (como a terra, o trabalho, e o dinheiro); da mesma forma, para Beymer-Farris e Basset, as licenças de emissão geradas através de projectos de redução de emissões constituem mercadorias fictícias que não foram produzidas pelo homem para serem transaccionáveis.¹³ Pode-se argumentar, contudo, que o processo decisório de tornar fungíveis todos os gases com efeito de estufa na unidade tCO₂e constitui, em si e desde logo, uma forma de produção, pelo que considerar o carbono como uma mercadoria fictícia não constitui uma análise suficientemente crítica do funcionamento destes mecanismos de transacção.

Desenvolvimento “limpo”

Aquando das negociações para o Protocolo de Quioto, os chamados países em desenvolvimento argumentaram que, dadas as responsabilidades dos países ricos no actual estado de concentração de GEE na atmosfera, seria justo que esses países auxiliassem os mais pobres a desenvolverem-se sem recorrerem a formas de energia e tecnologias poluentes. Esse era, afinal, o espírito que informava as negociações: responsabilidades comuns, mas diferenciadas. Contudo, os países

¹¹ Tal é o caso da Carbon Trade Watch, Friends of the Earth, FERN, ou o World Rainforest Movement. As grandes ONGs transnacionais são defensoras do comércio de emissões.

¹² Beymer-Farris & Basset, *The REDD Menace*, 2012.

¹³ Beymer-Farris e Basset, 2011, p. 334.

mais favoráveis à instituição de mecanismos de mercado, como os EUA, retorquiram a esta demanda reiterando a suposta eficiência do MDL para alcançar tal objectivo. Assim, o MDL não só actuaria como um mercado, auxiliando a reduzir as emissões, como constituiria um importante mecanismo de transferência tecnológica para os países mais pobres. Ou seja, uma vez que os países industrializados teriam que desenvolver projectos de redução de emissões, e esses projectos seriam implementados nos países mais pobres, essa situação promoveria a transferência de tecnologia e, conseqüentemente, isso traduzir-se-ia no tal apoio reivindicado pelos países pobres para se desenvolverem sem recurso a tecnologias poluentes. Não obstante o problema do excesso de emissões de GEE, o que estava em causa nestas discussões era, portanto, o tema do “desenvolvimento” - qual o modelo apropriado de desenvolvimento a implementar? Convém recordar que desde o início dos anos 1990, o ambiente se transformara num objecto de intervenção desenvolvimentista¹⁴, e que as perspectivas sobre a eficiência dos mercados e da iniciativa privada haviam já dominado as tradicionais formas de implementação de projectos de desenvolvimento, nas quais os governos e políticas públicas assumiam o papel principal. O MDL correspondia, portanto, ao paradigma de desenvolvimento em voga: um modelo assente numa lógica de mercado, e operado por actores do sector privado, que implementariam os projectos, ajudando os países em desenvolvimento. As autoridades governamentais limitar-se-iam a manter a contabilidade das emissões nacionais, e a gerir a necessidade de recorrer ao mercado para, ora adquirir licenças de emissão, ora vender licenças excedentes.

Mas como funciona o MDL? Constitui este mecanismo uma forma de promover a transferência de tecnologias menos poluentes para os países mais pobres? A implementação de projectos de redução de emissões e posterior comercialização das licenças geradas assen-

¹⁴ Uma situação proporcionada pela publicação do Relatório Brundtland em 1987, o qual colocou o ambiente no centro da agenda política, e definiu o conceito de desenvolvimento sustentável. Este conceito tornou-se praticamente omnipresente em discursos sobre o ambiente, e desenvolvimento em geral.

ta em duas ideias-chave: “linha de base” (baseline) e adicionalidade, e ambas são determinantes para aquilo que se chama “credibilidade ambiental” de todo o sistema.¹⁵ Antes de implementar um projecto, tem que ser definida uma linha de base a partir da qual se constrói todo um cenário de emissões. Esse cenário corresponde ao volume de GEE que seria emitido para a atmosfera caso o projecto não fosse implementado – é o que se chama de cenário business as usual (BAU). Entra então a ideia de adicionalidade, em que o responsável pelo projecto tem de provar a necessidade de obtenção de apoio financeiro para implementar o projecto de redução de emissões que, de outra forma, nunca seria implementado. Para que o projecto seja aprovado pelo conselho executivo do MDL, o empreendedor tem que providenciar a linha de base, o cenário de emissões numa situação normal, e demonstrar que o seu projecto é adicional - isto para evitar que seja fornecido apoio financeiro a projectos e/ou políticas que já estavam definidos nos planos das empresas ou nos programas governamentais. Apesar da grande preocupação que todos estes quesitos suscitam junto das autoridades reguladoras do mercado, o que acontece é que os investidores e empreendedores dos projectos determinam linhas de base muito baixas, e cenários de emissões extremamente elevados¹⁶ para que, com isso, possam alegar uma enorme redução de emissões, gerando ganhos financeiros elevados com a comercialização dessas licenças.

Esta lógica de funcionamento também obriga a que se pense no espaço atmosférico de uma forma abstracta,¹⁷ ao assumir-se que se pode poluir uma determinada área da atmosfera, desde que se compense essa poluição numa outra área do planeta.¹⁸ Ou seja, para aqueles que defendem o papel dos mercados de carbono, uma refinaria nos Estados Unidos que polua o ar respirado pelos cidadãos norte-america-

¹⁵ Michaelowa, Determination of Baselines and Additionality for the CDM, 2005, p. 289.

¹⁶ Bumpus e Liverman, Accumulation by Decarbonization and the Governance of Carbon Offsets, 2008, p. 136; Lohmann, Toward a Different Debate in Environmental Accounting, 2009a, p. 511-513.

¹⁷ Bumpus, The Matter of Carbon, 2011, p. 622.

¹⁸ Lohmann, Carbon Trading, Climate Justice and the Production of Ignorance, 2008, p. 362.

nos, pode compensar essa poluição através de um projecto que reduza o desmatamento de florestas no México. Esta assunção gera, contudo, diversos problemas que não se esgotam numa equivalência matemática em que dois sinais iguais se anulam. Ainda que em termos da atmosfera esta lógica de compensação possa fazer sentido, para os cidadãos norte-americanos, as florestas mexicanas não resolvem os seus problemas de saúde. Acresce que a possibilidade da refinaria recorrer ao mercado de emissões constitui uma elementar forma de injustiça ambiental, uma vez que o preço pago pelas licenças de emissão é muito mais baixo do que, por exemplo, a implementação de tecnologias de redução de emissões na própria refinaria. É barato poluir, portanto. Defensores dos mercados podem contestar esta asserção com o argumento de que estes mercados só atingem o seu objectivo de forçar uma alteração no comportamento das pessoas e a adopção de tecnologias limpas, se os preços das licenças forem bastante elevados. E teoricamente, deveria ser assim o funcionamento dos mercados. No entanto, os preços têm vindo a afundar-se drasticamente desde 2008 (por motivos que abordarei mais adiante) ao que acresce a constatação de que a implementação de projectos de redução de emissões em países pobres, será sempre mais barata do que a conversão tecnológica nos países industrializados. Ou seja, a própria concepção do MDL estimula a manutenção de preços baixos e, com ela, a vantagem de implementar projectos em países mais pobres, ao invés de substituir tecnologias. Assim, e contrariamente ao que tem sido argumentado, o MDL não promove transferências tecnológicas para os chamados países em desenvolvimento, mas tão somente alguns investimentos em tecnologias plenamente amadurecidas, que apenas reproduzem a condição de subalternidade económica e industrial destes países. Mais grave do que não servir um dos propósitos subjacentes à sua criação, o MDL tem sido protagonista de várias fraudes que comprometem a chamada “integridade ambiental” do mecanismo, bem como tem apoiado projectos que constituem violações dos direitos de populações pobres.

Fraudes, crime e violações de direitos

Em relação à credibilidade ambiental do MDL, pode-se referir o exemplo dos projectos de decomposição de HFC-23 ou de óxido nitroso, maioritariamente implementados na China, e que constituíam a maior fonte de geração de licenças do MDL. Este gás, sub-produto da manufatura de gases para refrigeração, como o HFC-22, e com um enorme potencial de aquecimento da atmosfera, era simplesmente emitido para o ambiente, passando a ser destruído no âmbito de projectos do MDL. Dadas as equivalências estabelecidas pelo IPCC (equivalências estas, que como referi, foram alvo de um processo de “black-boxing”), por cada tonelada de HFC-23 destruído, eram geradas 11.700 licenças de emissão, transformando este tipo de projectos numa enorme fonte de rendimentos para as fábricas chinesas de refrigeração, e para o próprio governo chinês (que decretou um imposto de 65% sobre estes lucros).¹⁹ Em 2010, a Agência de Investigação Ambiental inglesa veio denunciar o facto de as empresas químicas chinesas estarem a produzir HFC-22 apenas com o propósito de obterem lucros, através do MDL, para destruírem o HFC-23 que é co-produzido com o HFC-22.²⁰ Ou seja, ao invés de contribuir para uma redução das emissões de GEE, o MDL veio, pelo contrário, promover a emissão de mais gases. Finalmente, e tendo em conta as inúmeras críticas a que foram sujeitos estes projectos, as autoridades europeias acabaram mesmo por proibir a comercialização de licenças geradas através da decomposição de HFC-23 no ETS. Note-se que em 2008-2009, oitenta e quatro por cento das licenças transaccionadas no ETS correspondiam a projectos de decomposição de gases na China e na Índia.²¹

Já no que diz respeito a projectos que violam os direitos das populações refira-se o caso da empresa New Forests Company, a quem as autoridades ugandesas cederam 17 mil hectares de terra para a plantação de pinheiros que, apesar de destinados à produção de celu-

¹⁹ MacKenzie, *Making Things the Same*, 2009, p. 445.

²⁰ Carrington, *EU Plans to Clamp down on Carbon Trading Scam*, 2010.

²¹ *Idem*.

lose, gerariam créditos de carbono no âmbito do MDL. Após esta transacção de terras, as autoridades classificaram as populações que viviam naqueles terrenos como “invasores” (muito embora aquelas pessoas estivessem ali estabelecidas desde, pelo menos, 1975) e iniciaram um processo de despejo que incluiu destruição de cultivos e casas, ataques nocturnos, espancamentos, detenções arbitrárias e até raptos de membros das comunidades. Note-se que paralelamente às violações dos direitos destas populações, o projecto MDL da New Forests Company envolve a destruição da vegetação nativa daqueles terrenos, para dar espaço à plantação de pinheiros, o que constitui uma forma de destruição da biodiversidade.²² Um outro exemplo de violação dos direitos das populações por via de projectos do MDL diz respeito à produção de electricidade através de biomassa, pela empresa A. T. Biopower na Tailândia. Argumentando produzir energia limpa através do aproveitamento de um resíduo agrícola (restos vegetais do cultivo de arroz), a empresa desapossou as comunidades daquele resíduo que, misturado com fezes animais, constituía um importante fertilizante agrícola e matéria para o fabrico de tijolos. Obrigados doravante a recorrer a fertilizantes químicos, e a ter que comprar tijolos para a construção das suas casas, a empresa é ainda responsável pela criação de problemas sérios na saúde dos habitantes, devido às emissões de sílica²³ e outras partículas causadas pela combustão dos resíduos agrícolas utilizados na produção de electricidade.²⁴

Mas nem só o MDL tem sido protagonista de problemas. Em 2011, as autoridades europeias descobriram uma fraude de mais de €5 biliões envolvendo o imposto de transacção de licenças no ETS.²⁵ O crime fiscal consistiu em pedir a restituição do pagamento desse imposto sobre transacções que nunca chegaram a ocorrer. Nesse mes-

²² Cf. Carrere, Carbon Sink Plantation in Uganda, 2009, pp. 98-101.

²³ As emissões de sílica são responsáveis por silicose, uma doença fatal e incurável, caracterizada pela formação de lesões pulmonares. A silicose é uma doença profissional dos mineiros.

²⁴ Cf. Gilbertson, How Sustainable Are Small-Scale Biomass Factories? A Case Study from Thailand, 2009, p. 57-71.

²⁵ Inman e Webb, Seven Charged in Carbon Trading VAT Fraud Case, 2011.

mo ano, o ETS foi novamente questionado pelo facto de terem sido transacionadas licenças geradas pelo MDL que já tinham sido usadas por outro país: o governo da Hungria vendeu ao Japão um milhão de licenças de emissão que já tinham sido usadas por empresas europeias comprometendo, desta forma, a chamada integridade ambiental destes mercados. Posteriormente, o registo de transações europeu foi vítima de hacking informático, o que obrigou a uma paralização das transações, até que as condições de segurança dos servidores informáticos fossem repostas. Paralelamente a estes episódios, que eventualmente se podem justificar pela então pouca experiência das autoridades reguladoras, as regras do ETS têm permitido que várias empresas energéticas aumentem os seus lucros à custa dos consumidores, sem que isso tenha trazido quaisquer benefícios ambientais. Durante o primeiro e segundo períodos de funcionamento do ETS, as autoridades europeias distribuíram gratuitamente às empresas energéticas, um determinado montante de licenças de emissão. O objectivo era poupar as empresas a este custo num período inicial, para que estas se fossem gradualmente adaptando às condições do terceiro período, durante o qual as licenças seriam leiloadas, ao invés de gratuitamente alocadas. Contudo, as empresas energéticas cobraram aos consumidores os valores das licenças de emissão, como se tivessem adquirido essas licenças no mercado (quando na realidade, as receberam gratuitamente dos respectivos governos). Ou seja, cobraram aos consumidores um custo que não tiveram, o que necessariamente se transformou num lucro extra. Desta forma, o ETS apenas serviu para as empresas energéticas aumentarem os seus lucros, ao invés de servir como forma de incentivo para a reconversão tecnológica destas empresas.

Mercados de carbono em crise

Para os defensores dos mercados de carbono, a incapacidade destes mecanismos promoverem a adopção de tecnologias menos poluentes até agora, prende-se com os preços muito baixos que as licenças têm mantido. De facto, depois de um período de alguma ascen-

ção (2005-2007), os preços de todos os tipos de licenças de emissão têm vindo a cair de forma dramática desde, pelo menos, 2008, coincidindo com o início da crise financeira. Em alguns casos, verificaram-se reduções de mais de 90%, as quais foram igualmente acompanhadas de uma diminuição nos volumes de transações registados nos mercados. Dado que o ETS constitui o maior mercado e aquele que mais contribui para o desenvolvimento de projectos no MDL, a crise desencadeada nos países Europeus provocou um notório abrandamento da actividade industrial, fazendo com que as empresas não tivessem que recorrer ao mercado para cumprir com as suas metas de redução de emissões - uma situação que se reflectiu em todos os mercados. Mais: se no primeiro período de funcionamento do ETS as autoridades Europeias já tinham demonstrado uma grande generosidade na atribuição gratuita de licenças de emissões às indústrias, gerando um excedente que foi passado para o segundo período de comprometimento, o abrandamento económico agravou essa situação excedentária, deixando o mercado europeu inundado de licenças de emissão de que ninguém precisava. Assim, se as licenças de emissão do ETS foram comercializadas a €30 em 2005 e 2006, em 2013, atingiram um valor médio de €5;²⁶ já as licenças geradas pelo MDL transaccionadas a cerca de US\$12 em 2007 e 2008, registaram um valor mínimo de US\$0,52 em Abril de 2013.²⁷ O próprio Banco Mundial, no seu último relatório sobre as tendências de preços do carbono, reconhece que oitenta e cinco por cento das licenças de emissão são transaccionadas por menos de US\$10,²⁸ o que manifestamente constitui um preço muito abaixo daquilo que é considerado necessário para promover a transferência tecnológica e assegurar a estabilização climática. No mesmo relatório preparado pelo Banco Mundial, é igualmente possível aferir que o MDL tem desenvolvido cada vez menos projectos de redução de emissões, e que as transacções de créditos do MDL dizem respeito maioritariamente a

²⁶ Reed, In European Union, Emissions Trade Is Sputtering, 2013.

²⁷ Carr, UN Emission Credits Surge as Developers Delay Carbon Claims, 2013.

²⁸ Kossoy et al., State and Trends of Carbon Pricing 2015, 2015, p. 17.

créditos secundários.²⁹ Deste modo, ainda que se pudesse assumir que o MDL promove a adopção de tecnologias menos poluentes nos países mais pobres, a considerável redução de projectos que se tem verificado nos últimos anos bastaria para comprovar a ineficácia deste mercado na concretização desse objectivo.

Face a uma redução tão significativa dos preços do carbono, governos e agentes de mercado referem-se a esta situação como uma crise, a qual é caracterizada pela insuficiente procura e pelos baixos preços em causa. Neste contexto, estes agentes têm reivindicado por medidas legislativas concretas que possam aumentar a procura de licenças ou gerar escassez destas no mercado e, dessa forma, promover subidas nos preços do carbono. Convém lembrar que durante as negociações para o Protocolo de Quioto, os mercados de emissões foram defendidos pelos governos dos Estados Unidos, e outros países industrializados, como sendo a forma mais eficiente de resolver o problema do excesso de GEE na atmosfera - uma eficiência decorrente da proclamada capacidade dos mercados para se auto-regularem e, simultaneamente, definirem um preço apropriado para o carbono. Quando os agentes de mercado exigem às autoridades que legislem no sentido de aumentarem a procura de licenças, ou gerarem escassez no mercado estão, de certa forma, a reconhecer a incapacidade destes mercados para resolver o problema das mudanças climáticas. Ou seja, os mercados de carbono não se auto-regulam ou, se porventura o fazem, não diminuem as emissões de carbono da atmosfera. Neste contexto de crise, têm sido várias as ideias propostas para salvar os mercados de carbono.

No âmbito da UNFCCC e das negociações climáticas, fala-se de uma necessária reforma do MDL, a qual só poderá ser viabilizada depois de todas as Partes aceitarem um acordo que, ao substituir os objectivos de redução que estavam estipulados no Protocolo de Quioto-

²⁹ Créditos primários são aqueles transaccionados directamente pelo responsável pelo projecto do MDL, ao passo que créditos secundários são movimentados por mediadores e agentes dos mercados financeiros. Cf. Kossoy et al., *State and Trends of Carbon Pricing 2015*, 2015, p. 36.

to, possa garantir estabilidade legislativa.³⁰ Para agentes de mercado e investidores, esta estabilidade e a possibilidade de antecipar futuras necessidades de licenças de emissão são fundamentais para a saúde destes mecanismos de mercado. Não deixa de ser curioso, portanto, ver investidores e toda uma panóplia de actores envolvidos no sistema financeiro e nos mercados de carbono - todos eles profundos defensores da iniciativa privada e das virtudes dos sistemas de mercado - a reivindicar maiores acções por parte de governos e instituições internacionais reguladoras, para que assegurem um “normal” funcionamento dos mercados. Isto demonstra que os mercados só se auto-regulam e só são eficientes na resolução dos problemas para os quais foram criados na medida em que existem políticas públicas e regulatórias que possam garantir essa (auto)regulação e eficiência.

No que concerne ao sistema europeu, e dado que a tão desejada estabilidade legislativa se tem mantido independentemente das incógnitas geradas ao longo das várias negociações no âmbito da UNFCCC, desde 2012 (fim do período de comprometimento estabelecido por Quioto),³¹ o maior problema parece ser a escassez de procura (ou o excesso de oferta). A UE tinha estabelecido um objectivo de redução de emissões em vinte por cento até 2020. No entanto, e muito por via da desaceleração da actividade industrial provocada pela crise, esse objectivo foi atingido antes de tempo e sem quaisquer alterações nas operações das indústrias. Por esse motivo, as autoridades europeias propuseram um aumento desse objectivo de redução para trinta por cento o que, necessariamente geraria maior procura de licenças de emissão. Essa sugestão tem sido, contudo, rejeitada por alguns países membros, como a Polónia, sob o argumento de que essa medida prejudicaria os sectores industrial e energético do país, ainda muito assente

³⁰ Note-se que o recente acordo de Paris estabeleceu objectivos de mitigação meramente voluntários e determinados pela boa vontade de cada país. Pelo contrário, Quioto estabelecia objectivos obrigatórios e baseados em critérios assentes em valores de emissões passados e futuros, e situação sócio-económica de cada uma das Partes.

³¹ Ao contrário de alguns países que abandonaram Quioto (como a Rússia, a Austrália, e o Japão), ou dos EUA (que nunca ratificaram o acordo), a UE sempre manteve um compromisso de redução de emissões. Apesar de meramente voluntários, os compromissos assumidos pela UE na recente cimeira, em Paris, têm um carácter obrigatório para cada um dos países europeus.

no carvão. Foi igualmente proposto pelas autoridades europeias, a retirada de 900 milhões de licenças a circular no ETS, de forma a gerar escassez no mercado, uma ideia que acabou por ser aprovada em 2013. Porém, tal decisão não parece ter gerado nenhum efeito significativo, uma vez que os preços do carbono se mantêm baixos. Os mercados continuam em crise.

As autoridades europeias continuam a defender as virtudes do ETS no combate às mudanças climáticas, argumentando que este mecanismo constitui uma forma eficiente e de baixo custo de reduzir emissões de GEE, e que, desde 2013, se têm registrado reduções de cinco por cento ao ano.³² Aliás, o facto de a UE ter alcançado o objectivo de redução de vinte por cento antes de 2020 é usado como argumento na defesa do ETS e de outros mercados de carbono. No entanto, é preciso ter em conta que a grande maioria das reduções de emissões ocorridas no continente decorre da deslocalização das empresas europeias para outros países mais pobres - onde os custos de produção e de mão-de-obra são mais baixos - e do facto de a China e outros países se terem transformado no centro de produção da maior parte das mercadorias consumidas na Europa (e nos Estados Unidos). Por outras palavras, o ETS não tem reduzido as emissões europeias; estas simplesmente deslocaram-se para outros países. Esta situação revela a hipocrisia das negociações no âmbito da UNFCCC. Se no Protocolo de Quioto países como a China, a Índia, o Brasil e outros países emergentes não estavam obrigados a quaisquer compromissos de mitigação, em virtude do que se considerava ser um incipiente desenvolvimento sócio-económico, hoje, um dos pontos de maior tensão negocial é precisamente o nível de comprometimento destes países face aos esforços de mitigação. O argumento dos países industrializados é o de que a China, a Índia ou o Brasil já atingiram um nível de desenvolvimento que os obriga a assumir maiores responsabilidades de mitigação. Porém, nesta repartição de responsabilidades não é tido em conta que é nestes países que se produzem os bens consumidos pelos

³² Cf. <https://goo.gl/HOBqA>.

européus e norte-americanos. E aqui reside outra flagrante injustiça ambiental.

Conclusões

Analisando o que tem sido o funcionamento dos vários mercados de carbono desde 2005 pode-se concluir que, mesmo assumindo que estes possam contribuir para a redução de emissões de GEE estão, ainda assim, muito longe de alcançar os objectivos que justificaram a sua criação. Os mercados de carbono não promoveram mudanças de comportamento tendentes à adopção de tecnologias mais limpas, nem nos países ricos e industrializados, nem nos países mais pobres; também não promoveram o chamado “desenvolvimento limpo” dos países mais pobres, ou a transferência tecnológica exigida por estes durante as negociações do Protocolo de Quioto. Pelo contrário, todos estes mercados têm sido atingidos por casos de fraude, crimes financeiros, e até violações dos direitos das populações. Em muitos casos, mais do que promover a redução de emissões, mecanismos como o MDL promoveram sim, um aumento dessas emissões para que responsáveis por projectos de “desenvolvimento limpo” pudessem beneficiar de maiores lucros nesses mesmos projectos.

Defensores desta lógica de mercado argumentarão que o único motivo pelo qual os mercados não têm cumprido na íntegra os seus objectivos é o baixo preço do carbono, reivindicando, por isso, maiores intervenções governativas e legislativas que possam gerar escassez nos mercados, aumentando os preços do carbono. Este argumento é, porém, falacioso se atentarmos na contradição interna que alberga:

– Se os mercados se auto-regulam e constituem o mecanismo mais eficiente de colocar um preço no carbono, então só se pode depreender que o preço do carbono é inevitavelmente baixo e assim sendo, terão de ser implementadas outras medidas de redução de emissões que não tenham como fundamentação a atribuição de um preço para o carbono. A consequência necessária é portanto, a de que

os mercados são desnecessários para combater as mudanças climáticas ou, pelo menos, meramente acessórios.

– Se os mercados precisam de intervenção constante por parte dos governos por forma a gerar escassez e a manter os preços das mercadorias num valor considerado apropriado para cumprir o fim a que se destina o mercado, então o mercado é simplesmente redundante e desnecessário para atingir esse objectivo – é preferível a intervenção directa das autoridades com medidas destinadas à concretização do objectivo de redução de emissões de GEE.

O que se verifica é, contudo, um esforço continuado de salvar os mercados e de os manter a todo o custo, como se esse fosse o objectivo último das políticas públicas no que diz respeito às mudanças climáticas. A existência dos mercados de carbono tornou-se um fim em si mesmo, ao invés de um meio para alcançar um objectivo – e um fim que parece justificar-se tão somente por uma argumentação fundamentada numa crença de que os mercados são mecanismos eficientes e que se auto-regulam. No fim, esta crença tem-se traduzido na ausência de benefícios ambientais, e na manutenção de uma situação de injustiça ambiental.

REFERÊNCIAS

Baron, Richard, and Michel Colombier. 2005. “Emissions Trading Under the Kyoto Protocol: How Far From the Ideal?” In *Climate Change and Carbon Markets: A Handbook of Emission Reduction Mechanisms*, Farhana Yamin. Oxfordshire: Earthscan from Routledge.

Beymer-Farris, Betsy, and Thomas Bassett. 2012. “The REDD Menace: Resurgent Protectionism in Tanzania’s Mangrove Forests.” *Global Environmental Change* 22: 332–41.

Bumpus, Adam G. 2011. “The Matter of Carbon: Understanding the Materiality of tCO₂e in Carbon Offsets.” *Antipode* 43 (3): 612–38.

Bumpus, Adam G., and Diana M. Liverman. 2008. “Accumulation by Decarbonization and the Governance of Carbon Offsets.” *Economic Geography* 84 (2): 127–55.

Carr, Mathew. 2013. “UN Emission Credits Surge as Developers Delay Carbon Claims.” *Bloomberg*. Accessed May 3. <https://goo.gl/HBcsZa>.

Carrere, Ricardo. 2009. "Carbon Sink Plantation in Uganda: Evicting People for Making Space for Trees." In *Upsetting the Offset: The Political Economy of Carbon Markets*, Steffen Böhman and Siddhartha Dabhi, 98–101. London: MayFlyBooks.

Carrington, Damian. 2010. "EU Plans to Clamp down on Carbon Trading Scam." *The Guardian*, October 26, sec. Environment. <https://goo.gl/NxmYoC>.

Gilbertson, Tamra. 2009. "How Sustainable Are Small-Scale Biomass Factories? A Case Study from Thailand." In *Upsetting the Offset: The Political Economy of Carbon Markets*, Steffen Böhm and Siddhartha Dabhi, 57–71. London: MayFlyBooks.

Inman, Phillip, and Tim Webb. 2011. "Seven Charged in Carbon Trading VAT Fraud Case." *The Guardian*, January 26, sec. Environment. <https://goo.gl/Jb0foA>.

Kosoy, Alexandre, Grzegorz Peszko, Klaus Oppermann, Nicolai Prytz, Noémie Klein, Kornelis Blok, Long Lam, Lindee Wong, and Bram Borkent. 2015. *State and Trends of Carbon Pricing 2015*. Washington DC: World Bank. <https://goo.gl/O2L6g7>.

Lohmann, Larry. 2005. "Marketing and Making Carbon Dumps: Commodification, Calculation and Counterfactuals in Climate Change Mitigation." *Science as Culture* 14 (3): 203–35.

Lohmann, Larry. 2008. "Carbon Trading, Climate Justice and the Production of Ignorance: Ten Examples." *Development* 51 (3): 359–365. doi:10.1057/dev.2008.27.

Lohmann, Larry. 2009a. "Toward a Different Debate in Environmental Accounting: The Cases of Carbon and Cost-Benefit." *Organizations and Society* 34: 499–534. doi:10.1016/j.aos.2008.03.002.

Lohmann, Larry. 2009b. "Regulatory Challenges for Financial and Carbon Markets." *Carbon and Climate Law Review* 2: 161–71.

MacKenzie, Donald. 2009. "Making Things the Same: Gases, Emission Rights and the Politics of Carbon Markets." *Organizations and Society* 34: 440–455. doi:10.1016/j.aos.2008.02.004.

Michaelowa, Axel. 2005. "Determination of Baselines and Additionality for the CDM: A Crucial Element of Credibility of the Climate Regime." In *Climate Change and Carbon Markets: A Handbook of Emission Reduction Mechanisms*, Farhana Yamin. Oxfordshire: Earthscan from Routledge.

Polanyi, Karl. 1944. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press.

Reed, Stanley. 2013. "In European Union, Emissions Trade Is Sputtering." *The*

New York Times, February 20, sec. Business Day / Energy & Environment.
<https://goo.gl/30Gnfy>.

Yamin, Farhana. 2005. *Climate Change and Carbon Markets: A Handbook of Emission Reduction Mechanisms*. Farhana Yamin. Oxfordshire: Earthscan from Routledge.

RAQUEL RODRIGUES MACHAQUEIRO

Anthropology Ph.D.

George Washington University

Department of Anthropology

MUSEU DO PALÁCIO RIO BRANCO

O Palácio Rio Branco faz parte de um complexo de edifícios que compõem o “centro histórico” da cidade de Rio Branco, ao lado dos prédios da Assembléia Legislativa, Palácio da Justiça, Palácio das Secretarias, Memorial dos Autonomistas, Praça dos Povos da Floresta, Praça dos Seringueiros e Catedral Nossa Senhora de Nazaré. Como ação da política de patrimônio histórico, o Palácio Rio Branco foi o primeiro monumento a ser tombado pelo estado do Acre, na condição de bem patrimonial.¹ A primeira medida, nessa direção, ocorreu com a publicação do Decreto² de tombamento em 1999, pelo governo do estado. Porém, sua inscrição no Livro de Tombo Histórico somente ocorreu em 16 de março de 2006. Atualmente, esse monumento encontra-se inserido na Zona de Preservação Histórico-Cultural (ZPHC),

¹ Este verbete foi produzido a partir de texto, originalmente, apresentado no segundo capítulo da Dissertação de Mestrado “Palácio Rio Branco: linguagens de uma arquitetura de poder no Acre”, defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e Identidade, Universidade Federal do Acre, em 2011, sob a orientação do Professor Dr. Gerson Rodrigues de Albuquerque.

² Decreto nº 680 de 11 de maio de 1999. O governo do Estado decreta o tombamento do imóvel para o Patrimônio Histórico do estado e deixa a cargo do Departamento de Patrimônio Histórico da Fundação Elias Mansour a inscrição no livro de tomo.

do Plano Diretor (PD) do Município de Rio Branco,³ elaborado pela Prefeitura Municipal de Rio Branco (PMRB), em 2006.

A visão panorâmica desse monumento exerce papel representativo diante de todos os outros edifícios, por sua imponente arquitetura, importância funcional e simbólica. Projetado pelo arquiteto alemão Alberto O. Massler na década de 1920, o Palácio Rio Branco foi inspirado na arquitetura eclética,⁴ trazendo elementos do grego e do romano e formando um mix de estilo grave e majestoso de ordem jônica. Sua linguagem arquitetônica imprime, de maneira inequívoca, a intenção de destacá-lo como elemento forte e marcante.

Qualquer visitante que se dirija ao prédio do palácio, se deparará com sua Placa de (Re)Inauguração, na qual se lê: “O governo do Estado sente uma grande alegria ao recuperar este símbolo do Acre e da acreanidade que é o Palácio Rio Branco (ACRE, 2002)”. Esse enunciado indica quais os significados atribuídos pelo governo à “revitalização” do edifício, que estão sintetizados em torno da ideia de representar simbolicamente a “recuperação” do Estado do Acre e da “acreanidade”. Essa representação foi uma produção intencional do governador. Não por acaso, em depoimento a Ana Bousquet Viana, o então governador acreano diz ter feito cursos preparatórios de planejamento em gestão, fazendo questão de destacar que “uma coisa que o gestor tem de bom a fazer é que quando está tudo por ser feito é mexer naquilo que representa símbolo”.⁵

Após ter sido abandonado por sucessivos governos, passando por um período de degradação em sua estrutura física, o prédio

³ O Plano Diretor do Município de Rio Branco foi aprovado através da Lei 1.611/2006, objetivando estabelecer normas de ordem pública e interesse social que regulam o uso da propriedade urbana em prol do bem coletivo, da segurança e do bem-estar dos cidadãos, bem como, do equilíbrio ambiental.

⁴ Cf. Szajkowski, Guia de arquitetura eclética no Rio de Janeiro 2000, p. 15. O termo “arquitetura eclética” refere-se a um movimento arquitetônico predominante desde meados do século XIX até as primeiras décadas do século XX. Propõe a justaposição num mesmo edifício de referências de diferentes origens.

⁵ Viana, Palácio Rio Branco: o palácio que virou museu, 2011, p. 83.

do Palácio Rio Branco passou por um processo de “restauração” que durou, aproximadamente, três anos. O projeto de “revitalização” do edifício ficou sob a responsabilidade do arquiteto e especialista em restauração de monumentos e sítios históricos, Jorge Mardine Sobrinho.⁶

Reinaugurado e aberto ao público no dia 15 de junho de 2002,⁷ em comemoração cívica aos 40 anos do aniversário do Estado do Acre, o Palácio Rio Branco foi apresentado à sociedade com uma nova concepção de espaço em sua estrutura interna, caracterizado pela encenação de objetos, símbolos e imagens usados para representar a ideia de “cultura” e “identidade” regional homogênea, resultado da fusão de diferentes grupos humanos.

A solenidade de reinauguração fez parte, também, da vasta programação de celebração do centenário do mito da “Revolução Acreana”, programação essa que teve início na cidade de Xapuri e término na esplanada do Palácio, com o hastear das bandeiras do Brasil e do Acre. A cerimônia aconteceu ao som do hino acreano, tocado pela Banda da Polícia Militar.

Projetado em fins da década de 1920 para ser a sede do governo territorial, o palácio funcionou durante alguns anos, também, como residência oficial do governador. Em meados dos anos 1970, passou a funcionar somente como sede administrativa do executivo acreano. No projeto original, o palácio estava pensado para funcionar da seguinte forma: no pavimento térreo estariam os gabinetes e as seções da chefatura de polícia, das diretorias de obras, instrução e da saúde, o arquivo, a pagadoria e o corpo da guarda; no pavimento superior

⁶ O arquiteto Jorge Mardine foi contratado pelo governo para trabalhar com dedicação exclusiva na reforma do Palácio. Na época em que foi contratado, o arquiteto morava no Rio Grande do Sul e tinha se especializado recentemente em restauração de monumentos e sítios históricos, curso realizado na Bahia, na Universidade Federal do Centro de Estudos Avançados de Arquitetura, financiado pela Unesco. Informações adquiridas em entrevista à autora no dia 24 fevereiro de 2011.

⁷ O Palácio Rio Branco foi aberto ao público no dia 15 de junho 2002, porém, na publicação no Jornal *Página 20* o convite é feito para o dia 13 de junho, no entanto, neste dia houve uma solenidade interna de re-inauguração reservada somente para convidados do governo.

funcionaria o gabinete do governador, a sala de audiências, o salão de honra, a biblioteca, o gabinete do secretário geral, as salas de diretorias de contabilidade e do interior, e a sala dos oficiais de gabinete e assistente militar.⁸

Ao longo dos anos, essa estrutura funcional foi sendo alterada, em diferentes momentos históricos que não estão no foco da presente pesquisa. Interessa-nos, no entanto, o fato de que após a “revitalização”, em 2002, a funcionalidade do prédio foi alterada, passando a se constituir como museu, com temáticas selecionadas e rigorosa orientação de guias, previamente instruídos para “relatar os fatos históricos” que o museu do palácio passara a abrigar.

Em seu estudo, Bousquet Viana destaca que percorreu as dependências do palácio, com o objetivo de conhecer os atores envolvidos no projeto de concepção de seu acervo, especialmente, por entender que o processo de criação de um museu é sempre anterior à data de sua inauguração. Nessa direção, ela apresenta relatos do principal idealizador desse projeto, o governador Jorge Viana, e as opiniões contrárias à sua criação. Para a autora, em se tratando da exposição museográfica, “a comunicação narrada neste museu não é uniforme”, e “não encontramos nele um discurso isento e neutro”.⁹

No processo de diálogo com o depoimento do engenheiro responsável pela “revitalização” do prédio, foi possível compreender que, a partir de 2002, o Palácio-monumento, em seu térreo, passou a servir de palco para a “encenação” de uma “história regional”. Essa concepção de espaço museal foi pensada como componente do projeto de revitalização, como destaca Mardine Sobrinho, ao enfatizar que:

foi feliz também a decisão do governador, ao deixar também uma parte de museu de história que é a parte térrea. A parte de cima continua sendo um prédio de uso público, com o fim de servir ao governo do Estado, como sede do governo.¹⁰

⁸ Carneiro, Relatório de governo, 1929, p. 76.

⁹ Viana, Palácio Rio Branco: o palácio que virou museu, 2011, p. 77.

¹⁰ Mardine Sobrinho, entrevista realizada em 24 de fevereiro de 2011.

Devidamente projetado, o prédio palaciano foi transformado em um museu, composto por seis salas temáticas, porém, continuou servindo como espaço de solenidades oficiais:

Aquilo era o Palácio que servia pra administração do governo, a sede da administração do governo e também residência. Então, a parte da residência ficou Museu, a gente deixou a parte do térreo todo como museu e a parte de cima continua sendo, pelo menos continuava sendo utilizada como atos oficiais do governo do Estado pra fazer uma chancela, uma reunião, assinar um documento, toda parte de cima foi reservada para os atos do governo.¹¹

O ritual de exposição e de visitação do prédio, instituído oficialmente como Museu Palácio Rio Branco, no ano de 2008,¹² com o ordenamento e o direcionamento do olhar do visitante, o transformou em um texto a “ser lido”, compreendido, internalizado, “normalizado”, para utilizar uma expressão de Foucault. Ali, sob as condições, as luzes e cores do presente, os “fatos” do passado passaram a ganhar um novo significado, constituindo-se como forte amparo ao “acrianismo” do “Governo da Floresta”.

Nessa perspectiva, de construção do “novo” Acre, é possível afirmar, acompanhando as reflexões de Nestor Canclini, que:

a solenidade dos edifícios, as complexidades das mensagens que transmitem e as dificuldades para entendê-los obrigam a atuar neles como quem representa docilmente um texto dramático, que prescreve a maneira pela qual o visitante deve mover-se, falar e, sobretudo, calar, se quiser que sua ação tenha sentido.¹³

No caso do Palácio Rio Branco, a distribuição espacial e funcional foi projetada dentro de uma dimensão estética e ritual, que selecionou “conteúdos” para “orientar” os visitantes, através de um

¹¹ Mardine Sobrinho, entrevista citada, 24 fevereiro de 2011.

¹² Decreto n. 3.083, de 13 de junho de 2008 institui oficialmente sua criação.

¹³ Canclini, *Culturas híbridas*, 2008, p. 175.

itinerário “histórico”, com o devido acompanhamento de guias que os conduzem a contemplar os suportes que pretendem representar a “memória coletiva” dos “acreanos”. Não se pode deixar de ressaltar, no entanto, que essa tem sido a tônica do trabalho dos museus, em escala mais geral, posto que, no interior desses espaços se estabelece

um trabalho de sedução do público, que busca conduzi-lo a conclusões, apresentando-lhe um discurso elaborado pela instituição. Este pode ser lido por meio da disposição dos itens materiais, com relação às informações que o observador traz até aos objetos selecionados para figurar o evento, construindo dessa forma um discurso que deve se transformar em memória histórica.¹⁴

Porém, o surgimento do “museu do palácio”, em meio ao processo de construção discursiva da “acreanidade” e do “novo Acre”, conferiu ao Palácio Rio Branco uma maior força simbólica. Os altos investimentos do Estado, em suas instalações, com a contratação de profissionais de reconhecido prestígio em escala nacional colocam isso em evidência. O cenário expositivo, para se ter uma ideia, ficou sob a responsabilidade da arquiteta e cenógrafa Bia Lessa,¹⁵ que transformou o prédio em sede de cerimonial, palco-vitrine de um sistema ritualizado de ação social e, acima de tudo, política.

Ao entrar no prédio palaciano, o impacto é imediato. O luxo e o requinte são as marcas mais visíveis de ostentação do poder e riqueza de um Estado que, paradoxalmente, é um dos mais pobres e carentes da federação brasileira. Os lustres são de cristais e o mármore é importado da Grécia. O material usado na restauração - processo que resgata os elementos construtivos da obra física – foi escolhido com a mesma perspectiva de sua construção:

Como é um material muito bom, durável e refletia a expectativa que a gente tinha de fazer o melhor, porque

¹⁴ Cerveira e Silva, O sesquicentenário da Independência do Brasil, 2009, p. 4.

¹⁵ Beatriz Ferreira Lessa, conhecida como Bia Lessa é cenógrafa e diretora cinematográfica. Atuou como atriz, realiza curadorias e cenografias para grandes espetáculos e para museus.

era essa expectativa; era o Palácio do povo acreano, e não pode ser uma casinha de sapê. Tinha que ter essa referência porque quando ele foi feito, foi feito com o melhor material. Então, a gente tinha que resgatar essa história.¹⁶

Pela interpretação que Mardine desenvolve, ao relembrar o processo de “revitalização” do palácio, o que se apreende é que a “reprodução” material do edifício procurou “resgatar” e “refletir” a mesma compreensão e objetivos que estavam presentes em sua construção, na década de 1920: ser luxuoso e mostrar a materialidade representativa do discurso do que é ser “moderno”. Esta é uma das contradições mais frequentes no ideal de “modernização” do “novo Acre”, ao qual a maior parte dos críticos do “Governo da Floresta” preferiu não dar atenção. O tempo evolutivo e linear foi rompido, posto que, se em Hugo Carneiro, a construção do Palácio Rio Branco era sinônimo de “modernidade” e de “modernização”, de que maneira, passados oitenta anos, “restaurar” ou “revitalizar” um certo monumento poderia ser sinônimo de “modernizar”?

A materialidade do Palácio Rio Branco, sua construção nos anos 1920 e sua “restauração” ou “revitalização” nos anos 2000, sob o mesmo invólucro do discurso da “modernidade”, denunciam que o tempo histórico, o tempo secular dos homens, não obedece a nenhuma sequência linear e que, no dizer de Benjamin, a ideia de “progresso da humanidade na história é inseparável da ideia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo” e a crítica da ideia de progresso, nesse caso, de evolução histórica, a partir de um dado acontecimento do passado, implica obrigatoriamente em “crítica da ideia dessa marcha”.¹⁷

A questão central é que na “revitalização” desse edifício não estava, necessariamente, em discussão, a “restauração” de sua estrutura física, porém, de sua representação simbólica. Isso implica dizer

¹⁶ Mardine Sobrinho, entrevista citada, 24 de fevereiro de 2011.

¹⁷ Benjamin, *Magia e técnica, arte e política*, 1993, p. 229.

que, na busca de legitimidade para a ordem política do “novo Acre” os “modernos” do presente lançaram seu “salto de tigre em direção ao passado”, mas, não para (re)apresentá-lo como ele “de fato foi”, e sim como construção de um “agora” em que teciam suas estratégias de poder.¹⁸

A empatia dos governantes acreanos, auto-rotulados de “Governo da Floresta” era com as elites e os poderosos do passado e não com os “oprimidos”, os “seringueiros”, os “indígenas” que dizem representar. Talvez, essa seja a única ligação perene no continuum da história. Isso pode ajudar na compreensão de todo esse esforço para consagrar o Palácio Rio Branco, como monumento e patrimônio “legítimo” de “todos os acreanos”.

O esforço no sentido de “normalizar” a construção discursiva está na etnografia física e simbólica do palácio. Na primeira Sala, denominada “Do seringal ao Palácio”, encontram-se objetos e utensílios usados pelos seringueiros na coleta do látex e produção da borracha, bem como, fotos que idealizam os “tempos áureos” da produção gumífera. Constam ainda imagens da primeira sede do governo, toda em madeira, seguida de outras referentes ao processo de construção do Palácio, todo em alvenaria e concreto, símbolo da “modernidade” na década de 1920 e, principalmente, década de 1940, momento em que o governo de Guiomard dos Santos, o concluiu e re-inaugurou.

Na segunda sala, as paredes são cobertas por imagens do prédio deteriorado, lembranças dos anos de “desgoverno” e “abandono”, levando o visitante-leitor a comparar o antes e o depois da “revitalização”. As vitrines são ornamentadas com material de construção: pregos, britas e areia. Dentre os objetos expostos nessa sala, o destaque está na imagem de Dom Pedro I, busto doado pelo governo federal aos Estados membros da federação, em 1973, por ocasião da Comemoração do Sesquicentenário da Independência do Brasil. Naquele contexto dos “anos de chumbo”, governava o país, o General Emílio

¹⁸ Benjamin, Magia e técnica, arte e política, 1993, p. 230.

Garrastazu Medici (1969-1974), considerado o mais duro e repressivo do período de ditadura militar.

Na terceira sala, “História e Povoamento”, encontram-se imagens de sítios arqueológicos, sobrepostos nas paredes por tecidos transparentes, possibilitando a visualização das urnas e dos “vasos caretas” que estão por trás dessas imagens. Acoplada a esta seção encontra-se a sala denominada “Povoamento Indígena”, contendo adornos, plumárias, instrumentos musicais, armas, vestimentas, cestarias e fotografias de diferentes grupos indígenas do Acre. No entanto, na exposição, os referenciais da cultura material indígena são expostos sem apresentar as diferenças intrínsecas a cada um desses grupos étnicos.

Logo em seguida, encontra-se a sala denominada “Uma Terra de Muitos Povos”. Nesta, as paredes são cobertas por imagens de migrantes, e contam com a disposição de fones de ouvido que possibilitam a escuta de narrativas, previamente selecionadas, de migrantes árabes e “nordestinos”.

Na sala seguinte, “Em defesa da Floresta”, há uma variedade de manchetes de jornais, nacionais e internacionais, estampados em uma parede, com “notícias” sobre as lutas dos movimentos sociais, enfatizando como principal agente, o líder sindical Chico Mendes. Em outras duas paredes há uma imagem de José Plácido de Castro, em combate contra os bolivianos, pela posse das terras acreanas e uma imagem do sindicalista Wilson Pinheiro, ao lado de homens armados. Nessa seção há um forte apelo para as representações dos discursos de luta pelas terras acreanas. Numa parte da sala foi colocado um painel, com o seguinte texto: “O povo acreano, formado por tantas e diferentes raças, construiu sua singular identidade a partir das diversas lutas que teve que travar ao longo do tempo pela conquista dos seus direitos mais essenciais”. A partir dessa “fantasia histórica” articula-se a versão da história que compõe o discurso da “acreanidade”, mas, o destaque da exposição é para as idealizadas imagens de Plácido de Castro e Chico Mendes.

Na última sala, consta uma exposição sobre o Tratado de Petrópolis,¹⁹ enfatizando a atuação do diplomata Barão do Rio Branco, na resolução da questão das terras acreanas, disputadas com a Bolívia. Em vitrines encontram-se o sabre pertencente a Plácido de Castro e a bandeira do Estado Independente do Acre, produzida em 1899, por Luiz Galvez.²⁰ Chama a atenção, nessa sala, que a mensagem transmitida passa por uma série de recursos visuais, nos quais a linguagem museográfica cria representações para dar a ideia da comunidade imaginada, possuidora de origem e heróis, apagando a memória de outros sujeitos e outras histórias conflitantes ou distintas do que é apresentado como “acontecimentos” fundadores de uma unidade social.

No Palácio Rio Branco, os objetos e temas apresentados congregam o esforço em construir uma memória histórica que repousa em valores cristalizados²¹, cujo arranjo expositivo não está fora do âmbito político e ideológico de apelo regionalista, visando provocar sentimentos de orgulho, civismo e pertencimento que, em certa medida, a linguagem museográfica parece alcançar:

Contemplar aquela Bandeira, me fez pensar em quando ela foi costurada, quem a costurou, o que estava sentindo ao fazer isso, a emoção que sentiam aqueles que estavam presentes no seu hasteamento, os ideais que aquela bandeira representava, os sentimentos daquelas pessoas que sobrevivem através desta bandeira. Ao menos para mim, muito mais que um valor histórico, há em tais objetos um valor espiritual, uma forma de conservar vivas a pessoas e fatos aos quais ela representa, nos dando a

¹⁹ O Tratado de Petrópolis foi firmado no dia 17 de novembro de 1903, em Petrópolis, Estado do Rio de Janeiro. Através de negociações diplomáticas, feitas pelo Barão do Rio Branco, concedendo ao território brasileiro a incorporação de quase 200.000 km² de extensão de terra.

²⁰ Narrativa de Emilânia Cabral, estudante do 8º período do curso de História Bacharelado da Universidade Federal do Acre, referente ao relatório de visitaçao ao Palácio Rio Branco apresentado pela estudante como atividade da disciplina Patrimônio Histórico e Cultural, em 09 de outubro de 2009.

²¹ Cf. Costa, Espaços museológicos contemporâneos, 1993, p. 20. O museu clássico repousa em valores cristalizados, no entanto, o museu contemporâneo ajuda a pesquisar valores proporcionando informações acessíveis para oferecer outras possibilidades de interpretação, estimulando o diálogo e o questionamento.

possibilidade de tecer uma nova história sobre tais fatos e pessoas.²²

Esse relato possibilita apreendermos dimensões da capacidade dos símbolos em seduzir o público, ao ponto de vislumbrar uma imagem que somente existe no campo da imaginação de um passado não vivido pelo espectador, mas incorporado mentalmente, pela eficácia que a linguagem museográfica tem ao transmitir crenças e valores.

A exposição alusiva ao Tratado de Petrópolis é, portanto, um desses recursos discursivos que servem para transmitir mensagens de coesão grupal por meio de um amálgama de elementos cívicos evocados por apelos emocionais. Assim, os visitantes são assediados por recursos simbólicos que conferem benefícios “espirituais” para compreender ou assimilar os consensos que a simulação de um social múltiplo produz. Toda narração funda uma temporalidade, afirma Beatriz Sarlo, nas narrativas:

as visões de passado são construções e sua irrupção no presente é compreensível na medida em que seja organizado por procedimentos de narrativa [...] nem sempre o retorno do passado é um momento libertador da lembrança, mas um advento, uma captura do presente.²³

Na seleção dos conteúdos daquilo que deve ser mostrado e exibido como possibilidade única de uma história passada, a funcionalidade museográfica possui uma interpretação que foi montada por um grupo de “especialistas” que delimitara, classificara e ordenara os temas, as imagens, os sons e as cores. Nas exposições do palácio, o visitante é levado a assimilar as representações dos temas escolhidos e apresentados em diversas linguagens, como “verdadeira cultura” regional. O problema, que não se deve esquecer, é que as “representações culturais, desde os relatos populares até os museus, nunca apresentam *fatos*, nem cotidianos nem transcendentais; são sempre re-apresentações, teatro, simulacro.²⁴

²² Cabral, Relatório da visitação ao Palácio Rio Branco e Memorial dos Autonomistas, 2009, p. 2.

²³ Sarlo, Tempo passado, 2007, pp. 9 e 12.

²⁴ Canclini, Culturas híbridas, 2008, p. 201.

O que interessa é perceber as técnicas utilizadas como convenções imagético-discursivas incitando questões positivas, gloriosas, harmônicas e singulares, servindo como propaganda para atender a finalidades políticas que compõem a retórica de invenção de uma “identidade acreana” que, muitos incorporam, porque suas subjetividades estão impregnadas de datas e fatos históricos que foram “naturalizados” e içados à condição de verdade objetiva e inquestionável.

É necessário destacar que uma ação cultural realmente democrática não se reduz à ação e decisão de especialistas, pois, se a memória social constitui objeto de trabalho, é com a sociedade que se deve dialogar, retirando das mãos dos “especialistas” e cenógrafos o poder de dar a última palavra sobre o que é importante preservar.²⁵

Em entrevista ao jornal *Página 20*, na ocasião em que o Palácio estava inscrito como participante de um concurso promovido pela Revista Caras para reconhecimento das Sete Maravilhas Nacionais, a coordenadora Mirla Cristina Aranha fez a seguinte declaração: “desde a inauguração do Palácio Rio Branco, 256.880 visitantes já passaram por aqui. É um lugar bonito e requintado, além de atraente pela sua história. Não há um dia sequer que o palácio não seja visitado”.²⁶

Analisando o livro de registro de visitantes, no período que compreende o mês de março de 2005 a dezembro de 2008, foi possível constatar, em primeiro lugar, que a maioria dos visitantes são acreanos e estão identificados como estudantes; em segundo lugar, estão os visitantes de outros estados, identificados como profissionais das diversas áreas. Esses dados corroboram com a informação a seguir de Renata Brasileiro, publicada no artigo “As sete maravilhas brasileiras”:

Moradores de Rio Branco, portanto, são os que menos conhecem o palácio por dentro, segundo a coordenadora. A arquitetura cheia de pompa por fora pode ser um motivo inibidor para que isso aconteça. Da capital acrea-

²⁵ Cunha, Patrimônio histórico e cidadania, 1992, p.11.

²⁶ <http://pagina20.uol.com.br/14112007/especial.htm>

na, os maiores grupos de visitantes estão ligados à classe estudantil. Geralmente seus integrantes visitam o espaço acompanhados de um professor de História.²⁷

Avaliando esses dados é possível concluir que a maioria da população de Rio Branco não tem relação de proximidade com o Palácio Rio Branco, enquanto patrimônio histórico que deveria ser apreendido como objeto de pertencimento, posto que “sem o envolvimento compreensivo e afetivo” da população este Palácio fica desprovido da significação que lhe foi atribuída.²⁸ Observa-se que, embora tenha um número relevante de visitação, a maioria dos habitantes locais que por ali passam são estudantes da rede estadual acompanhados por um professor. Isto quer dizer que se dirigem ao local como parte de suas obrigações escolares e não movidos por um sentimento de pertencimento aquele “lugar de memória”. Em outras palavras, o que ali está representado, não é a memória social dos diferentes grupos humanos que vivem no Acre.

Em relação aos ambientes, a lógica de acesso desvela as contradições do discurso de unidade das relações sociais, dentro do próprio monumento histórico, pois, esse símbolo da “identidade acreana” define os lugares sociais dentro do próprio edifício. No primeiro piso, o acesso é permitido a todos os visitantes; no segundo, os visitantes têm acesso à visitação aos salões “nobres”. O acesso é proporcionado por duas escadas, revestidas de tapetes vermelhos, peça ornamental utilizada nos palácios que remonta ao cerimonial indicativo de riqueza e poder, usados para impressionar os súditos dos reis. Além do Salão Nobre, onde o governo recebe “pessoas ilustres”, nos eventos oficiais, existem as salas reservadas para o governador e o vice-governador. Entre público e a porta de entrada dessas salas os visitantes se deparam com balizadores que fazem separação entre o espaço público, permitido a todos, e o espaço dos que detém o poder de mando no estado, traduzindo o lugar de posição das classes sociais.

²⁷ *Jornal Página* 20, 14 de nov. de 2007.

²⁸ Costa, Espaços museológicos contemporâneos, 1993, p. 29.

Então, nessa parte residencial ficou uma parte mais pra museu, e a parte de uso, que era o Salão Nobre e os outros salões, e, o gabinete do governador ficou intacto, inclusive, o gabinete hoje que é o que o governador despacha pra alguns eventos era o mesmo local do gabinete de todos os outros governadores, quer dizer, a gente manteve essa identidade.²⁹

A identidade destacada pelo arquiteto Jorge Mardine não é a dos acreanos, a identidade que ele se refere é a do poder executivo que permanece atuando em sua “casa”. Na opinião de Jorge Viana, o “significado dessa obra traduz a recuperação da nossa história. Eu estou proporcionando, acompanhando e vivendo esse momento”.³⁰ A fala é de quem auto-reconhece suas qualidades e créditos e, por conseguinte, espera o reconhecimento de todos.

A ritualização de uma versão do passado é movida pelo impulso não de lutar contra o esquecimento das memórias, que os suportes incitam em representar, mas de lutar por um significado no presente, onde o apelo ao passado vem à cena numa interpretação enaltecida tanto pelo discurso do governante e seus escribas, que procuram inventar uma “tradição”, quanto pelo significado celebrativo do prédio do palácio reinaugurado.

No diálogo com essa “invenção”, compartilho das observações de Canclini, ao afirmar que, em relação ao patrimônio ele

existe como força política na medida em que é teatralizado: em comemorações para renovar a solidariedade afetiva, nos monumentos e museus [...] sendo essa teatralização o esforço para simular que há uma origem, uma substância fundadora, em relação à qual deveríamos atuar hoje.³¹

A busca da rememoração de um passado é feita para ser

²⁹ Mardine Sobrinho, entrevista citada, 24 fevereiro de 2011.

³⁰ *Jornal Página 20*, 13 de junho de 2002.

³¹ Canclini, *Culturas híbridas*, 2008, p. 162.

assimilada positivamente em relação com o presente. Nesse sentido, o Palácio Rio Branco transformado em Museu histórico apresenta, em sua composição museográfica, todo um suporte simbólico como estratégias de persuasão para se pensar em uma história regional harmônica e gloriosa, de modo que fica relegada ao esquecimento toda a dinâmica dos conflitos sociais dos processos históricos e da própria história de construção desse monumento.

A tendência de se buscar uma unidade ocorre porque a harmonia social impede a percepção de outras alternativas, inclusive a de se questionar a legitimidade da dominação. Manter vínculos coletivos é uma estratégia que opera com lembranças, memórias, mas também, com o esquecimento.

A importância do monumento histórico se dá por sua essência e papel memorial. Os monumentos históricos são importantes portadores de mensagens e são usados pelos atores sociais para produzir significados. Em Choay, o monumento, no sentido original, “denota o poder, a grandeza, a beleza: cabe-lhe, explicitamente, afirmar os grandes desígnios públicos, promover estilos, falar à sensibilidade estética”.³² Na mesma direção, Canclini argumenta que “os monumentos são quase sempre as obras com que o poder político consagra as pessoas e os acontecimentos fundadores do Estado”.³³ Também discutindo questões dessa natureza, Le Goff ressalta que

a palavra *monumentum* remete para a raiz indo-européia *men*, que exprime uma das funções essenciais do espírito (*mens*), a memória (*memini*). O verbo *monere* significa “fazer recordar” [...] Atendendo às suas origens filosóficas, o monumento é tudo aquilo que pode evocar o passado, perpetuar a recordação.³⁴

O patrimônio nessa condição é usado como uma imagem congelada do passado, para atestar que há uma herança. Sendo assim,

³² Choay, A alegoria do patrimônio, 2006, p. 19.

³³ Canclini, Culturas híbridas, 2008, p. 302.

³⁴ Le Goff, Documento/Monumento, 1985, p. 95.

situado em um lugar público, o Palácio-Monumento, aberto à dinâmica urbana da cidade nos estimula a ler outras histórias enquanto parte de uma “cultura memorial”, pois no que se refere aos discursos do passado “é mais importante entender do que lembrar, embora para entender também seja preciso lembrar”.³⁵

Procurando não os pontos de junção, mas de disjunção, no dizer de Thompson, articuladores da dinâmica simbólica do Palácio Rio Branco, me inspirei em discussões de Rodrigo Vidal Rojas, sobre a diversidade de papéis e de funções atribuídas, implícita ou explicitamente, ao território, em diferentes experiências de ordenamento urbano, na cidade de Santiago do Chile. Para ele, “entender a lógica do ordenamento urbano contribui para a compreensão da dinâmica da mudança social”.³⁶

É preciso destacar que o Palácio Rio Branco foi projetado e erguido em um contexto histórico que nada tem a ver com o da invenção da “acrianidade”. A “história” do Palácio teve início no segundo aniversário de governo de Hugo Ribeiro Carneiro, em 15 de junho de 1929, quando aquele engenheiro, que governava o Território Federal do Acre, lançou em ato solene a pedra fundamental da obra que substituiria a antiga sede do governo.

Parcialmente acabado, o palácio seria inaugurado em 15 de junho de 1930. Dezoito anos depois, no governo de José Guiomard dos Santos, a construção do mesmo seria concluída. O Acre território de fins dos anos 1940 vivia uma “febre modernizadora”, marcada por uma série de construções em alvenaria, numa perspectiva de reformas urbano-paisagísticas das principais cidades.

Dentre as obras construídas, naquele momento, destacam-se: um conjunto residencial para funcionários públicos, internatos para escola normal, um hotel, maternidade e clínica de mulheres Bárbara

³⁵ Sontag, *apud* Sarlo, 2007, p. 22.

³⁶ Rojas, A cidade e seu território através do ordenamento urbano em Santiago do Chile, 1993, p.190.

Heliódora, diversas escolas e um aeroporto. A retórica que embasava a materialização dessas obras fazia ressoar os apelos de uma “modernidade” representada na “superação do infortúnio de uma imagem que precisava erradicar as barracas da paisagem urbana”. Realimentando o ideal civilizatório, sob uma prospecção cosmopolita, ergueram-se cenários para esconder a “cidade floresta”, exigindo que se colocassem abaixo as antigas construções em madeira e palha. Essas “primitivas construções” seriam substituídas por “modernas” obras em alvenaria, condizentes com os novos valores em voga. Tal perspectiva calou fundo no imaginário de muitos que, a exemplo de Maria José Bezerra, chegaram a acreditar que o Acre vivia uma fase de “luzes na selva”. Nessa fase, predominou a vontade de Guiomard Santos, que, articulando imaginação e ação

dialeticamente através da formulação e materialização de um projeto de mudança, com base na concepção instituída do Acre como selva, como um espaço que necessitava ser dominado e exorcizado dos seus demônios, de suas mazelas para que o progresso vencesse as trevas do atraso.³⁷

Na aparente crítica de Bezerra, o discurso de “progresso” para a região rejeitava a floresta com o programa de modernização de Guiomard operando em mudanças econômicas, sociais e culturais.³⁸ Isso representava o rompimento com a paisagem e costumes tradicionais da região, vistos como atrasados e incompatíveis com a “modernidade”. Essa incompatibilidade entre o “tradicional” e o “moderno”, também estava presente nos discursos do governador Hugo Carneiro, como pode ser destacado em seu “Relatório de Governo”, apresentado ao Ministro Augusto de Vianna do Castello.

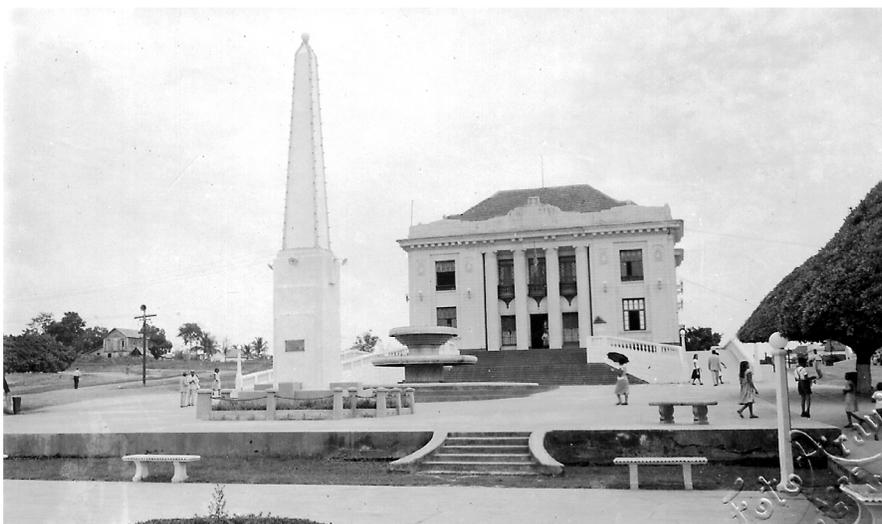
A conclusão das obras do Palácio Rio Branco, ocorrida na década de 1940, estava integrada ao discurso de “modernização” da cidade. Sua linguagem arquitetônica, influenciada pela arquitetura do Re-

³⁷ Bezerra, A invenção da cidade, 2002, p. 15.

³⁸ *Ibidem*, p. 16.

nascimento,³⁹ incorporou alguns elementos voltados para a questão do urbanismo, como podemos ler a partir da leitura da Figura – I, a seguir.

Figura I - Vista frontal do Palácio Rio Branco – Década, 1950.



Fonte: Acervo digital do Departamento de Patrimônio Histórico e Cultural - FEM

O espaço aberto à frente do prédio com a praça, o obelisco e a fonte luminosa intencionava promover um espaço de sociabilidade ligado ao urbanismo. Embora concebendo um ambiente de relação mais próxima entre a população e o poder executivo, por meio da criação de um espaço para passeios, atraindo a população para a frente do Palácio, a conformação arquitetônica gerada, com um ambiente amplo na frente do edifício e a abertura de escadas nas laterais do prédio, têm a intenção de direcionar a população para se colocar naquele local e, assim, visualizar o prédio a partir de um ângulo que lhe confere mais suntuosidade. A monumentalidade conferia maior legitimidade à “casa do governo”. Sobre essa questão, observa Mardine Sobrinho:

³⁹A arquitetura renascentista, influenciada pelo espírito de valorização do ser humano, representou uma nova forma de entender o espaço como algo universal, compreensível e controlável através da razão do homem. Uma das principais marcas desta arquitetura é a distribuição espacial matemática das edificações, contribuindo assim com as formas de urbanização das cidades, onde as edificações são dispostas de modo que as pessoas entendam a lei que as regem e estruturam.

Quando a renascença faz o renascimento dos elementos gregos ela inclui mais uma questão importante, o quê que é? O urbanismo que fica na frente do prédio. A questão dos elementos da arquitetura grega, ela não tinha essa preocupação com o urbano, a parte aberta. A renascença, você vê a capela de São Pedro no Vaticano, tem a Basílica de São Pedro. Você tem a basílica no fundo e tem na entrada da Basílica uma grande praça que tem uma coluna em volta pra formar um elemento de transição e de perspectiva pra visualizar aquela grandeza. Então nada podia atrapalhar! De fato, quando a arquitetura eclética aqui no Brasil retoma esses elementos, aquele espaço aberto tipo o obelisco, a fonte, as escadas e aquela conformação do espaço grande na frente é para a população se colocar e visualizar o elemento com uma certa perspectiva pra ficar ainda maior.⁴⁰

A construção de obras impactantes, portanto, é carregada de subjetividades e intenções, fundamentalmente, porque a linguagem arquitetônica se constituiu como importante forma de impor sentidos, reordenar os espaços urbanos, criar formas, percepções e sentimentos e, ainda, exercer o poder disciplinar sobre os habitantes da cidade.

Avaliado na época de sua construção, em “mil e quinhentos contos de réis”,⁴¹ a construção do Palácio Rio Branco foi realizada pelos esforços de soldados que pertenciam à Força Pública do Território do Acre (F. P. T. A.), sob o direção inicial do Comandante da Força Policial, Major Djalma Dias Ribeiro e, posteriormente, do Sr. 1º Tenente Manoel Barbosa de Araújo.⁴² Por ocasião da cerimônia inaugural do prédio, o governador, Hugo Ribeiro Carneiro, declarou inaugurado o novo Palácio do Governo do Território, sob a denominação de Palácio Rio Branco, em homenagem ao Barão do Rio Branco”.⁴³ Porém,

⁴⁰ Mardine Sobrinho, entrevista citada, 24 fevereiro de 2011.

⁴¹ Jornal o Acre, 15 de junho de 1930, p. 3.

⁴² Jornal o Acre, 8 de dezembro de 1935, p. 3.

⁴³ José Maria da Silva Paranhos Júnior, Barão do Rio Branco, foi professor, político, jornalista, diplomata, historiador e biógrafo. Nasceu no Rio de Janeiro, RJ, em 20 de abril de 1845, e faleceu na mesma cidade, em 10 de fevereiro de 1912. Foi escolhido pelo Presidente da República

o reconhecimento oficial da sede do governo do Acre, com o nome de “Palácio Rio Branco”, somente ocorreu em setembro de 1943, na comemoração da “Semana da Pátria”, durante o governo do Coronel Silvestre Coelho, através do Decreto número 192.⁴⁴

Esses processos históricos passam despercebidos ao observador desatento ou por demais envolvidos no clima de emoção que a exposição do Palácio-Museu desperta, em franco processo de invenção da “acrianidade”. Mais que apontar para a ideia de continuidade, a dinâmica própria das práticas sociais em diferentes tempos históricos evidencia o descontínuo da história, como enfatizam Benjamin e Foucault.⁴⁵

Se forem acrescentados ao processo inicial de “fundação” do palácio, sob a égide do governo de Hugo Carneiro, todos os processos anteriores, da fase das prefeituras departamentais, a ruptura, como marca característica da história se acentua sobremaneira. Porém, não se pode esquecer que aquele “modernoso” prédio em alvenaria foi construído no mesmo local em que estava instalada a antiga sede – em madeira – do Departamento do Alto Acre.⁴⁶ Sede essa, construída na margem esquerda do rio Acre, na quadra central (área mais alta) do aruamento diante do porto de *Penápolis*,⁴⁷ para que ficasse visível desde a margem desse porto. Visibilidade essa que, para o Prefeito Departamental, Gabino Besouro, deveria se dar, também, desde o outro lado do rio, lugar onde foi instalada a primeira sede provisória do Departamento em 1904, pelo prefeito departamental Coronel Raphael Augusto da Cunha Mattos,⁴⁸ na margem direita do mesmo rio, numa povoação com pouco mais de 200 habitantes, chamada “Volta da Empresa”.

Rodrigues Alves para exercer o posto da diplomacia em 1902.

⁴⁴ Jornal O Acre, 12 de setembro de 1943, p. 1.

⁴⁵ Benjamin, *Magia e técnica, arte e política*, 1993; Foucault, *Microfísica do poder*, 1999.

⁴⁶ Esse Departamento surgiu após a anexação do Território do Acre ao Brasil, quando o Território foi dividido em Departamentos: Alto Acre, Alto Purus e Alto Juruá.

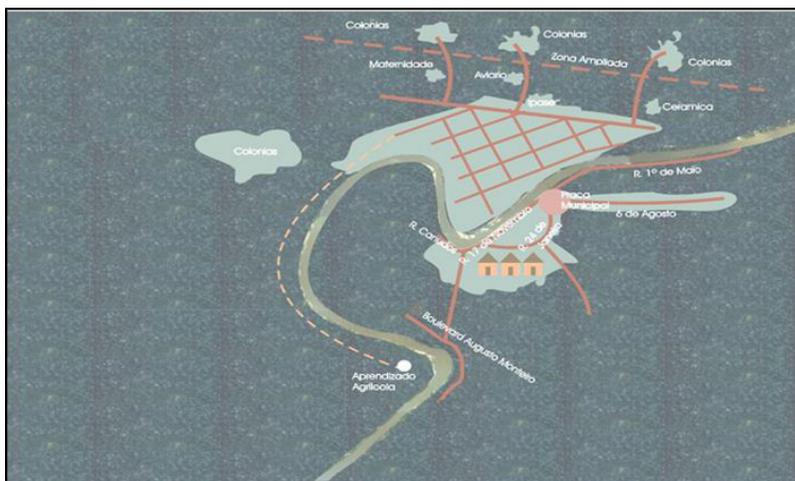
⁴⁷ Penápolis foi o nome escolhido pelo Prefeito Departamental do Alto Acre, Gabino Besouro (1908), em homenagem ao Presidente da República Afonso Pena.

⁴⁸ Cel. Raphael Augusto da Cunha Matos foi nomeado prefeito do Departamento do Alto Acre de 1904 a 1905.

Para Gabino Besouro, a margem esquerda foi escolhida para ser a sede da capital do Departamento, depois de verificadas e devidamente analisadas uma série de questões que conferiam reconhecimento àquele local como em ótimas condições “para o desenvolvimento de uma cidade: salubre, bom porto e terreno enxuto”.⁴⁹ Nessa retórica, é preciso destacar, fazia parte do projeto de reformas urbanas que, desde a Europa de meados do século XIX, atravessara o Atlântico, impondo modelos “civilizados” de “urbanização”.

O mapa a seguir é uma representação cartográfica da primeira divisão de lotes e arruamento feito na margem esquerda do rio Acre, nas terras do seringal Empreza, local onde foi construída a “sede definitiva” do executivo acreano, e onde, décadas mais tarde seria construído o Palácio Rio Branco.

Figura 2 - Croqui do 1º arruamento do núcleo urbano de Rio Branco



Fonte: Prefeitura Municipal de Rio Branco

Na configuração territorial que direcionava o local de existência da “futura cidade” predomina uma estratégia de organização da base territorial urbana, dando início a uma projeção que intencionava separar a “cidade” da “floresta”. Nessa lógica de separação, já estava colocada a questão do território e todos os conflitos culturais a ela

⁴⁹ Besouro, Relatório do Prefeito do Departamento do Alto Acre, 1908, p. 78.

subjacentes, dando consistência ao fato de que, quando se discute o papel do patrimônio histórico no reordenamento de espaços, que está em jogo é uma luta pela memória, que é uma luta de poder.⁵⁰

No processo de pesquisa, para investigar o período histórico da construção das representações simbólicas em torno do Palácio Rio Branco, mantive intenso diálogo e problematização com o Relatório de Governo de Hugo Carneiro. Apresentado ao Ministro da Justiça e Negócios Interiores, Augusto de Vianna do Castello, esse relatório dava conta de um período compreendido entre os anos 1928 a 1929. Tenho convicção de que os documentos não surgem espontaneamente e nem destituídos de significados. Sua existência ou inexistência derivam de ações humanas de produção ou exclusão. Isso significa que são baseados em valores, interesses, concepções de classes e instituições. Em Le Goff o documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que aí detinham o poder.⁵¹ Nessa direção, compreendo que o documento não tem pleno significado sozinho, constituindo, assim, uma fonte de interpretação com suas linguagens e sentidos históricos.

De acordo com o governador, sua intenção ao produzir esse documento era a de “fazer uma resenha dos atos de sua gestão”.⁵² Metodicamente elaborado, na modalidade de uma linguagem escrita em que a voz do narrador predomina, o relatório descreve a visão que Hugo Carneiro tinha do território acreano, com sua narrativa, cria as representações sobre o Acre, sua população e seu governo.

As expressões que irradiam das páginas são sempre de um lugar isolado, insalubre, com uma população de maus hábitos, atrasado, desprovido do mais elementar material de construção, onde “tudo era preciso improvisar” Essas expressões refletem um “olhar” de ordem “civilizatória” do autor do relatório, que não aceitava os modos dos

⁵⁰ Le Goff, *História e memória*, 1992.

⁵¹ Cf. Le Goff, *Documento/Monumento*, 1985, p. 102.

⁵² Carneiro, *Relatório de governo*, 1929, p.15.

que viviam numa região, onde o cenário composto por uma arquitetura predominante da época, feita em sua maioria de madeira com cobertura de telha de barro ou palha era, para Hugo Carneiro, uma “visão desconsoladora”, um “montão de ruínas”.⁵³ Para ele, a situação do “velho barracão de madeira”, como se referia à antiga sede do governo, espelhava, ao vivo, a situação material de todo o Território. Situação essa marcada pela visão de alguém que a tudo traduzia como “velhos” e “desalentadores” “barracões de madeira” ou um

desconfortável pardieiro [...] símbolo, terrivelmente expressivo, da desordem em que se alastrava pela administração toda. Ninguém, ao de longe, poderia fazer a idéia exacta do descalbro em que definhava a opulenta terra acreana, fallida, a principiar pela propria instalação de sua casa de governo.⁵⁴

Nesse recorte da narrativa do relatório, a sede administrativa do governo aparece como representação material de todo Território acreano, completamente, desqualificada e refletindo uma cultura regional vista como atrasada. A partir dessa visão desqualificadora das práticas culturais e dos modos de viver na Amazônia, Hugo Carneiro produziu uma narrativa do “progresso” e da “modernização” da região. Nessa narrativa, colocava-se como o responsável pelo melhoramento material de todo um mundo em que “o problema principal”, para ele, era o “hygienico”:

Sempre entendi constituir principal dever do administrador no Brasil, e muito especialmente no Acre, devido ao seu clima tropical, dispensar a maior atenção aos problemas attinentes ao saneamento do solo e, de certo modo, à eugenia da raça.⁵⁵

Sob a justificativa de que a salubridade do ambiente propiciaria o “desenvolvimento” físico e moral da população, Hugo Carneiro pôs em ação todo um aparato repressivo para impor uma lógica

⁵³ Carneiro, Relatório de governo, 1929, pp. 67-68.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 56-67.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 52.

“civilizatória”, dando a entender em seu relato que estava prestando assistência necessária ao “agricultor pobre”, ao “seringueiro paupérrimo” e “ao proletariado desprotegido”, como se referia aos habitantes da região.⁵⁶

Os termos “melhoramento” e “saneamento” saíram dos relatórios técnicos para o discurso oficial. Com base no discurso de ordem pública do saber técnico e científico, impôs restrições, visando dificultar a construção de casas em madeira consideradas sinônimo de “atraso”, bem como normas de “higiene” e “asepsia” por meio de um instrumento jurídico chamado Código de Posturas, para intervir no cotidiano dos habitantes. De acordo com Bezerra,

esse documento extenso, detalhado e composto por 319 artigos regulava toda a vida econômica, social, política e cultural da cidade de Rio Branco. Autoritário e coercitivo impunha multas e prisões aos que ousassem não cumpri-lo.⁵⁷

Como ação intervencionista, sob o ideal de asepsia, Hugo Carneiro diz ter criado a Diretoria de Higiene⁵⁸. Dirigida pelo Dr. Amaro Theodoro Junior, com o auxílio da polícia, essa Diretoria, segundo consta no documento, fiscalizava todas as habitações particulares e coletivas, incluindo o Leprosário, casario construído em lugar distante e conveniente para o isolamento dos indesejados.⁵⁹ Dessa forma, o espaço público era fiscalizado, a vigilância do poder estatal interferia, legislava, proibia e reprimia os costumes contrários ao estabelecimento da ordem “civilizatória”, para outra concepção de sociedade que não tinha o “tradicional” como referência de “progresso” ou “modernidade”.

Sobre “modernização” no Acre, em *Fábulas da Modernidade no Acre: a utopia modernista de Hugo Carneiro na década de 20*, Sérgio

⁵⁶ Carneiro, Relatório de governo, 1929, pp. 52-53 e 58.

⁵⁷ Bezerra, A invenção da cidade, 2002, p. 31.

⁵⁸ De acordo com o relatório, a Diretoria de Higiene foi a responsável pela organização sanitária, assistência pública, serviço médico-legal, serviço demográfico-sanitário, serviço sanitário fluvial, assistência médico-escolar, assistência dentário-escolar, fiscalização do meretrício e consumo de medicamentos. Cf. Carneiro, Relatório de governo, 1929, pp. 58-211.

⁵⁹ Carneiro, Relatório de governo, 1929, p. 53.

Souza discute a constituição do espaço urbano da cidade de Rio Branco - durante a administração do governador Hugo Ribeiro Carneiro (1927-1930) - enquanto signo de “intervenção técnico/políticas”. O autor dialoga sobre o projeto modernista, pensando como este visava anular os diferentes territórios e constituir uma concepção homogênea de espaço e comportamento com suas atitudes e medidas centralizadoras. Para ele,

a proposição que se tentava impregnar na população, era da necessidade de deixar o passado e suas ruínas para trás, e pensar na construção de um futuro a partir de uma visão progressista da sociedade, ou seja, tudo deveria “iniciar do começo”, o Acre deveria ser reinventado.⁶⁰

Sob essa ótica, Hugo Carneiro deu início a um projeto de intervenção urbana na capital do Território, local “onde apenas existiam duas modestas e inacabadas construções em alvenaria”, com o intuito de fazer de Rio Branco a cidade-modelo para todo o Território.⁶¹ Com a retórica de transformar o Acre em “um Acre redivivo, ressurgindo das ruínas do seu passado”, iniciou a construção de prédios públicos em alvenaria para espelhar a imagem de um futuro desejável. Para isso, construiu o Mercado Público, o Quartel da Força Policial, o prédio da primeira agência do Banco do Brasil e, indubitavelmente, um novo Palácio do governo. Para Hugo Carneiro, as construções eram avaliadas positivamente, como descreve no trecho de seu relatório:

se formos avaliar o ingente sacrifício que essas obras exigem e nos têm custado, pela carência de artífices, pela distancia formidável que nos isola, pelas dificuldades do transporte, pelo preço exaggerado da mão de obra e do material; pela escassez de meios, pela falta de tudo; é muito, si considerarmos que, às custas de economias às vezes dolorosas, estamos a construir um Acre definitivo, um Acre em alvenaria.⁶²

⁶⁰ Souza, *Fábulas da Modernidade no Acre*, 2001, p. 48.

⁶¹ Carneiro, *Relatório de governo*, 1929, p. 68.

⁶² *Ibidem*, p. 75.

Nas palavras de Souza, “esta postura pode ser entendida como uma recusa em conviver com símbolos que representavam o espaço da floresta, tendo em vista que as casas construídas em madeira constituíam-se no principal padrão arquitetônico dos seringais”.⁶³ Numa localidade em que a maioria das casas era de madeira, a presença e a complexidade arquitetônica do novo Palácio do governo era algo impactante e desproporcional para a realidade da região na época.

Figura 3 - Palácio Rio Branco em construção



Fonte: Acervo digital do Dept° de Patrimônio Histórico e Cultural – FEM

O prédio com arquitetura grandiosa e com aspecto de um templo sagrado transmitia a mensagem de sofisticação do ecletismo, movimento historicista que se remetia à antiguidade para dizer: nós não somos simples. A fotografia acima possibilita visualizar uma imagem fantasmagórica,⁶⁴ erguendo-se em meio a terra devassada: o que importava era a chegada da “modernidade”. Essa construção, portanto, materializava o discurso do que significava ser “moderno”, representado no edifício construído em alvenaria, contrapondo-se aos “barracões” de madeira. Nesse caso,

⁶³ Souza, Fábulas da Modernidade no Acre, 2001, p. 49.

⁶⁴ Hardman, Trem fantasma, 1988.

a apropriação-transformação do espaço não é fruto da representação cultural coletiva desse espaço, mas sim o resultado de uma representação elaborada por alguns membros influentes da coletividade. Deste ponto de vista, o território aparece como uma desculturação e como desnaturalização (ou redução) da complexidade social.⁶⁵

A concepção de cidade e a linguagem arquitetônica implantada não apresentavam vínculo com o estilo predominante na região, antes, era um rompimento, uma mudança. Toda essa gama de experiências e mesmo de tensões pelo poder foi silenciada no processo de “revitalização” material e simbólica do Palácio Rio Branco, como mecanismo de construção e afirmação da “identidade cultural acreana” e do ideal de “acreanidade” do “Governo da Floresta”.

Chama a atenção, no entanto, que a restauração do edifício em 2002, além de renovar o prédio, trouxe, também, a renovação dos elementos arquitetônicos que compunham sua ambiência no governo de Guiomard Santos, formando um conjunto arquitetônico que silenciava Hugo Carneiro e rendia claras homenagens ao autor do Projeto de Lei do Acre Estado.

Figura 4 - Vista aérea do Palácio Rio Branco - março de 2009



Fonte: AFC Foto Clube

⁶⁵ Rojas, A cidade e seu território através do ordenamento urbano em Santiago do Chile, 1993, p. 191.

Pela leitura da imagem, apreende-se que a Fonte Luminosa,⁶⁶ retirada no governo Wanderley Dantas, voltou ao seu lugar de origem. O obelisco, construído em 1937 – em homenagem aos “heróis da Revolução” –, sofreu alteração em seu tamanho tornando-se maior. Em sua revitalização foi instalada uma colunata de palmeiras imperiais para causar a impressão de uma maior grandiosidade ao prédio do palácio e aos elementos em seu entorno. Pela lógica desse “urbanismo modernizador”, Guiomard e Viana se encontravam na formulação de uma “acrianidade” repleta de “glória” e apego ao poder.

Na estrutura visual do prédio do palácio, sempre esteve em evidência a monumentalidade. Durante a “revitalização”, os acréscimos para destacá-la foram intencionalmente executados para diminuir a escala do humano diante de sua grandiosidade, provocando ante o olhar uma sensação de impotência e reverência ao monumental e, principalmente, ao que representa. Para além do imediato prazer visual, a imagem gera um sentimento de temor e respeito. Tal intervenção nos leva a considerar que

toda prática política se traduz numa produção territorial [...] Assim, territorializar o espaço terrestre significa apropriar-se dele concreta ou abstratamente, transformá-lo em função de um sistema cultural e de objetivos bem precisos.⁶⁷

O termo “Palácio” é sugestivo para se pensar no significado que a obra pode traduzir. No Brasil imperial e monárquico, acompanhando padrões europeus, palácio era edifício suntuoso destinado à habitação da família real, isto é, uma representação de poder simbólico a (re)lembrar cotidianamente a grandeza de imperadores e monarcas,

⁶⁶ A fonte foi inaugurada no dia 07 de julho de 1948, no governo Guiomard Santos, em homenagem ao primeiro bispo do Acre D. Júlio Matioli. A fonte foi instalada na Praça Eurico Gaspar Dutra e foi retirada no governo de Wanderley Dantas (1971 a 1975) em 1973, para a praça Plácido de Castro, onde ficou instalada até o momento em que retornou ao local de sua primeira instalação.

⁶⁷ Rojas, A cidade e seu território através do ordenamento urbano em Santiago do Chile, 1993, pp. 184-185.

sua soberania, poder e domínio. O termo é indicativo de tudo o que esse Palácio-monumento pode expressar em sua historicidade, ou seja, o poder. A preocupação em consagrar um monumento desse porte como patrimônio de todos os acreanos apagou marcas importantes das experiências sociais locais. No entanto, acompanhando as significativas reflexões de Paoli, acredito que pensar numa produção cultural que incida sobre a questão da cidadania é “fazer com que experiências silenciadas, suprimidas ou privatizadas da população se reencontrem com a dimensão histórica”.⁶⁸ Esse encontro, somente poderá ocorrer, no caso do Acre, quando suas sociedades ou comunidades de mulheres e homens forem capazes de romper com a sacralização que envolve, discursivamente, os signos e semióforos fundadores da “acreanidade” que transforma as vidas e as trajetórias de milhares de sujeitos em coisas ou objetos reificados pela história oficial.

REFERÊNCIAS

ACRE. Aprova e Institui o novo Plano do Município de Rio Branco e dá outras providências. **Lei n.1.611**, de 27 de outubro de 2006. Rio Branco: PMRB, 2006. CD Rom.

ACRE. **Decreto n.3.083**, de 13 de junho de 2008. Institui a criação do Museu Palácio Rio Branco, Rio Branco: FEM, 2008.

ACRE. **Decreto n.680**, de 11 de maio de 1999. Dispõe sobre tombamento do imóvel para o Patrimônio Histórico do Estado e deixa a cargo do Departamento de Patrimônio Histórico da Fundação Elias Mansour a inscrição no livro de tomo, Rio Branco: FEM, 1990.

BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**. (obras escolhidas) 5. ed., São Paulo: Brasiliense, 1993.

BESOURO, G. Relatório do Prefeito do Departamento do Alto Acre (1908). In.: TRIBUNAL DE JUSTIÇA DO ESTADO DO ACRE. **Acre: relatórios de governo (1906-1915)** – os anos do conflito – v. II, José Paravicini, Cunha Mattos e José Marques Ribeiro. Rio Branco: Tribunal de Justiça do Estado do Acre, 2002, pp. 45-109.

BEZERRA, M. J. **A invenção da cidade**: a modernização de Rio Branco na gestão de Guiomard dos Santos. Recife (PE): UFPE/UFAC, 2002. (Dissertação de Mestrado em História).

⁶⁸ Paoli, Memória, história e cidadania, 1992, p. 27.

BOUSQUET VIANA, A. P. **Palácio Rio Branco**: o Palácio que virou museu. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, 2011. (Dissertação de Mestrado em Bens Culturais e Projetos Sociais).

CABRAL, E. **Relatório da visitação ao Palácio Rio Branco e Memorial dos Autonomistas**. Rio Branco, 2009.

CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. Trad. Sob a direção de Heloisa Pezza Cintrão. São Paulo: Edusp, 2008.

CARNEIRO, H. R. República dos Estados Unidos do Brasil – Governo do Território do Acre. **Relatório apresentado ao Exmo. Sr. Dr. Augusto de Vianna do Castello Ministro da Justiça e Negócios Interiores**. Rio Branco (AC), 1929.

CERVEIRA, T. V.; SILVA, J. C. **O sesquicentenário da Independência do Brasil**: a escrita de um discurso e a memória como seu fundamento. Revista Eletrônica Boletim do TEMPO, Ano 4, n.33, Rio, 2009 [ISSN 1981-3384]. Disponível em: <https://goo.gl/sIM9WN>. Acesso em: 15 fev. 2011.

CHOAY, F. **A alegoria do patrimônio**. Trad. Sob a direção de Luciano Vieira Machado. São Paulo: UNESP, 2006.

COSTA, H. H. F. “Espaços museológicos contemporâneos: exemplos do Quebec e da Bahia”. In: Canadart: **Revista do Núcleo de Estudos Canadenses da Universidade do Estado da Bahia**. v.9, Salvador: UNEB, 1993, pp. 11-31.

CUNHA, M. C. P. “Patrimônio histórico e cidadania: uma discussão necessária”. In: **O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania**. São Paulo: DPH, 1992, pp. 9-11.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

GOFF, J. L. “Documento/Monumento”. In: **Memória - História, Enciclopédia Einaudi**, v.1, Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1985.

GOFF, J. L. **História e memória**. (Tradução: Bernardo Leitão). Campinas: Unicamp, 1992.

HARDMAN, F. F. **Trem fantasma**: a modernidade na Selva. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

JORNAL **O ACRE**. O Território do Acre na Administração Hugo Carneiro. Rio Branco, 15 jun. 1930, ano 2, n.44, p. 3.

JORNAL **O ACRE**. Órgão Oficial do Governo do Território. Rio Branco, 12 set. 1943, ano XIV, n.711, p. 1.

JORNAL **O ACRE**. Semanário Oficial do Governo do Território Federal do Acre, República dos Estados Unidos do Brasil. Rio Branco, 8 dez. 1935, ano 7, n.306 p. 3.

JORNAL PÁGINA 20. É hoje, Dia 13! Palácio Rio Branco é entregue à população. Rio Branco, 13/jun.2002, ano VIII, n. 1.845, p. 1, 5 e 16.

MARDINE SOBRINHO, J. **Depoimento**, 24 de fevereiro de 2011, Rio Branco/AC. E Entrevista concedida a Ana Carla Clementino de Lima.

PAOLI, M. C. “Memória, história e cidadania: o direito ao passado”. In: **O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania**. São Paulo: DPH, 1992, pp.25-28.

ROJAS, R.V. “A cidade e seu território através do ordenamento urbano em Santiago do Chile”. In: **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP**. São Paulo: Educ, 1993, pp. 183-215.

SARLO, B. **Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva**. São Paulo: Cia das letras; Belo Horizonte: Editora da /UFMG, 2007.

SOUZA, S. R. G. **Fábulas da modernidade no Acre**: a utopia modernista de Hugo Carneiro na década de 20. Recife (PE): UFPE/UFAC, 2001. (Dissertação de Mestrado em História).

SZAJKOWSK, J. **Guia de arquitetura eclética no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2000.

ANA CARLA CLEMENTINO DE LIMA

Mestre em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2011)

Universidade Federal do Acre

Grupo de Pesquisa História e Cultura, Linguagem, Identidade e Memória

PAULISTAS

“Paulistas” é o termo pejorativo com que passaram a ser designados os migrantes do centro-sul que se deslocaram para a Amazônia acreana no contexto dos anos 1970-1980. Uma categoria social que passou a povoar o imaginário e as relações sociais entre trabalhadores dos seringais e agricultores, fazendeiros e outros sujeitos das regiões Sul e Sudeste na Amazônia acreana daquele contexto sócio-histórico.

Na contramão do que era lugar comum nas cidades e florestas da região e do que vinha sendo feito em âmbito acadêmico, assim como nos livros e outros materiais didáticos de história e geografia, desenvolvemos todo um estudo com a intenção de produzir outro sentido para o termo, a partir de outras categorias de análise e da construção/reconstrução do conceito de paulistas¹ tendo por referência as formulações de Raymond Williams, que afirma ser “impossível realizar uma análise cultural séria sem chegarmos a uma consciência histórica do próprio conceito”, e Edward Thompson, que sinaliza para a necessidade de trabalharmos com perspectivas conceituais dinâmicas.²

Nessa direção, passamos a trabalhar e a analisar o processo de migração articulado a categorias como: trajetórias, experiências sociais, aprendizagens e identidades. Procuramos rever uma parte da história do Acre que, ao tratar de migrantes trabalhadores do centro sul, homogeneizava os sujeitos e as experiências sociais. Na base dos procedimentos da pesquisa, fizemos ampla revisão da literatura sobre o tema, observações de aulas, rememoração de nossa história como migrante do centro-sul, levantamento e leituras de notícias de jornais, cartas de migrantes, fotografias, músicas e poemas, realização de entrevistas, entre outras, com a perspectiva de fazer a distinção entre fazendeiros, jagunços e trabalhadores rurais do centro sul no Acre. Sujeitos, que até então eram pejorativamente denominados “paulistas”.

Em nosso estudo objetivamos analisar a migração de trabalhadores rurais do Centro Sul para o Acre, a partir de 1977, período de criação dos primeiros Projetos de Assentamento Dirigido (PAD's) nesse estado e de grandes conflitos sociais pela posse da terra entre fazendeiros, posseiros e trabalhadores rurais migrantes. Priorizamos como sujeitos da pesquisa, aqueles migrantes trabalhadores rurais do centro-sul que viviam em quatro Projetos de Assentamento: Pedro Peixoto, Boa esperança, Humaitá e Quixadá.

¹ Machado, Migrantes sulistas, 2002.

² Cf. Williams, Marxismo e literatura, 1979; Thompson, A miséria da teoria, 1981.

Procuramos levantar elementos históricos, sociais e culturais que propiciassem a identificação das diferenças entre os vários sujeitos sociais que migraram para o Acre a partir de 1970, buscando as razões que os levaram a migrar, reconstituindo suas trajetórias, identificando interpenetrações culturais com as populações acreanas ou que viviam nessa parte da Amazônia, atentando para a constituição de novas identidades e a reconfiguração na e da formação cultural.

Na dinâmica da pesquisa as formas de interpretação para “paulistas”

Como professora de Estágio Supervisionado, trabalhando com alunos do Curso de História, da Universidade Federal do Acre, nos anos 1998 e 1999, chamava a nossa atenção o enfoque que esses alunos davam ao termo “paulistas”, durante as aulas sobre movimentos sociais no Acre. As aulas priorizavam a década de 1970, marco de grandes movimentos sociais e tempo histórico marcado por profundas mudanças na organização do espaço acreano em função da política de ocupação regional de desenvolvimento da Amazônia que, “aliada à crise do extrativismo da borracha, desencadeou, no final da década de 1960, uma campanha publicitária promovida pelos governos federal e estadual” com a intenção de atrair empresários do centro sul para investirem na região acreana. Movidos “pelo slogan ‘investir no Acre, produzir no Acre e exportar pelo Pacífico’”, muitos empresários do Centro-Sul deslocaram suas atenções e investimentos para o Acre, especialmente para a pecuária. Outros passaram apenas a especular terras na região.³

O governador Wanderley Dantas (1971-1974), que teve seu mandato conhecido na história como o governo que abriu as portas do Acre para os “paulistas”, intencionava ter na pecuária a base de seu plano de administração para o desenvolvimento do estado. Naquele momento, a pecuarização se propagou rapidamente nas terras acreanas, principalmente, nos municípios do Vale do Acre, em função de sua posição geográfica reunir melhores condições de acesso. Assim, as terras acreanas, antes ocupadas e organizadas em função do extra-

³ Machado, Migrantes sulistas, 2002.

tivismo vegetal, gradativamente, deram lugar às fazendas, com extensas áreas de florestas sendo derrubadas e transformadas em pastos para a pecuária bovina. Com a pecuarização, os seringais foram transformados em sede de fazendas modificando-se as relações de trabalho na região. A estrutura social tornou-se mais diversificada, surgiu a figura do peão assalariado e intensificaram-se os conflitos pela posse da terra entre fazendeiros do centro-sul e seringueiros, ribeirinhos, índios e colonos, gerando um intenso êxodo rural urbano.

Ainda que essa situação seja real, observamos que outros sujeitos e experiências sociais continuaram à margem da historiografia acreana, pois, vivendo aquele momento de efervescência política em torno da diversidade cultural, na condição de aluna migrante paranaense e, anos mais tarde, na condição de professora de estágio na UFAC, por dever de ofício, acompanhei a aprovação dos Parâmetros Curriculares Nacionais no que tange à pluralidade cultural como tema transversal a ser ensinado na Educação Básica.

Na experiência docente descrita, observava como as aulas de História do Acre eram impregnadas de um “acreanismo ferrenho” ou de um “sulismo radical”, repleto de preconceitos e narcisismos. Em algumas daquelas aulas, quando ministradas por estagiários acreanos, o enfoque dado era tão territorialista que até as baratas recebiam naturalidade e, assim como os “paulistas” eram a causa da miséria e desgraça na região, pois, como diziam os acreanos mais antigos, antes da chegada dos “paulistas” não existia aquela espécie de bicho. Porém, quando ministradas por estagiários de origem sulista, a perspectiva mudava e “observava-se um orgulho estrangeirista permeando a aula. Orgulhavam-se e manifestavam com arrogância seus sotaques, auto considerados mais bonitos, seus costumes e pretensos dinamismos, em oposição à suposta preguiça dos acreanos”.⁴

Vale destacar que o uso do termo paulista ocorria de forma homogênea, abrangendo nessa categoria todos os migrantes do

⁴ Machado, Migrantes sulistas, 2002.

centro-sul, independente de se tratar de grande fazendeiro, grileiro ou trabalhador rural. No entanto, omitia-se a informação de que os grandes fazendeiros vinham de avião e não traziam mudanças que pudessem abrigar as baratas. As mudanças trazidas eram de seus empregados que em busca de dias melhores e de “um sul sem geadas, e um nordeste sem seca”, como pregava o slogan de Wanderley Dantas, talvez trouxessem, além de “baratas paulistas”, muitas esperanças de viverem melhor tendo terra para morar e sustentar suas famílias.

Para além das interpretações de sala de aula e da propaganda oficial, o fato é que, ao chegar ao Acre muitos trabalhadores rurais do chamado centro sul do país logo percebiam que, mesmo sem seca ou geadas, seria difícil plantar e colher, pois lhes faltava uma política agrária concebida e operacionalizada de forma democrática, como pode ser observado no depoimento da trabalhadora rural Angelina Pereira Carvalho, moradora Ramal Nabor Junior, Projeto Pedro Peixoto:

A terra é a coisa mais importante nesse mundo. E é tão importante que Deus nos fez do pó da terra e disse que a terra nós voltará. A terra tá no começo e no fim da nossa vida. É o início e o fim de nossa vida. Ai, infelizmente nós não tem uma política que nos dá condição de viver na terra, toda a humanidade né, infelizmente.⁵

A importância atribuída à terra por Angelina é de emocionar e ao mesmo tempo de indignar-se, pois ter terra, viver da terra no Brasil ainda é um sonho para as camadas populares. O fato de o Brasil ser “gigante” não significa dizer que é por obra “da própria natureza” como está expresso em seu hino nacional, mas, pelas lutas, guerras, fraudes e acordos firmados. Da mesma forma, que a distribuição das suas terras também resultam de ações (des)humanas semelhantes. Nessa direção, chamamos a atenção para as reflexões de Octavio Ianni, para quem

a colonização dirigida na Amazônia não se limita a ser

⁵ Depoimento oral de Angelina Pereira Carvalho concedido a Tereza Almeida Cruz, em maio de 1988.

uma contra- reforma agrária nessa região, mas adquire o caráter de uma contra-reforma agrária também no Nordeste, no Sul e em outras regiões. Para não distribuir as terras, em nenhuma área ou região de ‘tensão social’ no mundo rural, o Estado foi e continua a ser levado a realizar a modesta “distribuição’ ou ‘redistribuição’ de terras devolutas, tribais ou ocupadas em algumas áreas da Amazônia.⁶

A colonização do Acre representou a transferência do caos social que estava ocorrendo em outras regiões do Brasil, principalmente no centro-sul, ocasionada, dentre outros motivos, pela mecanização da agricultura e a construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu. Aspecto que muitos historiadores não se sensibilizaram a analisar, preferindo ajudar a reforçar o discurso homogeneizador que excluía trabalhadores rurais ou os tornava invisíveis e inaudíveis.

Um elemento que muito influenciou na construção de nosso conceito de paulistas foi a leitura da Tese de Doutorado de Daniel Francisco dos Santos, pois esse autor, a partir da História Social, aborda questões como identidades, tradições, formas de solidariedade, organizações e resistências de trabalhadores rurais nordestinos em Rondônia, o que muito se assemelhava com nossa proposta de pesquisa e se diferenciava dos demais estudos sobre migrantes que lemos como parte da revisão de literatura sobre a temática. Além desse elemento, também foi de fundamental importância para a construção do conceito de paulista, a nossa história pessoal enquanto migrante chegada ao Acre em 1975. A concretude desses elementos reforçam a compreensão da influência de fatores objetivos e subjetivos próprias a cada pesquisador que incidem na escolha do objeto de pesquisa, dos conceitos e categorias que o estruturam e no enfoque dado.

Existem outras versões sobre o conceito de “paulista”, como a formulada por Carlos Alberto Souza que, na condição de pesquisador, vivenciou outro tempo e contexto fazendo com que en-

⁶ Ianni, Problemas sociais do Sul e colonização da Amazônia, 1979, p. 103.

xergasse e analisasse o processo migratório em tela por outro viés, priorizando outros sujeitos que não os trabalhadores rurais. Quanto ao nosso estudo, a opção por ter como sujeitos da pesquisa os trabalhadores rurais migrantes do centro sul, em síntese, se deu pelo fato de ser filha de migrantes rurais do centro-sul para o Acre e não ter localizado esses sujeitos na historiografia acreana. Quando eles apareciam era um modo em que não se fazia uma diferenciação entre “paulistas fazendeiros” e “paulistas trabalhadores rurais”, como se não houvesse distinções entre os mesmos.

Mas, quem são estes sujeitos sociais que “tantos danos” causaram à população acreana a partir dos anos de 1970? Que os jornais denunciavam? Que os historiadores repudiavam e os compositores se inspiravam para fazer suas canções críticas? São “os paulistas”? Quem seriam “os paulistas”? Por que e de que formas se deslocaram para o Acre?

“Paulistas”, embora a literatura acreana já produzida os defina como grandes empresários do centro-sul que vieram investir em terras acreanas, as entrevistas, os diálogos travados no dia a dia e nossas experiências de sala de aula com alunos de História do Acre e de ouvir conversas de passageiros de ônibus intermunicipais ao longo destas estradas barrentas do Acre nos permitem afirmar não serem só estes os chamados “paulistas”.⁷

Maria Alzenir Vieira de Souza, cearense de Jaguaribe Mirim, moradora do Ramal dos Paulistas, Km 8, Projeto Humaitá, que migrou para o Acre em 1960, relata como se deu a chegada dos primeiros migrantes do centro-sul na localidade onde vivia e que, mais tarde, receberia o nome de “Ramal dos Paulistas”.

Quando os paulistas chegaram aqui isso era tudo mata, não tinha estrada, nem escola, nem posto de saúde. Esse ramal a gente chama de Ramal dos Paulistas porque foram elas, treze famílias que chegaram aqui, tudo de fora,

⁷ Machado, Migrantes sulistas, 2002, p. 30.

de São Paulo, do Paraná, de Minas, era gente de todo lado; um povo branco chega doía nos olho.⁸

Percebemos na fala de Maria Alzenir, que no PAD Humaitá, um espaço de assentamento de colonos e não de grandes fazendeiros, os migrantes trabalhadores rurais do centro-sul, foram classificados como “paulistas” não pelo fato de que chegaram para violentar e expropriar os seringueiros e outros trabalhadores amazônicos, evidenciando que a generalização produzida pela imprensa e reforçada em diversos estudos acadêmicos foi algo que concorreu para invisibilizar esses sujeitos sociais migrantes.

Em reportagem publicada pelo jornal Varadouro, no ano de 1977, também é possível observar o tratamento uniformizador dado ao migrante do centro-sul no que diz respeito aos estados de procedência, razões que os levaram a migrar e condições de vida no Acre:

Eles chegaram há pouco tempo. Loiros, de olhos azuis, fala cantada, costumes diferentes, só pensando em plantar café. Paranaenses, gaúchos, catarinenses, capixabas chegaram com ‘corrida da terra’, a partir de 1970, atraídos pela miragem de terras férteis e baratas da Amazônia. Onde moravam, os minifúndios encurtara tanto que não dava mais para o sustento da família ou, então, estavam cansados de mudar de cá prá lá feitos ‘ciganos’, como eles mesmos dizem. Quem sabe Rondônia, o Acre, o sul do Amazonas?

Alguns conseguiram um pedaço de terra e plantaram a ‘Vila dos Capixabas’ dos ‘paranaenses’; outros nem chegaram ao lugar traçado, a malária, a fome, e a miséria cortaram seus passos; outros chegaram, mas tiveram que voltar. São os novos migrantes que se arrastam numa procissão dolorosa ao longo da BR 364 que liga Cuiabá a Porto Velho e a Rio Branco.⁹

Paranaenses, gaúchos, catarinenses não são pessoas nasci-

⁸ Depoimento oral de Maria Alzenir Vieira de Souza.

⁹ Jornal Varadouro, Migração: uma história de cem anos. Rio Branco, 1977.

das em São Paulo. Tampouco a descrição feita desses migrantes que estariam “cansados de mudar de lá para cá feitos ciganos” e que “só pensavam em plantar café” são adequadas para identificar fazendeiros ricos: são adequadas aos agricultores pobres e expropriados. A partir dessas considerações, podemos destacar o caráter reducionista e excludente que o termo “paulistas” carrega, em notícias de jornais, falas e escritas que trataram de forma homogênea e pejorativas todos os migrantes das regiões Sul e Sudeste do Brasil, chegados ao Acre por volta dos anos de 1970 e 1980.

Ressaltamos que, de modo semelhante, se tornou hábito denominar de “cearenses” os migrantes dos chamados primeiro e segundo “ciclos da borracha” que migraram para o Acre, pelo simples fato de ter sido do estado do Ceará que procedeu o maior número de migrantes naqueles contextos, fazendo com que fossem generalizados com a denominação de “cearenses” todas as pessoas vindas de diferentes lugares do Nordeste, sem levar em conta a unidade política de procedência. “Cearenses” e “paulistas” no Acre pode não significar nada mais que termos pejorativos e vazios de significados. Portanto, na perspectiva que assumimos, o conceito de “paulistas” não representa o conjunto de pessoas nascidas no estado de São Paulo, nem se reduz aos grandes latifundiários que, por volta dos anos de 1970 e 1980, adquiriram terras no Acre. Sua formulação e difusão representaram a produção de um estereótipo (des)classificador da totalidade de sujeitos sociais, migrantes do centro-sul no Acre, apagando suas distintas experiências, culturas, línguas e modos de vida.

Adotar essa perspectiva representou para uma filha de migrantes, trabalhadores rurais do centro-sul, nascida no Paraná, criada em Sena Madureira e tornada professora e pesquisadora em Rio Branco, assumir o compromisso de escrever sobre sua gente que não é mais paranaense nem acreana, mas “paranacreana”. Representou ainda, poder dessacralizar memórias e produzir outras histórias a partir de fontes antes adormecidas ou jogadas ao esquecimento para dar vi-

sibilidade a um personagem da história acreana que não o migrante “paulista fazendeiro”, mas o migrante trabalhador rural do centro-sul.

REFERÊNCIAS

IANNI, O. Problemas sociais do Sul e colonização da Amazônia. In: **Colonização e Contra-reforma agrária na Amazônia**. Petrópolis (RJ): Vozes, 1979.

MACHADO, T. M. R. **Migrantes Sulistas**: caminhadas, aprendizados na região acreana. Recife (PE): UFPE/UFAC, 2002. (Dissertação de Mestrado em História).

SANTOS, D.F. **Experiências de Migração de Trabalhadores Nordestinos em Rondônia 1970-1995**. São Paulo: PUC-SP, 1999. (Tese de Doutorado em História).

SOUZA, C. A. A. **“Varadouros da liberdade”**: empates no modo de vida dos seringueiros de Brasiléia – Acre. São Paulo: PUC-SP, 1996. (Tese de Doutorado em História).

THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria**: uma crítica ao pensamento de Althusser. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar.

WILLIAMS, R. **Marxismo e literatura**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1979.

CARVALHO, Angelina Pereira. (Trabalhadora rural). **Entrevista concedida a Tereza Almeida Cruz**. Ramal Nabor Junior, Projeto Pedro Peixoto, Rio Branco, maio de 1998.

SOUZA, Maria Alzenir Vieira de. (Trabalhadora rural). **Entrevista concedida a Tânia Mara Rezende Machado**. Projeto Humaitá, Ramal dos Paulistas, Porto Acre, julho de 2000.

JORNAL VARADOURO. **Migração: uma história de cem anos**. Rio Branco (AC), v.1, n.4, set./1977, pp. 9-12.

TÂNIA MARA REZENDE MACHADO

Doutora em Educação (PUC-SP, 2010)

Professora da Universidade Federal do Acre

Centro de Educação, Letras e Artes

SABERES CULTURAIS

No texto “A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal”, Boaventura de Sousa Santos remete o leitor aos diálogos de Nicolau de Cusa, escritos em 1540, em que o personagem central é o Idiota, um artesão simples e iletrado que trabalha fazendo colheres de pau. Nos diálogos que o Idiota tem com o filósofo orador, letrado e credenciado “ele [o Idiota] é o sábio capaz de resolver os problemas mais complexos da existência a partir da experiência da sua vida ativa, à qual é conferida prioridade em relação à vida contemplativa”.¹ Retomamos abaixo parte deste diálogo em que o filósofo ironiza o Idiota pela sua presunção e ignorância diante das letras sem o que “ninguém progride”. O Idiota, por sua vez, retruca:

Não é, grande Orador, presunção o que me não deixa calado mas a caridade. Pois vejo-te dedicado à busca da sabedoria com muito trabalho em vão... A opinião da autoridade fez de ti, que és livre por natureza, algo semelhante a um cavalo preso pelo cabresto à manjedoura, que só come aquilo que lhe é servido. O teu conhecimento alimenta-se da autoridade dos que escrevem, limitado a um pasto alheio e não natural [...]. Eu, porém, digo-te que a sabedoria grita nos mercados e o seu clamor anda pelas praças”.²

A noção de saberes culturais sobre a qual nos debruçamos neste texto dialoga, assim, com essa “sabedoria que grita nos mercados”, que não se confunde com o saber do filósofo, ou erudito. Como nos mercados, essa sabedoria pode também expressar-se nas vivências ocorridas nas ruas, casas de farinha, quintais, terreiros de igrejas, estaleiros navais, museus, narrativas míticas, entre incontáveis espaços onde vicejam experiências de aprendizagem e onde se forjam subjetividades. Como diria Santos, reportando-se às ideias do Idiota, “a sabedoria ex-

¹ Santos, A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal, 2008, p. 32.

² *Idem*.

prime-se no mundo e nas tarefas mundanas, particularmente naquelas que são obra da razão e que implicam operações de cálculo, de medida, de pesagem”.³

Para bem entendermos essa ideia retomemos a etimologia da palavra *saberes* originária do latim *sapere* para significar: ter sabor, conhecer, estar habilitado, ter experiência. Contudo, dada a relação íntima entre as palavras *saber* e *conhecer*, refletir sobre a noção de *saberes culturais* pressupõe a necessidade de refinarmos essa diferenciação e assim compreendermos o sentido que assume a mencionada sabedoria do mercado.

No “Dicionário escolar da língua portuguesa”, a palavra *conhecimento* é explicada como: “informação que se adquire sobre alguém ou alguma coisa através de estudo, pesquisa ou experiência”.⁴ Complementando essa definição tem-se: “cabedal de conhecimentos científicos e culturais; instrução, erudição”. No mesmo dicionário a palavra *saber* é, por sua vez, conceituada como: “Possuir habilidade para; ser capaz de; gravar na memória; decorar, guardar, memorizar”. E ainda: “conhecimento, sabedoria; experiência prática”.⁵ Importa destacar, nessa conceituação, que enquanto o dicionário identifica a palavra *conhecimento* à ciência, instrução e erudição, a palavra *saber* é associada à habilidade, sabedoria, experiência prática, incluindo, ainda, a própria palavra *conhecimento*. Cabe observar também, ainda que sutilmente, uma restrição do termo *conhecimento* ao âmbito do saber científico ou da erudição, enquanto a palavra *saber* remete ao domínio de um tipo de conhecimento que não se confunde com o científico ou erudito.

A sutileza dessas diferenciações apontadas no mencionado dicionário é corroborada por Walter Mignolo ao afirmar que “a própria palavra ‘ciência’ em si mesma, é simplesmente, a palavra latina para conhecimento: *scientia*”.⁶ Desse modo, se todo conhecimento é uma

³ Santos A filosofia à venda, a doura ignorância e a aposta de Pascal, 2008, p. 32.

⁴ Dicionário escolar da língua portuguesa, 2008, p. 344.

⁵ *Ibidem*, p. 1150.

⁶ Mignolo, Os esplendores e as misérias da ‘ciência’, 2003, p. 642.

forma de saber, nem todo saber pode ser considerado como conhecimento de natureza científica. Portanto, para além do conhecimento científico existem saberes que se inscrevem em outros critérios de inteligibilidade do real, não necessariamente estabelecidos pela ciência moderna, tal como a aludida “sabedoria que grita nos mercados”.⁷

Todavia, se o saber não se confunde, necessariamente, com o conhecimento tido como científico, é preciso considerar o fato de que tanto o saber quanto o conhecimento, seja ele científico, ou não, são inscritos em uma ordem cultural. Necessário, portanto, admitir, que há certa redundância em falar de *saberes culturais*, pois o saber não é uma entidade metafísica que paira acima da cultura, dos homens e da história. Assim, a expressão *saberes culturais*, a despeito da redundância que pode encerrar – posto que todo saber é cultural – é utilizada como contraponto a uma perspectiva exclusivamente cognitiva, científica, erudita, formal ou escolar que a palavra conhecimento pode sugerir.

Como bem ensina Carlos Rodrigues Brandão, em qualquer modalidade de busca da sobrevivência humana há sempre presente uma construção de sentidos e significados.⁸ E, complementa Jadir Pessoa, “se os gestos, os olhares, os objetos construídos são portadores de significados, as formas de os representar são a materialização da cultura popular” que é eivada de saberes.⁹ Pode-se, assim, associar os *saberes culturais* a expressões como saberes do cotidiano, saberes da experiência, saberes sociais – gestados no cotidiano de vida e de trabalho – ou ainda, para lembrar Michel de Certeau, a saberes ordinários intimamente relacionados à cultura popular.¹⁰ Como todo agir humano, esses saberes dependem de uma ordem cultural local posto que diferem de sociedade para sociedade, de uma geração à outra, bem como diferem em suas regras de ação e seus modos de proceder, razão pela qual são históricos e, portanto, sujeitos à mudança.

⁷ Santos, A filosofia à venda, a doura ignorância e a aposta de Pascal, 2008, p. 32.

⁸ Brandão, A educação como cultura, 2002.

⁹ Pessoa, Saberes em festa, 2005, p. 11.

¹⁰ Certeau, A invenção do cotidiano, 2009.

Outra característica dos saberes culturais diz respeito ao fato de que sua dimensão cognitiva não está alicerçada nos bancos da escola ou dos livros, mas de um outro tipo de inteligência: “uma inteligência sutil, cheia de nuances, de descobertas iminentes, uma inteligência leve e viva que se revela sem se dar a ver, em suma, *uma inteligência bem comum*”.¹¹ Desse modo, as pessoas comuns, muitas das quais não passaram por um processo de escolarização formal, como o caso do Idiota mencionado, não são meras consumidoras ou reprodutoras dos produtos culturais impostos. Referindo-se a Michel de Certeau, Giard esclarece que ele já havia advertido quanto à “criatividade das pessoas ordinárias”.¹² Enquanto saberes enredados na vivência cotidiana, muito naturalmente os saberes culturais podem ser (erroneamente) interpretados como saberes restritos a aspectos utilitários. Contudo, tais saberes não podem ser mecanicamente associados à mera luta pela sobrevivência prescindindo, por isso, de uma dimensão abstrata e sistemática ou das exigências de ordem.

Em seu texto clássico “A ciência do concreto”, Lévi-Strauss analisa a dimensão objetiva e sistemática do que chamou de *o pensamento selvagem*. Ao criticar “o erro cometido por Malinowski” em sua pretensão de que “o interesse dos primitivos pelas plantas e animais totêmicos era-lhes inspirado unicamente pelos reclamos do estômago”,¹³ Lévi-Strauss dá inúmeros exemplos que contrariam essa assertiva. Ao retomar os estudos de um certo biólogo que estudou uma população de pigmeus das Filipinas, Lévi-Strauss cita uma de suas conclusões:

Um traço característico dos negritos, que os distingue de seus vizinhos cristãos das planícies, é seu inesgotável conhecimento dos reinos vegetal e animal. Esse **saber** não implica somente a identificação específica de um número fenomenal de plantas, pássaros, mamíferos e insetos mas também o conhecimento dos hábitos e costumes de cada espécie... O negrito está completa-

¹¹ Giard, *Artes de Nutrir*, 2009, p. 220.

¹² *Ibidem*, 2009, p. 13.

¹³ Lévi-Strauss, *A ciência do concreto*, 2011, p. 18

mente integrado em seu ambiente e, coisa ainda mais importante, **estuda sem cessar tudo o que o cerca**. Muitas vezes eu vi um negrito, incerto quanto à identidade de uma planta, **provar** o fruto, **cheirar** as folhas, **quebrar e examinar** uma haste, **observar** o *habitat*. E somente depois de considerar todos esses dados é que ele declarará conhecer ou não a planta em questão.¹⁴ (grifos nossos).

Além desse amplo espectro de saberes Lévi-Strauss também ressalta, acerca dos cadernos de viagem de dois etnólogos, os meios linguísticos e a morfologia de que dispõem determinados grupos indígenas:

Para descrever as partes constitutivas e as propriedades dos vegetais, os hanunoo têm mais de 150 termos, que conotam as categorias em função das quais identificam as plantas “e discutem entre si as centenas de caracteres que as distinguem, frequentemente correspondentes a propriedades significativas, tanto medicinais quanto alimentares (Conklin, 1954, p.47). Os pinatubo, entre os quais foram arrolados mais de 600 nomes de plantas, “não têm apenas um conhecimento fabuloso dessas plantas e de seus modos de utilização; eles empregam cerca de cem termos para descrever suas partes ou aspectos característicos.¹⁵

A descrição acerca dos múltiplos saberes de vários grupos étnicos estudados, levaram o antropólogo a concluir que “é claro que um conhecimento desenvolvido tão sistematicamente não pode ser função apenas de sua utilidade prática”. Em suas palavras:

Os produtos naturais usados pelos povos siberianos para fins medicinais ilustram, por sua definição precisa e pelo valor específico que lhes é dado, o cuidado, a engenhosidade, a atenção ao detalhe e a preocupação com as diferenças que devem ter empregado os observadores

¹⁴ Lévi-Strauss, A ciência do concreto, 2011, p.19.

¹⁵ Fox, 1953, p. 179; Lévi-Strauss, A ciência do concreto, 2011, p. 23.

e teóricos nesse tipo de sociedade: aranhas e vermes brancos engolidos [...] (esterilidade); gordura de escaravelho negro [...] (hidrofobia); barata esmigalhada, fel de galinha [...] (abscessos e hérnia); vermes vermelhos macerados [...] (reumatismo); fel de solha [...] (doença dos olhos); cadoz, carangueijo de água doce, engolidos vivos [...] (epilepsia e todas as doenças).¹⁶

Esses e outros exemplos citados que, segundo o autor, se podem encontrar em todas as regiões do mundo, levaram-no a concluir “de bom grado, que as espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis; elas são consideradas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas.¹⁷ Para o autor, a exigência de ordem não é apenas a base do pensamento denominado de “primitivo”, mas é a base de todo pensamento: “Esse cuidado com a observação exaustiva e com o inventário sistemático das relações e das ligações pode às vezes chegar a resultados de boa postura científica”.¹⁸ Assim, tanto na perspectiva do pensamento científico quanto na do pensamento “primitivo” constata-se essa exigência de organização e sistematização, muitas vezes imputada exclusivamente à ciência. O exemplo abaixo é esclarecedor quanto à atitude científica presente entre diversos grupos étnicos:

Para elaborar técnicas, muitas vezes longas e complexas, que permitem cultivar sem terra ou sem água; para transformar grãos ou raízes tóxicas em alimentos ou ainda utilizar essa toxicidade para a caça, a guerra ou o ritual, não duvidamos de que foi necessária uma atitude de espírito verdadeiramente científico, uma curiosidade assídua e sempre alerta, uma vontade de conhecer, pois apenas uma fração das observações e experiências (sobre as quais é preciso supor que tenham sido inspiradas antes e sobretudo pelo gosto do saber) podia fornecer resultados práticos e imediatamente utilizáveis.¹⁹

¹⁶ Lévi-Strauss, *A ciência do concreto*, 2011, p. 24.

¹⁷ *Ibidem*, p. 25.

¹⁸ *Ibid.*, p. 26.

¹⁹ *Ibidem*, p. 31.

Dito isso, ao analisar o pensamento mágico de diversos grupos, o autor adverte, veementemente, quanto ao fato de que não podemos voltar

à tese vulgar (e aliás inadmissível, na perspectiva estreita em que se coloca) segundo a qual a magia seria uma forma tímida e balbuciante da ciência, pois privar-nos-íamos de todos os meios de compreender o pensamento mágico se pretendêssemos reduzi-lo a um momento ou a uma etapa da evolução técnica e científica.²⁰

Para ele,

o pensamento mágico não é uma estreia, um começo, um esboço, a parte de um todo ainda não realizado; ele forma um sistema bem articulado; independente, nesse ponto, desse outro sistema que constitui a ciência [...]. Portanto, em lugar de opor magia e ciência, seria melhor colocá-las em paralelo, como dois modos de conhecimentos desiguais quantos aos resultados teóricos e práticos.²¹

Desse modo, é possível concluir, com base em Lévi-Strauss, que os saberes culturais não são uma espécie de pré-saber que antecede o saber científico, senão que uma outra modalidade de saber que, tal como o científico, é dotado de sistematização, regras, organização e complexidade. Tal é o caso da sabedoria popular, tema presente nos estudos realizados pelo antropólogo chileno Sergio Martinic. Ao analisar as esferas constitutivas do saber popular na América Latina, Martinic considera que este saber ancora-se em práticas capazes de produzir conhecimentos necessários ao desenvolvimento da vida cotidiana, assim como na execução de tarefas menos complexas do dia a dia. Desse modo, fundamenta-se na empiria, no experimentalismo e na observação direta e nela repousa a sua validade. Entretanto, há uma dimensão presente no saber popular que opera em nível outro de complexidade, o saber como elaboração ou sabedoria popular a qual “também pode transcender os hábitos da empiria e da instrumentalidade convertendo-se em um campo autônomo estruturado logicamente”.²²

²⁰ Lévi-Strauss, *A ciência do concreto*, 2011, p. 29.

²¹ *Idem*.

²² Martinic, *Saber popular y identidad*, 1994, p. 71.

Para Martinic, a sabedoria popular se revela como um sistema cultural organizado e disciplinado que permite aos sujeitos articularem suas experiências e torná-las inteligíveis aos demais membros do grupo social em que estão inseridos. Ao utilizar o exemplo das culturas primitivas e sua sabedoria sobre a astronomia, navegação, sistemas de irrigação, medicina e cálculo entre outras formas de saber, o autor afirma que esses povos “constituíam verdadeiros sistemas de interpretação, de explicação e prenúncios fundados nos rigorosos métodos da observação e dedução”.²³

Lucy Giard, ao tomar como exemplo um dos saberes situados “no mais elementar da vida cotidiana, no nível mais necessário e mais desprezível”,²⁴ isto é, os saberes culinários, descrevem as operações mentais que os envolvem. Nas suas palavras:

Desde que alguém se interessa pela arte culinária, pode constatar que ela exige uma memória múltipla: memória de aprendizagem, memória dos gestos vistos, das consistências [...]. Exige também uma inteligência programadora: é preciso calcular com perícia o tempo de preparação e cozimento, intercalar as sequências umas às outras, compor com a sucessão dos pratos para atingir o grau de calor desejado no momento adequado: por exemplo, é inútil que os filhós de maçã da sobremesa estejam no ponto quando os convivas mal estão nos aperitivos.²⁵

Na operacionalização desse tipo de saber outros fatores concorrem como a visão, o tato, o paladar, ou seja, toda uma sensibilidade corporal que remete à própria etimologia da palavra saberes enquanto *sabor*. Para Giard, a “receptividade sensorial também intervé”, posto que “mais que o tempo teórico de cozimento indicado na receita, o que informa sobre a evolução do cozimento e sobre a necessidade de aumentar ou diminuir o calor é o cheiro que vem do

²³ Martinic, *Saber popular y identidad*, 1994, p. 78.

²⁴ Giard, *Artes de Nutrir*, 2009, p. 218.

²⁵ *Ibidem*, p. 219.

forno.²⁶ Frequentemente interpretado como um trabalho “sem mistério nem grandeza”, os saberes culinários exigem refinada criatividade que implica “uma montagem complexa de coisas a fazer segundo uma sequência cronológica predeterminada” a qual pressupõe operações como: “prever, organizar e abastecer-se; preparar e servir; descartar, arrumar, conservar e limpar”.²⁷

Muitas vezes, essa criatividade “se esconde num emaranhado de astúcias silenciosas e sutis, eficazes, pelas quais cada um inventa para si mesmo uma ‘maneira própria’ de caminhar pela floresta dos produtos impostos”.²⁸ Nessa ‘maneira própria’ entram em ação a engenhosidade, o improviso, negociações, arranjos e astúcias diversas:

Aqui também entra a engenhosidade que cria artifícios: como aproveitar os restos para dar a impressão que se trata de um prato diferente? Cada refeição exige a capacidade inventiva de uma miniestratégia para fazer mudança, por exemplo quando falta um ingrediente ou não se dispõe do utensílio próprio para uma determinada receita. E quando os amigos chegam de improviso na hora do almoço ou jantar, é preciso improvisar sem precisar dividir, utilizando os artifícios combinatórios.²⁹

Assim, perpassados por hierarquias e diferentes graus de ritualização de seus gestos, enganam-se os que pensam que tais saberes não possuem regras ou normas de ação, apenas que sua lógica inscreve-se em critérios outros de inteligibilidade que não aqueles ditados pela ciência moderna, muito embora nada deixem a desejar nesse sentido. É nessa perspectiva que Sergio Martinic esclarece que esse tipo de conhecimento “proporciona um conjunto de objetivações, certezas e parâmetros que permitem ao sujeito compreender sua experiência e, ainda mais, fazê-la inteligível para os demais”.³⁰

²⁶ Giard, *Artes de Nutrir*, 2009, p. 219.

²⁷ *Ibidem*, p. 220.

²⁸ *Ibid.*, p. 13.

²⁹ *Ibidem*, pp. 219-220.

³⁰ Martinic, *Saber popular y identidad*, 1994, p. 73.

É possível, então, definirmos os saberes culturais como uma forma singular de inteligibilidade do real, fincada na cultura, com raízes na urdidura das relações com os outros, com a qual, determinados grupos reinventam criativamente o cotidiano, negociam, criam táticas de sobrevivência, transmitem seus saberes e perpetuam seus valores e tradições. Os saberes são construídos nas práticas sociais cotidianas dos sujeitos, em suas experiências religiosas, festivas ou no trabalho não sendo, portanto, produzidos, exclusivamente, no contexto da ciência moderna a partir de laboratórios, dos livros ou das academias do saber.

Como saberes produzidos no cotidiano social, os saberes culturais não estão, necessariamente, submetidos a processos de escolarização. Do mesmo modo, a forma de sua transmissão também não implica, necessariamente, a presença de um professor ou um gesto intencional de ensino. Trata-se muitas vezes de um aprender solitário, ou um aprender *com ninguém*. A esse propósito, a antropóloga Chantal Medaets, em artigo onde analisa as práticas de transmissão e aprendizagens de saberes entre crianças da região do baixo Tapajós, na Amazônia, revela que em seu trabalho de campo chamou-lhe atenção esse tipo de aprendizagem em que não se aprende *de ninguém*. Nas suas palavras:

Uma criança fazendo um brinquedo de palha por exemplo, pergunto: ‘e com quem vc aprendeu?’ ‘Com ninguém’... Ou um mestre na construção de canoas, cujo tio também tinha a mesma profissão, afirma nunca ter ‘aprendido de ninguém’ ‘Ele [o tio] não ensinou não. (...) foi assim, veio da minha cabeça mesmo. Um dia eu resolvi começar a fazer e fiz.’³¹

A autora chama a atenção para esse tipo de educação não escolar em que “só de olhar já sabe fazer” e em que se destacam no processo de aprender uma postura de observação, silêncio ou escuta.

Durante dois processos de construção de barcos, que

³¹ Medaets, “*Tu garante?*”, 2011, p. 6.

pude acompanhar, o trabalho era feito por um mestre (ou aprendiz de mestre) e um ajudante, a maior parte do tempo ambos em silêncio. O ajudante fazia suas tarefas sem perguntas e em alguns momentos parava e observava o mestre. O mestre em geral ficava concentrado no seu trabalho (talhar as peças, por exemplo) e de vez em quando olhava de longe o ajudante. Algumas poucas vezes o vi corrigi-lo.³²

Na obra “Saberes em festa: gestos de ensinar e aprender na cultura popular”, Jadir Pessoa, ao analisar os modos de aprender característicos das Folias de Reis, indaga de um intérprete: “como é que se aprende a ser folião de reis”? A resposta que se ouve é a seguinte:

Uai, eu desde menino estava com sete anos e eu já fui na garupa do meu pai, né. Com quinze anos eu já saí cantando moda, na catira, né. E aí já agarrei a ajudar meu cunhado, cantando a música, ajudando a cantar a música. Assim, fui aprendendo os versos com ele. Depois ele saiu, largou. Mudou lá pra baixo de Ceres. E continuei no lugar dele. Eu continuei a música, cantando. O meu sobrinho também começou como eu, por influência.³³

Tem-se, então, a partir desse depoimento, de uma modalidade de aprendizagem que se dá “por influência”, marcada pela observação atenta e pelo carisma que exerciam os mestres da folia sobre os demais. Para o autor, o principal “combustível” do aprendizado da folia era o “encantamento” que ela exercia sobre as crianças e os jovens:

No distrito de Lages, a passagem da folia era um dos acontecimentos mais esperados do ano. Aquele conjunto de vozes, a execução dos instrumentos, a aura de mistérios dos versos ‘sentidos’ e das histórias da crença causavam verdadeira fascinação em muitas crianças que, às vezes, saíam em companhia da folia mesmo sem a permissão dos pais. E aí, obviamente, a ‘safra’ de novos foliões era só uma questão de tempo.³⁴

³² Medaets, “*Tu garante?*”, 2011, p. 6.

³³ Pessoa, *Saberes em festa*, 2005, p. 84.

³⁴ *Idem*.

Aprender de ninguém, aprender olhando ou por influência são, assim, formas outras de aprendizagem que contrariam uma pedagogia da pergunta característica dos processos escolares de educação. Nessas outras modalidades de aprendizagem a escuta, ao lado da observação, são posturas fundamentais. Como esclarece Chantal Medaets: “do lado dos aprendizes, observa-se muito e bem. E pergunta-se pouco. Do lado dos ‘mestres’ preocupa-se menos em explicar e mais em fazer. E fazer bem feito”.³⁵ Interpretando esse fato, a autora afirma que talvez seja por isso que as falas dos sujeitos entrevistados remetam a um aprender sozinho,

porque na verdade se é observando que se aprende, observar depende mais de uma postura ativa do ‘aprendente’ e menos de uma ação didática do ‘ensinante’. Portanto, quase na contramão dessa didática ocidental (e escolar!) na medida em que adultos, no baixo-tapajós, impedem ou dificultam a experimentação da criança, condicionando sua participação à participação efetiva e competente, eles podem estar sim estimulando a aprendizagem, mas não a aprendizagem que se faz ‘tentando até conseguir’ ou ‘errando e aprendendo’ mas sim, observando inteligentemente.³⁶

Nesse ‘paradigma’ de educação que se dá mediado pela observação, silêncio e atenção Chantal Medaets também ressalta uma maneira peculiar de se dizer “que se sabe ou que se consegue fazer alguma coisa” considerada significativa. Trata-se da expressão: “Tu garante?” Para a autora, “garantir saber fazer bem feito alguma coisa é aqui uma condição para fazê-la”. Daí que, em sua etnografia, foi comum observar “uma criança que não domina bem alguma atividade, ser afastada dela: *Deixa disso que tu num garante menino*”.³⁷ Em seu texto, a autora dá um exemplo de uma experiência ocorrida com ela própria em que vigorou na prática da aprendizagem o modelo: *tu garante?*

³⁵ Medaets, “*Tu garante?*”, 2011, p. 8.

³⁶ *Idem*.

³⁷ *Idem, Ibidem*, p. 7.

Um dia, sabendo de uma festa que se aproximava e querendo que eu me aventurasse mais na dança, algumas jovens me convidaram para vir ensaiar as danças com elas. Passamos 4 hs ouvindo as músicas mais tocadas nas festas, e quase todo o tempo... paradas! Até quase o fim da nossa noite de “treino”, apenas um casal tinha dançado. Eles eram considerados os melhores dançarinos e para que nós aprendêssemos, era preciso observá-los. Ninguém ficava tentando imitá-los ao mesmo tempo, seguindo seus passos entre outros casais como eu poderia imaginar, mas apenas “vendo eles dançar”. Ficamos a maior parte do tempo inclusive deitados numa cama. E apenas no final da noite, a dançarina “mestre” provocou outras a virem dançar. E não todas... “Vem Glenda!!! Disse ela “que eu sei que tu te garante...” Só duas meninas foram dançar. Ninguém insistiu para que eu viesse.³⁸

Da experiência etnográfica sobre a infância no baixo tapajós a autora destaca, entre suas conclusões, que, nessa região da Amazônia, “os saberes não são ditos, informados, mas sim vividos, mesmo que através da observação”.³⁹ Essa experiência se dá, primeiramente, como “observador *ativo*” e, posteriormente, “como praticante cada vez mais experimentado”. A estratégia central de aprendizagem nesse contexto cultural particular é, assim, a observação, mas esta, diferentemente do que costumamos pensar sobre o ato de observar, “não é uma atitude passiva por parte das crianças nelas envolvidas”. Antes, consiste numa “estratégia ativa de apropriação de saberes”. Daí que, “ao invés de estimular os aprendizes através de perguntas/explicações ou do convite à participação tolerante ao erro, é o olhar aqui que é educado a ‘ver mais’ ou ‘melhor’ e os ‘pequenos’, à perguntar menos.⁴⁰

Todavia, é preciso considerar, também, que ao lado dessa educação centrada na observação silenciosa, também se encontra na Amazônia uma prática de educação centrada na palavra, isto é, na

³⁸ Medaets, “*Tu garante?*”, 2011, p. 7.

³⁹ *Ibidem*, p. 10.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 11-12.

oralidade. Maria Antonieta Antonacci, retomando as ideias do filósofo africano Jean-Godefroy Bidima sobre as heranças filosóficas orais e escritas em África, explica-nos que “oralidade não se reduz à palavra” posto que “o gesto e toda performance corporal são partes constitutivas”. Para o filósofo, “há oralidade onde há ex-pressão” ou seja “ato de surgir do cruzamento da palavra, do corpo, do Sujeito no mundo, ação e reação”.⁴¹

Em Hampâté Bâ a tradição oral é, na realidade, “a grande escola da vida, e dela recupera e relaciona todas os aspectos”. Mas, para aqueles que têm uma mentalidade cartesiana, que prima por “separar tudo em categorias bem definidas”, essa tradição pode parecer “caótica”. Ao contrário, enquanto um conhecimento total, na tradição oral “o espiritual e o material não estão dissociados” posto que “ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação”.⁴²

Os saberes culturais são, em geral, fundados na oralidade fato que os coloca, quase sempre, de fora do mundo da escola, limitada aos saberes escritos. Desse modo, para além dos códigos escritos é preciso considerar as múltiplas possibilidades de leitura do mundo e da natureza, variando estas de acordo com cada cultura. Nesse sentido, são férteis as contribuições advindas da história oral dada sua especificidade no que tange à “emergência da oralidade”:

uma latente oralidade que persiste em trabalho com depoimentos orais de pessoas socializadas em mediações da voz e do gesto com a cultura letrada dominante, não só remetem a imbricações oral/escrito, retomando críticas a pressupostos dicotômicos.⁴³

Para Freitas é significativo o papel da voz na reconstrução do passado, “pois é como discurso que a memória evidencia todo um sistema de símbolos e convenções produzidas e utilizadas socialmen-

⁴¹ Antonacci, Memórias ancoradas em corpos negros, 2013, p. 22.

⁴² Hampâté Bâ, A tradição viva, 2011, p. 183.

⁴³ Antonacci, Memórias ancoradas em corpos negros, 2013, p. 30.

te”.⁴⁴ Desse modo, a História Oral, como método de investigação, torna-se fundamental ao estudo dos saberes culturais uma vez que busca, por meio de fontes orais, o registro histórico a partir da *memória* de indivíduos e grupos, geralmente marginalizados pela história, dando-lhes um lugar enquanto sujeitos no processo histórico. Uma vez que a história oral tem como suporte a memória, esta constitui um componente central de processos de aprendizagem.

Corroborando essa concepção sobre a memória como suporte da educação o Dicionário Escolar da Língua Portuguesa é claro ao associar a palavra *saber* a: “gravar na memória; decorar, guardar, memorizar”,⁴⁵ pois que a memória é constantemente atualizada pela oralidade e desse modo, os momentos de aprendizagem são sempre momentos de atualização da cultura e do saber. Munida de sentidos e significados a tradição oral é também saber da experiência.

Para Larrosa Bondía, o saber da experiência configura-se como saber “que se adquire no modo como alguém vai respondendo ao que lhe vai acontecendo ao longo da vida e no modo como vamos dando sentido ao acontecer do que nos acontece”.⁴⁶ É assim, dinâmico e enraizado na tessitura da vida cotidiana e da experiência. Importa ressaltar, contudo, que se a noção de saberes implica um ir além do saber acadêmico, formal, erudito ou escolar, a construção de saberes não pressupõe “deixar de lado todo o conhecimento culturalmente acumulado e “partir do zero em busca de ‘outros saberes’”. Ela pressupõe

toda atividade por meio da qual as pessoas se lançam a fazer perguntas e procuram buscar as respostas, saindo da transferência de conhecimentos conhecidos para uma procura ativa de conhecimentos a conhecer, construindo assim a criação de novos saberes.⁴⁷

Outro aspecto a observar é que o processo de construção

⁴⁴ Freitas, História oral, 2006, p. 47.

⁴⁵ Dicionário Escolar da Língua Portuguesa, 2008, p. 1150.

⁴⁶ Larrosa Bondía, Notas sobre a experiência e o saber de experiência, 2002, p. 27.

⁴⁷ Brandão, A pesquisa a várias mãos, 2003, p. 166.

de saberes também não ocorre de modo solitário, ao contrário, pressupõe, necessariamente, múltiplas relações. Para Charlot, os saberes se constroem a partir do

conjunto de relações que um sujeito mantém com um objeto, um conteúdo de pensamento, uma atividade, uma relação interpessoal, um lugar, uma pessoa, uma situação, uma ocasião, uma obrigação, etc., ligados de certa maneira com o aprender e o saber; e, por isso mesmo, é também relação com a linguagem, relação com o tempo, relação com a ação no mundo e sobre o mundo, relação com os outros e relação consigo mesmo enquanto mais ou menos capaz de aprender tal coisa, em tal situação.⁴⁸

A transmissão e aprendizagem de saberes culturais é, assim, um processo solidário que envolve, necessariamente, o(s) outro(s). Na sua complexidade própria, envolvem valores e critérios de legitimidade, não implicando a utilização necessária de livros, de um lugar especial ou de um tempo determinado para a sua transmissão e aprendizagem. Para melhor compreender tais características recorro ao sentido da palavra *ofício* que, em muitos aspectos, se assemelha à de saberes. Miguel Arroyo analisa o sentido original da expressão *ofício* relacionando-a ao termo *artífice*, aquele que faz com arte. Para ele:

Os ofícios se referem a um coletivo de trabalhadores qualificados, os mestres de um ofício que só eles sabem fazer, que lhes pertence, porque aprenderam seus segredos, seus **saberes** e suas artes. Uma identidade respeitada, reconhecida socialmente, de traços bem definidos.⁴⁹ (grifo nosso).

O ofício não é, assim, um saber derivado de um conhecimento puramente abstrato, assim como também não deriva de um conhecimento apenas prático ou utilitário. É, ao mesmo tempo, as duas coisas, nas palavras de Arroyo: um *saber fazer*. À primeira vista, pode

⁴⁸ Charlot, Da relação com o saber, 2000, p. 81.

⁴⁹ Arroyo, Ofício de mestre, 2002, p. 18.

parecer um saber feito por qualquer pessoa, sem maiores exigências cognitivas. Todavia, para se constituir como *saber-fazer* foi necessário uma observação minuciosa, uma “educação da atenção”⁵⁰ de modo que “todas as pessoas atingidas ou beneficiadas por ele, sentem, confirmam a sua qualidade, exteriorizam seu reconhecimento. Aí se dá o caso em que os cientistas sociais se sentem à vontade para falarem de legitimação, construção de identidades”.⁵¹

A noção de saber, associada à de ofício, encontra-se, nesse sentido, intimamente relacionada à ação prática e ao valor (moral) que comporta essa ação. Exemplificando a partir do ofício de um benzedor ou benzedeira, Jadir Pessoa esclarece que se trata de

uma prática ritual que é essencialmente religiosa e também essencialmente solidária. Por isso ele deve ser exercido em meio a uma atmosfera de muita ascese, que implica, ao mesmo tempo, um fervor religioso e uma conduta moral, ambos reconhecidos como irreprensíveis pela comunidade envolvente.⁵²

Citando Elda Rizzo Oliveira, o autor explica que uma mulher não se auto-anuncia como benzedeira, ela é assim chamada pelas outras pessoas da comunidade como tal, que reconhecem seu valor. Para Oliveira, “o processo de produção e de legitimidade do seu ofício leva anos. Ele é um saber de práticas rituais, levado adiante por pessoas que possuem algum tipo de legitimidade na comunidade”.⁵³

O ensino de um ofício, conforme Bourdieu, enquanto “prática pura sem teoria”, pressupõe uma pedagogia própria a qual prescindir de livros, de um lugar particular ou de um tempo determinado para se ensinar e aprender. Para o autor:

O ensino de um ofício, ou para dizer como Durkheim, de uma ‘arte’, entendido como ‘prática pura sem teoria’,

⁵⁰ Expressão desenvolvida por Tim Ingolig (2010).

⁵¹ Pessoa, Saberes em festa, 2005, p. 60.

⁵² *Ibidem*, p. 71.

⁵³ Oliveira, O que é benzeção, 1985, p. 44.

exige uma pedagogia que não é de forma alguma a que convém ao ensino dos saberes. Como se vê bem nas sociedades sem escritas e sem escolas – mas também é verdadeiro quanto ao que se ensina nas sociedades com escola e nas próprias escolas – numerosos modos de pensamento e de ação – e muitas vezes os mais vitais – transmitirem-se de prática a prática, por modos de transmissão totais e práticos, firmados no contato direto e duradouro entre aquele que ensina e aquele que aprende (*'faz como eu'*).⁵⁴

Corroborando com essa ideia da ausência de um tempo específico de ocorrências dos processos sociais de aprendizagem, vivenciados na fluidez da vida cotidiana, Brandão explicita que

as pessoas convivem umas com as outras e o saber flui, pelos atos de quem sabe-e-faz, para quem não-sabe-e-aprende. Mesmo quando os adultos encorajam e guiam os momentos e situações de aprender de crianças e adolescentes, são raros os tempos especialmente reservados apenas para o ato de ensino.⁵⁵

Desse modo, não havendo, um tempo próprio ou um lugar especial para aprendizagem de saberes, é possível concluir que inúmeros espaços e vivências cotidianas configuram-se como espaços de saber, portanto, como educativos na medida em que possibilitam a circulação de sentidos e de significados de teor pedagógico, situações em que, segundo Brandão, “de alguma maneira se ensina-e-aprende o que é importante para que indivíduos biológicos se tornem pessoas sociais”.⁵⁶

A ampliação da análise dos saberes para o âmbito do cotidiano, das práticas sociais ou da experiência vivida é fundamental à compreensão dos processos educativos na Amazônia, região marcada por uma gritante diversidade de grupos humanos, histórias, complexos

⁵⁴ Bourdieu, O poder simbólico, 1989, p. 22.

⁵⁵ Brandão, O que é educação, 2007, p.18.

⁵⁶ Brandão, A educação como cultura, 2002, p. 143.

ambientais, situações sócio linguísticas, poéticas, e imaginários. Tal como a escola, cujos saberes são, sem dúvida, significativos e necessários, a prática social é também um celeiro de múltiplas aprendizagens, muitas das quais desperdiçadas ou silenciadas pela própria ciência pedagógica, encarcerada nos horizontes de uma razão fechada.⁵⁷ Desse modo, a reflexão sobre os saberes é indissociável de uma reflexão sobre o poder.

Nesse sentido, são férteis as críticas pós-coloniais suscitadas por Santos, ao demonstrarem que, para além do processo de independência política ocorrido em vários países do mundo, persiste a dominação epistêmica de matriz colonial, materializando-se, entre outras formas, na subordinação ou extinção do saber do outro, tido, por vezes, como supersticioso, perigoso ou irracional devendo, portanto, ser suprimido ou substituído por outro mais racional. Desse modo a noção clássica de racionalidade precisa ser ampliada de modo a abrigar os saberes situados *no outro lado da linha* que se ancoram em outras lógicas e formas de compreensão, epistemologias outras. Assim, é possível afirmar que tais saberes situam-se no âmbito de uma epistemologia pragmática, fundada na idéia de que talvez a prática seja a forma mais avançada da teoria.⁵⁸ Como afirma Chantal Medaets, “o que parece estar em jogo, é acima de tudo, a farinha bem torrada, o açaí colhido com o menor risco, a pescaria farta e menos a aprendizagem desses processos”.⁵⁹ É possível ainda pensar, recorrendo ao exemplo dos saberes de uma benzedeira, que o mais importante talvez seja saber se a reza deu certo, se o doente se curou ou se o remédio funcionou. Assim, com base em uma *epistemologia pragmática* a pergunta mais significativa não é tanto aquela que se refere à verdade ou falsidade de um dado saber, mas, fundamentalmente, sobre o que eles *fazem* na vida e no mundo dos sujeitos envolvidos na experiência.

⁵⁷ Morin, *Ciência com consciência*, 1995.

⁵⁸ Santos, *Para além do pensamento abissal*, 2009.

⁵⁹ Medaets, “*Tu garante?*”, 2011, p. 5.

REFERÊNCIAS

- ANTONACCI, M.A. **Memórias ancoradas em corpos negros**. São Paulo: EDUC, 2013.
- ARROYO, M. G. **Ofício de mestre: imagens e auto-imagens**. 6. Ed., Petrópolis (RJ):Vozes, 2002.
- BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Lisboa/Rio de Janeiro: DIFEL/ Bertrand Brasil, 1989.
- BRANDÃO, C. R. **A educação como cultura**. Campinas: Mercado de Letras, 2002.
- BRANDÃO, C. R. **A pesquisa a várias mãos: a experiência da partilha através da pesquisa na educação**. São Paulo: Cortez, 2003.
- BRANDÃO, C. R. **O que é educação**. 51. Ed., São Paulo: Brasiliense, 2007 (Col. Primeiros passos).
- CERTEAU, Mi GIARD, L; MAYIOL, P. **A invenção do cotidiano: 2.Morar, cozinhar**. 9. ed., Petrópolis(RJ):Vozes, 2009.
- CHARLOT, B. **Da relação com o saber: elementos para uma teoria**. Porto Alegre:Artes Médicas Sul, 2000.
- DICIONÁRIO ESCOLAR DA LÍNGUA PORTUGUESA/ ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS. 2. Ed., São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2008.
- FREITAS, S. M. **História oral: possibilidades e procedimentos**. 2. ed., São Paulo:Associação Editorial Humanitas, 2006.
- GIARD, L.Artes de Nutrir. In: CERTEAU, M; GIARD, L.; MAYIOL, P.**A invenção do cotidiano: 2.Morar, cozinhar**. 9. ed., Petrópolis(RJ):Vozes, 2009, pp. 211-233.
- HAMPÂTÉ BÂ, A. A tradição viva. In. KI-ZERBO. J. (Editor). **História Geral da África I – Metodologia e Pré-História da África**. 2. ed., Brasília (DF): Unesco, 2010, pp. 181-218. Disponível em <https://goo.gl/2sWNRG>. Acesso em 10/04/2015.
- INGOLD, T. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**. Porto Alegre, v.33, n.1, pp.6-25, jan./abr. 2010. Disponível em <https://goo.gl/avjku2>.
- LARROSA BONDIA, J. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. Tradução de João Wanderley Geraldi. **Revista Brasileira de Educação** [online]. Rio de Janeiro, n.19, pp. 20-8, Jan-Abr, 2002. Disponível em: <https://goo.gl/jf118D>. Acesso em 15/03/2015.
- LÉVI-STRAUSS, C. A ciência do concreto. In. **O pensamento Selvagem**. 12. Ed., Campinas(SP): Papyrus, 2011, pp.15-50.

MARTINIC, S. Saber popular y identidad. In: GADOTTI, M.; TORRES, C. A. **Educação popular: utopia latino-americana**. São Paulo: Cortez/EDUSP, 1994, pp. 69-88.

MEDAETS, C. “*Tu garante?*”: Reflexões sobre infância e as práticas de transmissão e aprendizagem na região do baixo Tapajós. In: **XI Congresso Luso-Afro Brasileiro de Ciências Sociais, Diversidades e (Des)Igualdades**. Salvador, 07-10 de agosto de 2011, Universidade Federal da Bahia (UFBA), pp.1-15.

MIGNOLO, W. Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, B. S. (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. Porto: Edições Afrontamento, 2003, pp. 631-671.

MORIN, E. **Ciência com consciência**. 9. ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

OLIVEIRA, E. R. **O que é benzeção**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

PESSOA, J. M. **Saberes em festa: gestos de ensinar e aprender na cultura popular**. Goiânia(GO): Editora da UCG/Editora Kelps, 2005.

SANTOS, B. S. A filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. Centro de Ciências Sociais. Coimbra, Portugal, n.80, março, 2008, pp. 11-43.

SANTOS, B.S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In SANTOS, B. S.; e MENEZES, M. P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009, pp. 23-71. (Série Conhecimento e Instituições).

MARIA BETÂNIA BARBOSA ALBUQUERQUE

Doutora em Educação (PUC-SP, 2002)

Professora da Universidade do Estado do Pará

MARCIO BARRADAS SOUSA

Mestre em Educação (UEPA, 2015)

SERINGALISMO



O presente verbete¹ é fruto de uma interpretação dos pro-

¹ O presente ensaio, com alguma modificação, é parte da Tese de Doutorado “Seringalidade: a colonialidade no Acre e os condenados da floresta”, pela qual proponho compreender o seringalismo como um decisivo fenômeno de fundação territorial e epistêmica do Acre que, na contemporaneidade, vem se conformando em um segundo estágio, a seringalidade.

cessos históricos, políticos, econômicos e culturais que vêm ocorrendo no Acre desde o início de sua ocupação/exploração, especialmente, econômica. Interpretação esta que, em grande medida, se fundamenta nos aportes teóricos da teoria crítica decolonial. Perseguindo seu significado em contexto histórico específico, pretendo tratar da condição colonial instaurada pela modernidade em um determinado território – a Amazônia acreana – o que me faz pensar o seringalismo como categoria analítica com a qual se pode entender/explicar como se opera o padrão global de poder colonial – a colonialidade – na Amazônia, tendo como foco, em especial, a condição dos sujeitos ali colonizados e racializados, particularmente, os indígenas e os seringueiros.

Parto da ideia de que o seringalismo se constitui como expressão fundante da história colonial no Acre. Nesse sentido, é possível afirmar que o mesmo lançará as bases para a formação de um padrão local de poder contemporâneo o qual denomino como seringalidade. O seringalismo enquanto fenômeno histórico-social instaurado no território acreano, no período inicial da sua ocupação, se constitui a partir da junção de três elementos básicos que, em sua raiz, acionam o padrão de poder colonial: a racialização das populações migrantes nordestinas e indígenas, o sistema de aviação e a concentração fundiária.

A racialização

Boaventura de Sousa Santos aponta que, a partir do século XVI, o Mundo Novo, o mundo tratado como colonial, passa a ser determinado pelos europeus como “estado da natureza onde as instituições da sociedade civil não têm lugar”. Para ele, isso se origina tanto de Hobbes, quando “refere-se explicitamente aos povos selvagens em muitos lugares da América como exemplo do estado da natureza”, quanto de Locke, que afirma que “no princípio todo o mundo foi América”. Por este prisma, Santos entende que o mundo colonial passa a ser entendido como o grau zero a partir do qual o novo que vem de fora da colônia exsurge para estabelecer as modernas concepções de saber e de direito que vão inaugurar a sociedade civil e com isso estabelecer uma linha abissal entre ela e o estado da natureza.²

² Santos & Menezes, *Epistemologias do Sul*, 2010, p. 36.

No século XVIII, tal como ocorreu com as invasões europeias às terras ameríndias a partir do século XVI, as ocupações das regiões do território então considerado *tierras non descubiertas* (atual Amazônia acreana) constituem o início do alegado processo de sua “civilização” e saída do “estado da natureza” em que se encontrava. Representou a instituição da condição colonial tanto daqueles que lá viviam e seus territórios, os indígenas, quanto daqueles exportados para lá, os transportados do Nordeste, em regimes quase idênticos de colonialidade, elevados ao grau de seres diferenciados pela característica de inferioridade naturalizada. Os primeiros como inexistentes em suas humanidades (tratados como seres selvagens, brabos quase sem valor como mão de obra) e os segundos como viventes de segunda classe (tratados como sub-humanos miseráveis com “valor” reduzido tão somente à mão de obra).

O que chega como modernidade ao território é fundamentalmente a sua medida, dada pela “civilização”, como objeto de valor que seus recursos naturais (por isso tido como “capital natural”) vão ofertar, e o uso dos recursos humanos (tidos também como “capital humano”) disponíveis/tratados como mão de obra (interno e para lá exportados). E o que se mantém como estado da natureza são exatamente estes sujeitos considerados fora da modernidade, portanto, em condições coloniais.

É nesse sentido que Santos vai afirmar que “a humanidade moderna não se concebe sem uma sub-humanidade moderna”.³ Exatamente por este raciocínio, quanto ao “encontro” ocorrido na Amazônia acreana a partir do século XVIII, podemos continuar com Santos para quem em situações como estas “a negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal”.⁴

Para o sociólogo peruano Anibal Quijano

³ Santos & Menezes, *Epistemologias do Sul*, 2010, p. 39.

⁴ *Idem*.

a região que hoje chamamos de América Latina foi se constituindo com e como parte do atual padrão de poder dominante no mundo. Aqui se configuraram e se estabeleceram a colonialidade e a globalidade como fundamentos e modos formadores do novo padrão de poder. Daqui partiu o processo histórico que definiu a dependência histórico-estrutural da América Latina e deu lugar, no mesmo movimento, à constituição da Europa ocidental como centro mundial de controle desse poder. E nesse mesmo movimento definiram-se também os novos elementos materiais e subjetivos que fundaram o modo de existência social que recebeu o nome de modernidade.⁵

Nesse passo, temos que a região amazônica, em qualquer tempo a partir de sua invasão pelos europeus, é parte intrínseca dessa constituição na qual aquele padrão foi (e vem sendo) se reproduzindo e se mantendo – com alguns matizes próprios - sempre de modo a resguardar, dar funcionalidade e também atualizar a operatividade dos dispositivos materiais e subjetivos inerentes à colonialidade. Importa anotar o papel da Amazônia no contexto do sistema mundo moderno colonial, enquanto intra-lugar periférico de um continente e de um país assim também considerados.

No aspecto geopolítico, o historiador Pedro Martinello, analisando os períodos dos “ciclos da borracha”, aponta que as bandas amazônicas eram tidas, pelos países centrais, como

importantes escoadouros para sua produção industrial, estas novas economias dependentes desempenhavam papel decisivo na produção de capitais nas metrópoles, pois o expediente usado pelo capitalismo era o de investir capitais na indústria extrativa e bloquear o surgimento de qualquer indústria interna. Destarte, estavam garantidos, por um lado, o mercado para os seus produtos manufaturados e, de outra parte, o fornecimento das matérias-primas de que tanto careciam.⁶

⁵ Quijano, Os fantasmas da América Latina, 2006, p. 49.

⁶ Martinello, A Batalha da Borracha na Segunda Guerra Mundial e suas consequências para o

Na mesma esteira, o sociólogo Pedro Vicente Costa Sobrinho afirma que:

O Acre, desde o início de sua incorporação ao território brasileiro, com o deslocamento de emigrantes nordestinos para o seu espaço geográfico (1878), já se formou fortemente integrado ao mercado mundial, com inserção dependente e especializada na divisão internacional do trabalho, na era do imperialismo.⁷

Concordando com os dois pesquisadores, o sociólogo Elder Andrade de Paula, vai afirmar que, de fato,

nos estudos sobre a ocupação econômica do território acreano, existe um consenso em torno da ideia de que esta teria sido determinada por contingências externas, decorrentes da divisão do trabalho no âmbito da acumulação capitalista em escala internacional. A economia regional teria sido impulsionada pela necessidade de suprir as crescentes demandas de borracha natural como matéria prima indispensável para abastecer as indústrias dos países mais avançados da Europa e Estados Unidos da América...⁸

Tal inserção, desde o seu nascedouro, manteve, segundo Costa Sobrinho, “durante quase cem anos as mesmas relações compulsórias de dominação e exploração da força de trabalho”.⁹ Sendo, com isso, de acordo com a socióloga Leticia Mamed, o meio pelo qual “o movimento do capital consubstancia a incorporação do Acre à divisão internacional do trabalho e nele instala um universo produtivo particular, organizado como manufatura, especializado no monoextrativismo da borracha e comandado pelo exclusivo seringalista.”¹⁰

O que vale dizer que esta região, mesmo antes de se cons-

vale amazônico, 1985, p. 25.

⁷ Costa Sobrinho, *Capital e trabalho na Amazônia Ocidental*, 1992, p. 49.

⁸ Paula, (Des)Envolvimento Insustentável na Amazônia Ocidental, 2005, p. 51.

⁹ Costa Sobrinho, *Capital e trabalho na Amazônia Ocidental*, 1992, p. 49.

¹⁰ Mamed, *Amazônia Ocidental*, s/d, p. 7.

tituir, formalmente, como território integrante da nação brasileira – visto que ainda era, pelo Tratado de Ayacucho, boliviano e, pelo Tratado de Madri, peruano – já estava adstrito ao sistema mundo moderno colonial.

Sob o ponto de vista econômico, isto ocorre quando - enquanto tido como periferia da periferia Brasil – limitada a fornecer, segundo condições e normas endógenas, matéria-prima para o centro do Brasil e do sistema. Sob o ponto de vista cultural, quando, com a sua colonização, se mantém como espaço de continuidade da reprodução interna da colonialidade – iniciada no século XVI, especialmente pelos processos conhecidos de racialização instituído pelos colonizadores europeus consistente na aplicação sistemática de violências física e epistêmica/subjectiva dirigidas às populações indígenas e aos próprios migrantes nordestinos tornados seringueiros.

Muito embora a história oficial apresente este território como resultado heróico de uma revolução do povo brasileiro contra a sua ocupação e controle pelo capitalismo mundial, indicando, para tanto, o *Bolivian Syndicate* (organização de capital internacional que arrendara parte do território boliviano, aquele então ocupado por brasileiros, para exploração comercial da borracha) como o símbolo dessa possibilidade patrioticamente impedida pela “revolução acreana”, na verdade, o capitalismo – representado pelos interesses fundamentalmente econômicos dos países centrais ao chamado ouro negro da Amazônia – dominava desde o início, tanto no primeiro ciclo – em que empresas internacionais controlavam todo o comércio, financiando-o, inclusive a sua estrutura de transportes fluviais, quanto no segundo e breve ciclo, quando o estado americano formalmente passou a intervir – senão dominar no aspecto que lhe interessava – na política interna brasileira no que concerne à produção de borracha em todo o período da segunda guerra mundial.

Com o contato/invasão “fundacional” das terras consideradas ainda *non descubiertas* pelos bandeirantes da região amazônica

– que adentravam inicialmente em busca de informações para na sequência investir na extração de riquezas naturais – deu-se início a um regime específico de colonialidade que, a exemplo dos primeiros contatos/invasões do século XVI na América Latina, em nome da modernidade institui uma diferenciação hierárquica ontológica entre aqueles seres humanos considerados selvagens (os indígenas), tornados por isso naturalmente inferiores, e os automeados civilizados – os europeus – que para lá se dirigiam, vistos como naturalmente superiores. Por este regime, o controle do trabalho vigia fundamentalmente pelo sistema de escravidão e servidão dos indígenas, posto que desconsiderados na sua alteridade.

E será exatamente sob condições subjetivas e materiais, isto é, sob discursos e sob o sistema de exploração econômica da borracha – com vistas a satisfazer no imediato aos mercados globais da indústria da *hevea brasiliensis* – e, no mediato, em manter vigente o padrão colonial de poder, é que foi se instituindo um regime de escala local de colonialidade, ao qual, para efeito desta pesquisa, denominamos seringalismo, na sua fase da gênese estrutural, e seringalidade, na sua fase atual.

Pelo seringalismo, aquela diferenciação hierárquica ontológica passa a se expressar institucionalmente acrescido de dois novos sujeitos: do lado inferior, o migrante nordestino e também o indígena, ambos “amansados”, que passam a portar a identidade socioeconômica de seringueiros-fregueses e, de outro, no lado do domínio, o seringalista-patrão que age pautado e guarnecido pela cadeia mercantil/industrial/financeira vertical que constitui o sistema de aviamento – este como sua expressão institucional – que liga aqueles sujeitos às estruturas sociais vinculadas à exploração capitalística das sociedades local, nacional, regional e mundial, a maquinaria do controle do trabalho que vai compulsoriamente tornar o nordestino migrante e o indígena “amansados” – em relação direta aos seringalistas proprietários e, indireta, a todo o sistema de exploração – escravos da dívida inevitável e

inerente à relação de trabalho instituída/imposta que se consubstancia em caráter servil naturalizado.

Sobre a racialização dos indígenas

As condições impostas pela colonização aos povos indígenas da Amazônia e que abriram caminho para a implantação do seringalismo – de genocídio, escravidão, exploração, catequização – enquanto modo racializado e assim inferiorizante de tratar o outro – seguem os métodos adotados desde o início da colonização na América, guardadas as devidas proporções, a que foram submetidos os povos ameríndios assim como os africanos sequestrados e trazidos ao Brasil como escravos. Não seria exagero comparar tais métodos aos empregados, já no século XX, aos nordestinos trazidos/levados para tornarem-se seringueiros, em uma primeira leva, e os chamados soldados da borracha, em uma segunda.

As “correrias”, formas violentas – de destruição das malocas, matança de homens e sequestro e escravidão de crianças e mulheres – adotadas por caucheiros peruanos e seringalistas brasileiros contra grupos indígenas, as quais, segundo Iglesias, “constituíram mecanismos inerentes à exploração, à abertura e ao inicial funcionamento da empresa seringalista no Alto Juruá, bem como das atividades dos caucheiros peruanos, resultando num processo de (des) territorialização de boa parte dos grupos indígenas”.¹¹

Ainda segundo esse autor, tais práticas tinham como fundamento a negação da humanidade aos indígenas. “Equiparados a animais selvagens, ‘irracionais’, ‘feras’, considera-se legítimo matá-los e escoraçá-los, como se costumava fazer com certos animais selvagens que ‘infestavam’ a floresta, e representavam ameaças reais à vida dos seringueiros ou com eles competiam por certas fontes de alimentação.” Tal “animalidade” a eles atribuída, segue Iglesias citando Tastevin, se dava pelas suas “incapacidades de civilização” e ainda de não terem almas.¹²

¹¹ Iglesias, Os Kaxinawá de Felizardo, 2010, p. 86.

¹² Cunha, Tastevin, Parrissier, 2009, pp. 86-87.

Quanto ao regime nos seringais, Darcy Ribeiro é enfático:

Para o índio, o seringal e toda a indústria extrativa têm representado a morte pela negação de tudo que ele necessita para viver: ocupa-lhes a terra, dissocia sua família, dispensando os homens e tomando suas mulheres, destrói a unidade tribal sujeitando-a ao domínio de um estranho, incapaz de compreender suas motivações e de proporcionar-lhes outra. Enfim, submete o índio a um regime de exploração, ao qual nenhum povo poderia sobreviver.¹³

De fato, as populações indígenas de tão nula humanidade no olhar dos invasores eram assemelhadas a toda sorte de adversidade (doenças, animais, insetos...) com a qual os bandeirantes da floresta encontrassem à sua frente na sua missão civilizadora. Nesse sentido, Genesco de Castro, irmão de Plácido de Castro, ao dedicar a obra que escrevera – “O Estado Independente do Acre e José Plácido de Castro: excertos históricos”, assim, reproduz tal visão: “em torno de Manuel Urbano da Encarnação gravitam os que morreram na conquista pacífica do Acre, em decênios de luta contra as edemias, os silvícolas, os insetos e reptis peçonhentos e as feras, e afrontando todas as incertezas do ignoto”.¹⁴ Os indígenas colocados no mesmo nível dos bichos irracionais e ferozes.

A tal respeito testemunha o padre Jean Baptiste-Parrissier em minucioso registro do que ocorreu, em 1898, na região acreana do Juruá:

Notem que essas correias são práticas ainda hoje. Quando um branco quer se estabelecer num terreno ocupado por uma tribo de índios, eis como procede. Ele arma cinco ou seis homens com bons fuzis, pega um para si também, e parte em busca da maloca. Quando a acha, ele e os seus homens a cercam e massacram todos aqueles

¹³ Ribeiro, Os índios e a civilização, 1985, p. 30.

¹⁴ Castro, O estado Independente do Acre e J. Plácido de Castro, 2005, pp. 19-20.

que tentam fugir e as mulheres e as crianças são levadas ao Juruá e vendidas como animais. Eu vi assim venderem na minha frente oito indiozinhos de quatro a cinco anos. As lágrimas me vinham aos olhos vendo estas pobres pequenas criaturas tratadas como animalzinhos. Infelizmente se fosse dizer tudo que sei sobre os índios, quantas cenas de barbárie atroz eu poderia citar!¹⁵

Felizardo Cerqueira, catequista de índios do Alto Juruá, depõe o que testemunhara em 1905:

Eu, que por diversas vezes, vi chegarem grupos de peruanos e brasileiros, trazendo consigo índias e meninos e contarem que lá ficaram inúmeros índios mortos, não me sentia bem com tremenda cena desumana. Sentia dentro de mim, não sei o que, uma compaixão pelos pobres dos prisioneiros das selvas que foram criados com tanta liberdade e em dado momento fugir de súbito da sua felicidade que outrora gozavam, para se ver prisioneiros e cativos de seus algozes, que sem compaixão jogavam-lhes nos mais brutais trabalhos.¹⁶

O general Glimeses Rego Barros, que foi prefeito do Departamento do Alto Juruá, entre 1912 e 1915, também registra:

Daí as lutas e terríveis represálias e a fuga ao jugo do homem branco rotulado de civilizado. Estes, organizando verdadeiras caçadas humanas. Retornavam às barracas trazendo à guisa de troféus, as índias adultas, e até ainda crianças, deixando distendidos no solo mortos ou feridos, os do sexo masculino e as anciãs.¹⁷

Em 1925, o padre Constant Tastevin registra semelhante ação no Rio Muru uma região acreana de Tarauacá:

Nada mais fácil que acabar com uma tribo incômoda. Reúnem-se de trinta a cinquenta homens, armados de cara-

¹⁵ Cunha, Tastevin, Parrissier. Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá, 2009, p. 55.

¹⁶ Cf. Iglesias, Os Kaxinawá de Felizardo, 2010, pp. 266-267.

¹⁷ Barros, Nos confins do extremo oeste, 1993, p. 122.

bina de repetição e munidos cada um com uma centena de balas, e, à noite, cerca-se a única maloca, em forma de colmeia de abelhas, onde todo o clã dorme em paz. No nascer do sol, na hora em que os índios se levantam para fazer a primeira refeição e os preparativos para a caça, um grito convencional dá o sinal, e os assaltantes abrem fogo todos juntos e à vontade. Pouquíssimos sitiados conseguem escapar: levam-se as mulheres e as crianças que podem ser pegas vivas, mas não se perdoam os homens que, por sua vez, sem mostram sem medo e indomáveis. Felizmente isso não é mais do que história antiga. Em geral foram os peruanos semi-civilizados de Ucayali que, lançados pioneiramente à procura da castilloa elástica, se mostraram mais ardentes nestas correrias. Para eles, um índio não era mais do que um irracional que podia ser morto como um macaco.¹⁸

Como se pode ver, nesta fase, os povos originários da região que depois passaria a se chamar acreana foram contatados – seguindo políticas de estado ou não – como seres selvagens, por isso, a merecer ou um tratamento de fundo violento, como a morte, por exemplo – ou um tratamento “civilizatório” – o amansamento catequizador, por exemplo, conforme as medidas da época.

No caso específico desta região amazônica – que a rigor não difere das demais – a ocupação da chamada civilização se deu por homens bandeirantes em busca de riquezas e catequização aos mol-des civilizatórios de almas selvagens. Das formas de contato – todas igualmente violentas às suas maneiras – as mais conhecidas ficaram registradas como Correrias e também ações catequizadoras, estas últimas frutos de políticas demográficas de Estado, de interesses privados (comerciais) e também religiosos.

Sobre a racialização dos seringueiros

Historicamente, vê-se que a gênese da figura social do se-

¹⁸ Cunha, Tastevin, Parrissier, 2009, p. 149.

ringueiro foi racializada à condição, juntamente com os indígenas, de “condenado da floresta” na Amazônia. Condição esta que, sob várias matizes (atrasado, primitivo, selvagem... em relação às suas antíteses moderno, avançado e civilizado), se mantém como se fosse algo inerente, integrante da sua natureza, de tão profundo nos discursos e práticas coloniais.

Seringueiro tornou-se uma categoria social que, no plano histórico, foi inventada em razão da constituição, na Amazônia do século XIX, da força de trabalho de migrantes nordestinos integrados no sistema seringal para a extração do látex no regime de aviamento, este baseado “no trabalho compulsório fundado na dívida, num processo marcado pela reclusão social”.¹⁹

Muito embora, de fato, a constituição inaugural da figura do seringueiro se deva a uma explicação, que é corrente, muito mais de fundo econômico (mão-de-obra para a produção da borracha ao mercado mundial) e também social (busca de saída de uma condição miserável dos nordestinos em seus lugares de origem), com o tempo tal constituição tomou outras dimensões, causas e consequências, sobretudo no plano da cultura e para além dela. O seringueiro passou a constituir uma relação humana com a natureza de tal modo “amazonizada”.²⁰

São vários os testemunhos que registram o quadro em que o seringueiro foi tratado em relação ao qual Samuel Benchimol defende que “não podemos falar em emigração, mas em desterro. Em colonização, mas em assalto. Em esperança, mas em morte”.²¹

Os motivos que levaram homens e mulheres (sobretudo homens, no período inicial) a sair de seus territórios originários e ir para outro completamente desconhecido são vários, segundo os estudiosos. O historiador paraense Roberto Santos elenca alguns. A ilusão

¹⁹ Esteves, Do “manso” ao “guardião” da floresta, 2012, p. 43.

²⁰ Benchimol, Amazônia. A guerra na floresta, 1992, p. 64.

²¹ Benchimol, Amazônia: um pouco antes e além depois, 1977, p. 248.

de que o trabalho na floresta seria livre em relação ao trabalho nos cafezais; a ilusão de enriquecimento rápido; a força das propagandas dos seringalistas do Pará e do Amazonas; os subsídios dos governos do Pará e do Amazonas para o transporte de imigrantes para as zonas agrícolas; a proximidade dos portos do Norte em relação ao do Sul; a ruptura da resistência por parte dos senhores de terras nordestinas em razão das fortes secas. Graham e Buarque de Holanda Filho também lançam o que entendem por motivos: o fato de que o recrutamento se dava dentre os desempregados e refugiados que se encontravam nos portos de Fortaleza, Natal e Recife; a psicologia dos sertanejos tinha mais a ver com El Dourado amazônico que do sul e o fato de que a Amazônia era mais perto do nordeste que o sul.²²

Todavia, bastaria uma única razão para explicar o fenômeno migratório dos nordestinos para a Amazônia: a busca de condições de vida digna. A história, todavia, vai dizer que não foi exatamente uma vida digna que eles conseguiram encontrar. As más condições começavam no trajeto para os seringais cujo deslocamento “era precário e as condições humanas lembram aspectos dos navios negreiros na sua travessia atlântica”.²³ Nesse sentido, Esteves acrescenta que

O percurso do Nordeste até o seringal se transformou numa espécie de rito de passagem, necessário para o surgimento de um outro personagem, que comporia a história comum das formas de exploração da força de trabalho: a servidão se intensificando tanto quanto a objetivada no ‘sertão’.²⁴

O historiador Samuel Benchimol que, durante a migração do segundo ciclo da borracha (de 1942 a 1944), fez diversas entrevistas com os migrantes nordestinos, registra o seguinte testemunho de sua lavra quanto à condição colonial a que os mesmos estavam adstritos antes mesmo de chegar aos seringais:

²² Cf. Martinello, A Batalha da Borracha na Segunda Guerra Mundial e suas consequências para o vale amazônico, 1985, pp. 38-39.

²³ Ranzi, Raízes do Acre, 2008, pp. 129-130.

²⁴ Esteves, Do “manso” ao “guardião” da floresta, 2012, p. 53.

confesso que, talvez, a história das migrações humanas, nas suas crônicas, jamais tenha registrado um drama de igual proporção, somente comparável com o dos judeus no êxodo, diáspora e perseguição milenária; com o dos povos africanos, a bordo dos navios negreiros e na escravidão das senzalas; e os das tribos indígenas, expulsas de suas terras, após a destruição de suas culturas.²⁵

Euclides da Cunha, em missão oficial do governo brasileiro ao Acre, testemunha, em 1905, as condições dos seringueiros no Acre:

A propriedade mal distribuída ao mesmo passo que se dilata nos latifúndios das terras que se limitam de um lado pelas beiradas dos rios, reduz-se economicamente nas mãos de um número restrito de possuidores. O rude seringueiro é duramente explorado despeado do pedaço de terra em que pisa longos anos – exigindo, pela sua situação precária e instável, urgentes providências legislativas que lhe garantam melhores resultados a tão grandes esforços. O afastamento em que jaz, agravado pela carência de comunicações, redu-lo, nos pontos mais remotos, a um quase servo à mercê do império discricionário dos patrões. A justiça é naturalmente serôdia ou nula.²⁶

Ainda Euclides, a respeito das condições impostas ao nordestino enquanto seringueiro:

É que, realmente, nas paragens exuberantes das heveas e catiloas, o aguarda a mais criminosa organização do trabalho que ainda engenhou o mais desaçamado egoísmo. De efeito, o seringueiro, e não designamos o patrão opulento, senão o freguês jungido à gleba das ‘estradas’, o seringueiro realizou uma tremenda anomalia: é o homem que trabalha para escravizar-se. (...) É natural que ao fim de alguns anos o freguês esteja irremediavelmente perdido. A sua dívida avulta ameaçadoramente: três, quatro,

²⁵ Benchimol, Formação social e cultural, 2009, p. 206.

²⁶ Cunha, Um paraíso perdido, 1986, p. 66.

cinco, dez contos, às vezes, que não pagará nunca. Queda, então, na mórbida impossibilidade de um felá desprotegido dobrando toda a cerviz à servidão completa.²⁷

O General Glimendes Rego Barros, concordando com Euclides, registra que “o povoamento do Acre deu assim origem a uma nova forma de escravidão, em que vegetava o seringueiro”.²⁸ Este autor notícia que “o Eng^o Alberto Masô certa vez declarou: ‘O seringueiro é quase sempre um escravo das suas dívidas’”.²⁹ Tal afirmativa do referido engenheiro foi justificada pelo depoimento dado por seringueiro ao prefeito da cidade de que trabalhara “para um mesmo patrão durante 12 anos, sem interrupção e ao invés de ver amortizada a sua dívida, no fim desse período estava devendo ainda 8 contos de reis”.³⁰

Artur Cesar Ferreira Reis elabora um perfil dos modos extremamente violentos e autoritários como o patrão seringalista tratava o seringueiro freguês,

disciplinados por excelência, tem de mostrar-se a altura quantos aos problemas lhe surgem principalmente a ordem que deve ser mantida nos barracões nos fabricos, nas tarefas do dia. Muitas vezes se mostra violento, indo mesmo a barbárie no trato com os seus homens. Seus métodos de ação por isso mesmo, lhes têm valido a acusação de desumano, explorador do sangue de seus jurisdicionados, senhor de escravos, barão feudal. (...) Quando os fregueses ousam fazer-lhes exigências, que pretendem abandonar o trabalho, cometem falhas, empregam processos condenados na extração do látex, os meios de punição ou de correção que aplica são realmente violentos. Tortura-os, prendendo-os no tronco, como se fossem negros da época da escravidão. Quando entende que sofreu uma desfeita que lhe macula a dignidade, pondo em jogo a própria honorabilidade, não

²⁷ Cunha, À margem da história, 1999, pp. 13-15.

²⁸ Barros, Nos confins do extremo oeste, 1993, p. 144.

²⁹ *Idem.*

³⁰ *Id.*

treme na ordem para eliminar o ofensor. Age, assim, sem freios. Sua vontade é a lei. (...) E disciplinador ele exerce em consequência, a seu modo, ignorando a dos outros, a autêntica, a legal, exerce-a de acordo com a concepção primária da vida, de moral, a que se habituou desde a infância. Faz justiça como lhe parece deva ser feita.³¹

Para Pedro Martinello, “o seringueiro estava entregue talvez a mais desumana estrutura de exploração jamais concebida numa sociedade livre”.³² Para o historiador, a condição social do seringueiro “era ambígua e mesmo paradoxal: socialmente era livre, porém sua condição real era a de um escravo. Escravizado pela dívida, pelo isolamento e solidão, pela rotina de trabalho e de vida na floresta”.³³

Nessa mesma trilha de compreensão da condição do seringueiro no seringal, Marcio Souza afirma: “o seringueiro era uma espécie de assalariado de um sistema absurdo. Era aparentemente livre, mas a estrutura concentracionária do seringal o levava a se tornar um escravo econômico e moral do patrão. Endividado, não conseguia mais escapar”.³⁴

Conforme notícia Martinello, disse o então senador Eloy de Souza a respeito das condições em que viviam e trabalhavam os seringueiros e as mortes daí resultantes,

nunca em parte alguma do globo houve exemplo de tamanho sacrifício, nem indústria alguma custou jamais em país de civilização ocidental, um tão crescido número de vidas pelo abandono criminoso dos governos, despercebidos como estamos de que ali se perde o mais valioso capital da nação.³⁵

³¹ Reis, O seringal e o seringueiro, 1953. p. 114.

³² Martinello, A Batalha da Borracha na Segunda Guerra Mundial e suas consequências para o vale amazônico, 1985, p. 46.

³³ *Ibidem*, p. 45.

³⁴ Souza, A expressão amazonense, 1977, p. 100.

³⁵ Cf. Martinello, A Batalha da Borracha na Segunda Guerra Mundial e suas consequências para o vale amazônico, 1988, p. 46.

O diplomata americano Walter Walmsley, que, por ocasião do período da batalha da borracha, foi Secretário da Embaixada Americana no Brasil e como tal conheceu *in loco* condições em que trabalhavam os soldados da borracha na Amazônia, fez a seguinte afirmação: “a Amazônia é uma cadeia de intermediários, todos saciando no sangue dos pobres extratores”.³⁶

Em 1905, o então prefeito do Alto Juruá, Gregório Thaumaturgo de Azevedo, questionando em seu relatório as condições pelas quais eram tratados seringueiros e indígenas, registrou que

o “tronco” era uma instituição. Extinguira-se em 1888 o cativo dos negros, mas imperava ainda escandalosamente a escravatura branca, no regime do trabalho e dos castigos. Os índios eram perseguidos, massacrados, escravizados e vendidos... fiz prender alguns dos mais poderosos e temidos desses acusados, para mostrar aos demais que a ação da justiça começava pelos ricos e não pelos deserdados da sorte.³⁷

O seringueiro era também relacionado, em sua mácula de inferioridade, a uma igualmente eterna incapacidade cultural e intelectual. O próprio Plácido Castro o tinha como um “homem sempre inculto” e oriundo “das classes inferiores da sociedade, ignorantes e supersticiosos...”.³⁸

Anos depois de tal afirmativa de Plácido de Castro, já nas décadas de 70 e 80, os seringueiros continuavam sendo vistos/tratados, desta feita pelos novos colonizadores (os latifundiários e pecuaristas), como “povo ignorante”, “bárbaro”, “quase selvagem”, “atrasado tecnologicamente” e “preguiçoso”, sendo considerados “apenas como uma força de trabalho disponível”.³⁹

³⁶ Martinello, A Batalha da Borracha na Segunda Guerra Mundial e suas conseqüências para o vale amazônico, 1988, p. 280.

³⁷ Azevedo, Relatório de governo (1906-1907), 2003.

³⁸ Castro, Relatório de governo (1906-1907), 2003, p. 40.

³⁹ Esteves, Do “manso” ao “guardião” da floresta, 2012, p. 151.

É fato que a relação de dependência econômica, essencialmente construída e mantida pelos vínculos de trabalho no seringal, e a concentração fundiária, não vão sustentar, por si só, o seringalismo como manifestação da colonialidade não fosse, como já demonstrado aqui, também a condição racializada – que institui a inferioridade ontológica - pela qual os indígenas e seringueiros eram considerados e tratados (inferiores, atrasados, selvagens, incivilizados, burros, analfabetos, etc. e assim sujeitos naturalmente merecedores de extermínio, domínio e exploração).

Tanto na sua forma genérica quando na específica, a colonialidade se expressa através do dispositivo/critério básico – que vai imprimir o duplo ontológico contraditório superioridade/inferioridade – consistente na ideia de raça/etnia. Por ele, os indígenas e os nordestinos seringueiros estarão circunscritos/limitados ao campo/condição subalterna em relação a toda uma lógica econômica e cultural fundada nas ideias de domínio e exploração em torno do seringalismo e quem em seu nome se relacionava, inclusive, outros nordestinos. Pelo dispositivo étnico/racial, vê-se uma operação intencional de esvaziamento ontológico do ser colonizado com a qual se opera a sua transformação, à vista do dominador/explorador, em um nada, ou melhor, em um nada-meio, nada-instrumento a serviço da riqueza produzida e a manutenção das escalas de domínio e exploração mantidos em um grau maior pelo sistema mundo moderno colonial.

Tal duplo ontológico próprio da territorialidade social também é reproduzido em relação tanto ao espaço territorial interno e geopolítico (primeiro Bolívia, depois Acre sempre menores, inferiores, apesar da importância da riqueza de recursos naturais exploráveis de que dispunha) quanto ao natural (a natureza) com seus elementos que lhes constituem – aqueles sempre inertes dispostos ao consumo humano (floresta lugar em que se deve extrair – e destruir – seus recursos naturais). A mesma violência que se exerce sobre aqueles considerados primitivos/inferiores (indígenas e seringueiros) se exerce sobre a

natureza, esse algo sempre disponível.⁴⁰ Não fosse a potência que a invisibilidade da colonialidade produz especialmente no campo histórico – seria inútil afirmar que antes do contato/invasão nas terras amazônicas todo esse construto mental e material instalado era inexistente.

Como demonstrado, é fato que uma das características mais marcantes do seringalismo seja a racialização dos sujeitos indígenas e seringueiros, de modo a considerá-los, especialmente para efeito de suas explorações e domínios, como, respectivamente, não humanos e sub-humanos, o que tem funcionado como elemento legitimador da dominação e da exploração moderno colonial na região. A racialização empregada no seringalismo se constituía na justificativa legitimadora da dominação e exploração dos indígenas e seringueiros. A condição colonizada e racializada funcionava/funçiona como mero efeito da colonialidade, no caso, do seringalismo.

Sistema de exploração: o aviamento

O sistema de aviamento, segundo Chaves, vai se constituir em “diferentes formas de troca de mercadorias sem a utilização do dinheiro.” De acordo com esta pesquisadora, “Na ausência de circulação monetária nos seringais, os gêneros utilizados pelos seringueiros e sua família eram fornecidos – aviados – [pelo patrão seringalista] para ser pago ao final do processo de produção (fabrico)”.⁴¹

O aviamento vai instaurar a relação econômica e social na Amazônia especialmente ao longo dos chamados ciclos da borracha, mas que se mantém para além deles. Para Roberto Santos, ele se deu na medida em que o capitalismo europeu e sua racionalidade econômica se impõem sobre a sociedade amazônica.⁴²

Segundo José de Souza Martins, o aviamento, como modalidade de exploração do trabalho humano, foi tentado sem sucesso fora da Amazônia sob outras denominações. Com o fim do tráfico negreiro

⁴⁰ Santos, Semear outras soluções, 2005.

⁴¹ Chaves, De “cativo” a “liberto”, 2011, p. 35.

⁴² Santos, História econômica da Amazônia, 1980, p. 159.

em 1850, outros experimentos de trabalhos servis tomam conta do Brasil. O autor chama atenção para duas tentativas provadas no sul do País. A primeira se deu com os “*coollies*” chineses, na cultura do chá no Rio de Janeiro. A segunda com o colonato que usava os imigrantes europeus nas fazendas de café em São Paulo. Em ambas, a exemplo do aviamento, predominava a servidão do trabalhador por dívida. Para ele, o sucesso do aviamento na Amazônia e o fim de suas matrizes no Sul se deram, especialmente, porque, enquanto, sobretudo, os europeus eram protegidos por seus países, os brasileiros não contavam com ninguém que os protegesse: nem normas trabalhistas existiam. O Estado cumpria o papel de seu maior exportador, caso do Ceará no período das secas. Martins ressalta ainda que, pelo aviamento, “a nova escravidão imposta pelo barracão... o trabalhador ficava à mercê do poder pessoal do seu patrão, que ditava e executava a lei, e governava por meio de jagunços e pistoleiros”. Em nome do aviamento, “a borracha criou imensa riqueza de uma burguesia parasitária e criou miséria dos trabalhadores que tiveram na própria selva os muros de sua prisão e de seu cativeiro”.⁴³

Para Esteves, a dívida – de fato um dos elementos no aviamento que sustenta o vínculo de dominação/exploração entre seringueiro e seringalista – se constitui, na perspectiva do seringueiro, “em um referente classificatório do tempo histórico, traduzido como ‘tempo do cativeiro’”. Foi a categoria definida para expressar a dominação do cativeiro”.⁴⁴ Em Carlos Walter Porto-Gonçalves, o papel da dívida é, de fato, manter o seringal, no caso todo o sistema que integra o seringalismo, “por meio da esperança do saldo”.⁴⁵ Nesse sentido, sem a dívida, não se poderia falar em escravidão no seringalismo. Quanto à dominação instituída no seringalismo, destaca-se a abordagem de Teixeira ao elencar dois aspectos que vão caracterizar a estrutura social do seringal: o “sistema de dominação tradicional associado à violência

⁴³ Martins, Prefácio de servidão humana na selva, 2009, pp. 10-11.

⁴⁴ Esteves, Do “manso” ao “guardião” da floresta, 2012, p. 65.

⁴⁵ Porto-Gonçalves, Geografando nos varadouros do mundo, 2003, p. 174.

física e institucional” e a forma de organização econômica cujo fim é dar suporte a tal dominação.⁴⁶

De fato, como analisa Teixeira,

A dívida contraída no barracão parece se constituir menos num dado que torna possível calcular a força de trabalho, pelos meios de consumo que se fornecem ao trabalhador, e muito mais um artifício destinado a manter a sua submissão. Além disso, a dívida seria um instrumento eficaz de manipulação ideológica, na medida em que introduz entre os participantes a convicção do seu natural resgate, como se eles estivessem envolvidos numa verdadeira relação comercial. Tanto é assim que diante do ‘patrão’ o seringueiro considera-se ‘freguês’, ou seja, alguém que faz parte de sua clientela, e, nessa condição, goza de certos privilégios.⁴⁷

Para este pesquisador, nessa linha de raciocínio a constatação é que a dívida supera a classificação a que lhes tem atribuído vários autores, que é a de categoria tão-só econômica. Ela, na verdade, “estaria simplesmente encobrendo uma forma compulsória de trabalho e servindo como instrumento de coerção extra-econômica”. Ou seja, ela funcionaria “mais como um elemento da ideologia do aviamento do que como real instrumento econômico”.⁴⁸ O que daria uma dimensão ampliada ao seringalismo, este para além de uma questão econômica, uma questão de domínio e exploração moderno-colonial.

Ademais, Esteves acrescenta mais um fator fundamental na relação instaurada no aviamento e que retira dele a supremacia do elemento econômico que a dívida financeira pressupõe concentrar. A pesquisadora fala dos significados morais do favor que o patrão prestava ao seu freguês, e pelo qual este se sujeitava. É quando a dívida, desta feita “naturalizada pelos favores”, cria mais uma razão moral que

⁴⁶ Teixeira, *Servidão humana na selva*, 2009, pp. 178-179.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 156.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 155-156.

vai contribuir para a sustentação do projeto colonial de submissão na floresta.⁴⁹ E que vai com o tempo se manifestar significativamente para além dos vínculos clássicos do seringal – na sua vigência e depois dela – com os processos de escolha, pelo voto, das representações políticas locais (“favor se paga com voto”), desta feita dentro dos moldes do clientelismo. É um dos efeitos do seringalismo avançando na história colonial local.

Segundo Roberto Santos, o aviamento não se alimentava somente do produto borracha. A renda advinda dele com a qual nutria o sistema era resultante também da extorsão que o seringalista praticava contra o seringueiro, “até o ponto de intolerância fisiológica, o máximo de rendimento com o mínimo de pagamento. O excedente era compartilhado pela rede de ‘aviadores’, transportadores, pelo governo, etc., inclusive pelos industriais.”⁵⁰

Por estas circunstâncias – as econômicas e morais – a relação de dependência era construída, segundo Chaves “para toda e qualquer atividade que exigisse dispêndio de recursos desde um batizado, remédios, uma viagem e outras” e, mais que isso, a sua dimensão extrapolava as relações sociais, econômicas e morais, na medida em que ia “constituindo-se numa forma de entender, ordenar, pensar, de ver o mundo”, não se limitando, assim, às condições objetivas das relações de trabalho, “as representações simbólicas dos agentes sociais se constituíam parte integrante e renovado desse processo”.⁵¹

Como demonstrado, a conclusão óbvia é a de que sem os processos de domínio e exploração de cunho econômico – que se traduz em processo de dominação social – o seringalismo não existiria. Mais verdadeira ainda é tal assertiva se a racialização também operada em favor daquele modelo moderno-colonial de poder não fosse acionada, bem como a concentração fundiária ali não existisse. A seguir trataremos dessa terceira chave do seringalismo.

⁴⁹ Esteves, Do “manso” ao “guardião” da floresta, 2012, p. 77.

⁵⁰ Santos, História econômica da Amazônia, 1980, p. 162.

⁵¹ Chaves, De “cativo” a “liberto”, 2011, pp. 36-37.

A propriedade e sua concentração

Pode-se observar outro elemento determinante como um dos fatores que tem operado a colonialidade na Amazônia, que é a propriedade privada da terra. A questão da propriedade – sua concentração – vai se constituir também como um dos pilares do seringalismo (especialmente nos dois ciclos econômicos e migratórios da borracha) assim como preponderante no terceiro ciclo migratório com a pecuarização da Amazônia, atravessando toda a história de sua ocupação/invasão.

De fato, é nessa outra Amazônia, a Amazônia acreana do seringalismo, que se realizam estratégias de apropriação/expropriação de terra portadora de seringueiras e o uso da força de trabalho do nordestino migrado e também do indígena “amansado” que vão se tornando seringueiros. Por este conceito, o seringalismo – que tem origem no sistema de aviamento do seringal, especificamente no período dos primeiros ciclos da economia da borracha e migração nordestina na Amazônia – subsiste de fato a esse tempo histórico da economia gomífera, fortemente, fortalecido pela política de concentração fundiária herdada pelos seringais que desta feita são transformados em campo agropecuário e também do mercado de terras.

Como muito bem apontam Jean Hébete e Edima Silva Moreira:

Até os anos de 1960, as terras – isto é, as matas – amazônicas ficaram sob o domínio do latifúndio extrativista, herdeiro geralmente ilegal das sesmarias coloniais e destinatários das benesses do poder econômico e político regional dos diversos estados, em benefício também do capital estrangeiro. Para estes iam os lucros da exploração dos abundantes e muitos variados recursos da natureza – os mais lucrativos foram a borracha (1870-1920) e a castanha (1920-1970).⁵²

⁵² Hébete e Moreira, 2007, pp. 90-91.

Mário Lima entende a estrutura da propriedade, desde o início, como fator essencial à instituição e manutenção do seringalismo, sem a qual, segundo entende, seria impossível a vinculação do trabalho à atividade gomífera. É que, aponta, a apropriação da terra pelo seringalista concede-lhe exclusividade da atividade extrativista “ao tempo em que fechava o ciclo de subordinação do trabalho seringueiro ao capital industrial através do consumo compulsório de produtos industrializados [vendidos pelo seringalista aos seringueiros]”. Lima insiste que “a base latifundiária permite, em primeiro momento, um controle sobre a produção que se completava, via sistema de aviamento, através da agregação da produção gomífera realizada pela casa aviadora”. Para este autor, o seringal sob o total controle dos seringalistas impede que o seringueiro a use em seu proveito mesmo por meio de pequena produção agrícola para a sua subsistência. Com isso, a terra do seringal é toda voltada à submissão do capital, o que leva “o seringueiro a trabalhar para o capital industrial e não para si, mas para gerar a produção externalizada”.⁵³

De fato, como afirma Mamed, “a propriedade seringalista da terra, tal como ela se configurou na região acreana, é um dos elementos fundamentais na particularização da produção social nesta região”. Tal ocorrência se dá desde a origem e, nesse sentido,

o processo de ocupação acabava seguindo um dos princípios sagrados da Lei de Terras de 1850, qual seja, a restrição do acesso à terra aos que dispusessem de recursos financeiros suficientes para pagar por ela. Por isso, a posse e o domínio das terras no Acre foram absolutamente restritivos, de maneira que as relações de propriedade da terra estão entre os elementos determinantes na reprodução das relações sociais sob o seringalismo.⁵⁴

O acesso individual às terras (seringais) no Acre era de fato extremamente restrito. Era raro um seringueiro alçar a posição de

⁵³ Lima, *Capitalismo e extrativismo*, 1994, p. 16.

⁵⁴ Mamed, *Amazônia Ocidental*, s/d, p. 12.

seringalista, que significa, necessariamente, a posição de proprietário de terras, seringais. Segundo informa Rosineide Bentes, “o trecho de seringais mais densos, localizados no Distrito do Acre, foi apropriado por 105 empresas pertencentes a empresários e firmas comerciais-financeiras”.⁵⁵ Para essa autora, a propriedade na Amazônia era privilégio de poucos. “Favorecidos pela posse de capital ou crédito, estímulo estrangeiro e certos privilégios legais, empresários, mais do que produtores familiares, apropriaram os seringais”.⁵⁶

Mas, como já afirmado alhures, a questão da concentração fundiária avança para além da crise da borracha, mas não do seringalismo, tornando-se ainda mais fundamental na medida em que deixa de exercer o papel histórico daquele lugar em que, por excelência, a exploração se realiza para se tornar fundamentalmente uma mercadoria e como tal se constituir em mais uma forma de esvaziamento da humanidade do outro pela sua condição de expropriado (indígena) e despossuído (nordestino) e, por isso, ainda, colonizado.

A concentração fundiária inaugurada na região com a formação de seringais – portanto do seringalismo – subsistiu e decorreu á/da crise da produção e comércio da borracha que “obrigou” ao abandono pelos seringalistas não só da atividade gomífera (que não dava mais lucro) como também, como consequência, de suas propriedades (e junto a isso ao descarte/abandono dos seringueiros como mão de obra agora inservível), gerando o endividamento dos seus proprietários com a instituição financeira estatal que financiava a produção de borracha – o Banco de Crédito da Amazônia S.A. Segundo Lima, foram as políticas públicas que permitiram “à colagem da propriedade da terra” como garantia nas operações de crédito dos seringalistas. A falência destes, “correspondeu a formação da primeira equação de preços para a terra e a montagem das condições iniciais do funcionamento do mercado de terras”.⁵⁷

⁵⁵ Bentes, A apropriação ecológica de seringais na Amazônia e a advocacia das *rubber plantations*, 2004, p. 126.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 137.

⁵⁷ Lima, Capitalismo e extrativismo, 1994, p. 75.

Tal fato vai se acoplar ao avanço da fronteira de terras que se instaura na Amazônia entre o final dos anos sessenta e começo dos setenta. E assim, os seringalistas passam a comercializar as suas terras para poderem pagar suas dívidas bancárias. É quando, pontifica Lima, a estrutura financeira e o estado não só reconhecem como dão sustentação à formação “da base latifundiária da terra montada pelo seringalismo”, possibilitando, como resultante, “que tal estrutura fosse aprisionada pelos movimentos recentes da fronteira agropecuária”⁵⁸ fazendo com que a propriedade de terras na região, que antes possibilitava a exclusividade da exploração do trabalho dos seringueiros/indígenas, consolide a formação de grandes latifúndios e assim possibilite a manutenção de um estado de expropriação da terra na floresta abrigando a uma nova migração dos “condenados” desta feita para conformar nas cidades um exército de periféricos desempregados e mão-de-obra barata com as consequências sociais daí advindas como, segundo Lima, a definitiva marginalização – pelas elites regionais – da maioria da população de um projeto regional.⁵⁹ É quando os seringueiros são desconsiderados pelas políticas públicas de desenvolvimento constituindo-se, conforme o autor, no mais violento processo de expropriação de grande parcela dessa população, especialmente aqueles despossuídos a quem as políticas fundiárias não produziam qualquer benefício, muito pelo contrário. Tal movimento funda o fenômeno da periferização do Acre. “Assim, depois de submeter aos seus desígnios gerações de migrantes, o seringalismo oferece-lhes como herança a desesperança das unidades urbanas regionais onde exangues resta-lhes o desemprego, a fome, o abandono”.⁶⁰

De fato, a questão fundiária é historicamente um elemento fundamental não somente para a definição do sistema colonial adotado na região acreana – seringalismo – mas para todos os demais, estando na gênese da invasão dos europeus às terras ameríndias, o que fez,

⁵⁸ Lima, 1994, *Capitalismo e extrativismo*, p. 18.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 93.

⁶⁰ Lima, 1994, *Capitalismo e extrativismo*, p. 19.

desse momento em diante, os indígenas serem expropriados de suas terras e, na sequência imediata, que essas mesmas terras fossem negadas aos africanos negros, transformados em escravos.

Na Amazônia, no Acre, o mesmo. Os indígenas expropriados e os seringueiros impedidos de seu acesso, funcionando deste modo – a propriedade fundiária – como o motor da relação de dominação e exploração do proprietário seringalista em relação aos indígenas e seringueiros. Aliado a isso, igualmente forte e decisivo, as suas racializações como sujeitos naturalmente inferiores. Os primeiros, de caráter étnico. Os segundos relacionados à sua origem nordestina. Ambos quanto aos seus saberes.

No sentido fundiário, devemos ter em conta a motivação dos processos da chamada “questão do Acre”. Como registra Allegretti, “a Revolução Acreana ocorreu na passagem do século XIX para o XX, no momento em que os preços da borracha estavam altos, quando a demanda pela matéria-prima era crescente e a oferta era exclusiva da região amazônica”.⁶¹ Segundo Bentes, “60% das propriedades (num total de 105) foram adquiridas no período de 1848 a 1907”.⁶² O que explica em grande medida os interesses dos “heróicos” brasileiros “revolucionários”: seringalistas e verdadeiros amantes da pátria-propriedade.

Os interesses, extremamente, econômicos pelo domínio dos seringais, o que vale dizer pela propriedade rica em seringueiras, se alinham aos interesses fiscais do Estado do Amazonas. Nesse sentido, afirma Allegretti:

O Acre apresentava essa possibilidade em função da grande concentração de seringais, de alta produtividade, e do fato destas terras estarem disponíveis à apropriação privada, à medida em que os indígenas iam sendo eliminados e/ou controlados. Foi o interesse do Amazonas em manter o Acre como parte do seu território e asse-

⁶¹ Allegretti, A construção social de políticas ambientais, 2002, p. 142.

⁶² Bentes, A apropriação ecológica de seringais na Amazônia e a advocacia das *rubber plantations*, 2004, pp. 128-129.

gurar, dessa forma, o controle sobre os impostos da borracha, que o levou a se envolver na disputa com a Bolívia e a financiar as insurreições e o governo independente.⁶³

Por esse prisma, será o seringalismo – e não a “revolução acreana” – o motor e a definição dos contornos sociais que marcarão aquela sociedade, fundada não na suposta vontade genérica dos “acreanos” se tornarem “brasileiros” por motivações patrióticas/heróicas/épicas, mas pela lógica de uma sociedade marcada, desde a sua gênese, pela condição colonial imposta aos indígenas e nordestinos. Uma condição colonial que transforma esses indígenas e nordestinos em seringueiros e sujeitos despossuídos e extremamente explorados como mão-de-obra racializada/inferiorizada no âmbito do sistema de aviamento, enquanto grandes áreas de terras são apropriadas e permanecem concentradas nas mãos de poucos selecionados. Foi o interesse econômico, fundado no seringalismo, o fator determinante da luta “revolucionária” combinada com a “disposição” da mão-de-obra semi-escrava e braços para os fuzis na frente de batalha. Os processos ditos revolucionários e suas razões “públicas” constituem as estratégias para se alcançar aquele fim. Sem o seringalismo o Acre não existiria.

Nesse sentido, não há como pensar de outra forma. A chamada revolução acreana, em todas as suas fases e faces – diferentemente do que a historiografia oficial difunde – não passa, em larga medida, de um conjunto de ações com vistas à defesa dos interesses comuns de seringalistas, grandes comerciantes e das oligarquias, ávidos em proteger suas propriedades e negócios. São esses grupos que, instrumentalizando o seringalismo na direção de seus interesses, comandam e financiam a montagem de toda a estrutura do “exército revolucionário”, cedendo seringueiros que são retirados da frente de produção da borracha para as frentes das trincheiras bélicas. A propósito, o cearense Sérgio Bernardo Pinto, um ex-seringueiro da tropa de Plácido de Castro, em entrevista a Samuel Benchimol, no ano de 1942, afirma: “eu tenho honra em ser veterano do Acre. Lutei com Plácido de Castro.”

⁶³ Allegretti, A construção social de políticas ambientais, 2002, p. 142.

Infelizmente ele morreu. Nós sofremos muito e não vimos nada. As terras ficaram para os patrões e nós não tivemos nada e morreremos”.⁶⁴

Tornados latifúndios, os seringais cumprem o novo papel de motor da concentração fundiária com os mesmos efeitos de afastar indígenas e seringueiros de seu acesso, senão na condição de meio/instrumento – mão-de-obra servil, a ser dominado e explorado bem como condenados a viverem em reservas – reservados – como eternos posseiros.

Apresentadas as três principais chaves do seringalismo, vamos procurar entender e problematizar o seu sentido conceitual enquanto categoria analítica que possa melhor explicar o modo como a modernidade/colonialidade opera na Amazônia acreana.

Discutindo o seringalismo enquanto categoria analítica

De início, cabe o registro de “Seringalismo, um novo modelo”, do agrônomo José Samico de Oliveira,⁶⁵ para dissipar qualquer dúvida que porventura venha a ocorrer quando do acesso a tal título em face da raridade da obra. É que a mesma não obstante trate de questões que envolvem a seringa e o seringal, portanto, o universo do seringalismo no sentido genérico, faz uso desta palavra apenas limitado ao âmbito tecnológico do seu processo extrativo e do que lhe diz respeito “aproveitamento racional dos seringais silvestres”, o que inclui também a alteração de alguns procedimentos relacionados à produção gomífera como um todo (extrapolando inclusive o seu aspecto puramente técnico), de modo a modificar o trabalho tradicional do seringueiro, sobre o qual o autor discorre com bastante eficiência em razão dos anos de experiência como fiscal do Banco de Crédito da Amazônia nos seringais financiados por essa instituição bancária. O novo modelo de seringalismo para o autor traduz-se especialmente na sua proposta de metodologia de trabalho na extração a qual denominará de Cernambi Virgem Prensado – CVP “como único processo capaz de facultar

⁶⁴ Cf. Benchimol, *Amazônia: um pouco antes e além depois*, 1977.

⁶⁵ Oliveira, *Seringalismo*, 1997.

o aumento do campo de trabalho do extrator e que lhe exige menor dispêndio de energia; (...) com mais dignidade social distribuir-se-á os créditos, a todos que participem do trabalho; e dessa forma entende-se o novo modelo de seringalismo”.⁶⁶

Alguns autores quando tratam da história da Amazônia e do Acre, sobretudo, quando analisam os processos históricos relacionados ao extrativismo da borracha, têm usado a palavra seringalismo sem, no entanto, estabelecer seus contornos conceituais, deixando, assim, de emprestar à mesma o caráter de categoria, seja em que campo for do conhecimento.

Nos marcos do presente ensaio, posso apontar três pesquisadores que buscaram defini-la para o campo de conhecimento de seus estudos. Os economistas Mário José de Lima e Francisco Carlos da Silveira Cavalcanti e a socióloga Leticia Mamed. Entre os três, o segundo muito embora não o tenha feito de forma explícita traz elementos importantes para a construção de sentidos a ele vinculados. Buscarei aqui dialogar com tais conceitos para pensar o seringalismo, para além de um neologismo, como uma categoria fundamental para a compreensão da colonialidade na Amazônia e como expressão dela localmente.

Antes, porém, vale apontar pelo menos quatro outros pesquisadores que fazem uso da categoria sem que seja expresso seu desenho conceitual. Veremos que o sentido que se pode extrair destas referências é semelhante aos daqueles pesquisadores que resolveram articular, explicitamente, seus elementos conceituais.

O antropólogo Jacó Piccoli faz referência a seringalismo em três passagens de sua Tese de Doutorado “Sociedades tribais e expansão da economia da borracha na área Juruá-Purus 1993. As duas primeiras referências aparecem quando está tratando das “correrias”:

As correrias constituíram-se no meio mais eficaz, engen-

⁶⁶ Oliveira, Seringalismo, 1997,

drado pelo seringalismo e o caucherismo, para reprimir e destruir as formas de resistência contrapostas pelas sociedades nativas. Ao processo de dominação instaurado pelo extrativismo correspondeu necessariamente um contraprocessos de resistência e luta ativado e atuado pelos povos indígenas. (...) estabelecia relações com outros seringalistas no intuito de fazer valer um código de ética que, em última instância, representava os interesses mútuos do seringalismo, enfim, procedia à exploração e administração econômica e social dos seringais. Ao nível produtivo e na base do sistema estava o seringueiro. A ele correspondia um máximo de deveres e um mínimo de direitos. Devia conformar-se ao regime de trabalho imposto pelo “barracão do seringal”.⁶⁷

A terceira referência aparece no momento em está tratando sobre o sistema de aviação e o capital mercantil:

2º) Tanto na região do Juruá como na do Purus, os diversos agentes do seringalismo lançaram mão dos mesmos métodos e fins praticados pelos caucheiros peruanos no sentido de eliminar, afugentar, escravizar, enfim, dominar de todas as maneiras possíveis as populações indígenas que habitavam essas regiões. As denominações de seringais, “Triunfo”, “Vitória”, “Novo Triunfo”, “Conquista”, etc., não constituíam apenas nomes ocasionalmente dados por seus proprietários. Assinalavam e representavam os êxitos obtidos pelos conquistadores ao longo de diversos cursos de rios, como o Juruá, o Tarauacá, o Envira, o Muru, o Liberdade, o Gregório, o Amônia, o Breu, o Purus, o Acre, o Pauini, o Ituxi, o Iaco, e tantos outros.⁶⁸

Embora o autor não delimite seringalismo enquanto categoria, preferindo usá-lo como um conceito autorreferente, que se explica por si só, temos que o mesmo está – de forma genérica – dentro do esquadro conceitual defendido por Lima, conforme veremos mais adiante.

⁶⁷ Piccoli, *Sociedades tribais e a expansão da economia da borracha*, 1993.

⁶⁸ *Idem*.

O historiador Airton Chaves da Rocha, em sua Tese de Doutorado “A reinvenção e representação do seringueiro na cidade de Rio Branco-Acre (1971-1996)”, também faz uso do termo seringalismo em quatro oportunidades. Em uma delas, na página 26, para fazer alusão às “classes dominantes do seringalismo”. Em outra, na página 38, quando se refere às “elites vinculadas ao seringalismo” explicando, em nota de rodapé nesta mesma página, que esse “termo seringalismo foi cunhado pelo professor Mário José de Lima, como forma de designar a organização social do seringal”. Por fim, à página 154, Rocha relaciona seringalismo aos “grupos sociais” do seringal, articulados com “setores dominantes nas cidades acreanas”.⁶⁹

O geógrafo Carlos Walter Porto Gonçalves, em “Amazônia, Amazôniaas”, faz uso do termo seringalismo sem também desenvolver o seu conceito enquanto categoria analítica. No capítulo intitulado “A organização do espaço amazônico: contradições e conflitos”, na página 90, esse autor apresenta o subtítulo “Crise do seringalismo, vive-se melhor na Amazônia. Mas, é no interior daquilo que desenvolve no subtítulo “Uma geografia de conflitos”, na página 104, que o Porto-Gonçalves vai fazer referência explícita nos seguintes termos: “já salientamos que esses padrões haviam melhorado sensivelmente com a crise que atingiu o seringalismo a partir da década de 1910/1920”. Na página 105, o autor atribui uma característica temporal ao seringalismo, apresentando-o em dois períodos distintos quando se refere à “queda do velho seringalismo” abrindo, com isso, a possibilidade da existência de um novo seringalismo.⁷⁰

O antropólogo Lino João de Oliveira Neves, em sua Tese de Doutorado “A volta ao começo: demarcação emancipatória de terras indígenas no Brasil”, também utiliza seringalismo em quatro passagens de sua pesquisa. No último parágrafo da página 252, no capítulo “A conquista da Amazônia indígena”, o autor faz uma distinção entre o que classifica de ocupação contemporânea e ocupação anterior – esta que vai dividir entre o seringalismo e frente extrativistas:

⁶⁹ Rocha, A reinvenção e representação do seringueiro na cidade de Rio Branco – Acre, 2006.

⁷⁰ Porto-Gonçalves, Amazônia, Amazôniaas, 2001.

Com relação às formas de ocupação contemporâneas, estas se distinguem do seringalismo e das frentes extrativistas anteriores pelo seu caráter industrial marcado mais pelo uso intensivo de equipamentos e maquinarias do que pelo contingente de mão de obra envolvida na sua atividade produtiva.⁷¹

O autor utiliza seringalismo em mais três oportunidades. Na página 263, para dizer que o chamado Segundo Ciclo da Borracha “continuava a operar sobre as antigas bases alicerçadas pelo seringalismo”. Na página 267, avaliando o seringalismo quanto aos interesses indígenas, afirma que o mesmo se constitui em “um regime de produção que não trouxe qualquer contribuição duradoura para as suas vidas”. E, por fim, na página 270, faz alusão ao seringalismo como sistema que sofreu falência, entendendo com isso a possibilidade de seu fim.⁷²

Por sua vez, o economista Francisco Carlos da Silveira Cavalcanti, em sua Tese de Doutorado “A política ambiental na Amazônia: um estudo sobre reservas extrativistas”, faz uso do termo seringalismo dando ao mesmo expressão mais substancial, isto porque, muito embora não o articule conceitualmente, o distingue, como fez Porto-Gonçalves, temporalmente entre um velho ou tradicional seringalismo e um novo seringalismo. O seringalismo é apresentado por Cavalcanti como sinônimo de extrativismo, ocorrendo assim a distinção – para fins de ruptura – entre o novo extrativismo e o velho seringalismo. Nesse sentido, na página 78, o autor faz uso da ideia de “velho extrativismo”. Na página 113, segue fazendo referência a algumas novidades trazidas pelas reservas extrativistas às quais, no seu entendimento, contribuiriam para a dissolução do seringalismo tradicional. Nas páginas 197 e 200, segue se referindo às distinções marcadas entre o velho e o novo seringalismo.

Cavalcanti entende que as reservas extrativistas vão significar a ruptura com o seringalismo – que ele denomina o velho serin-

⁷¹ Neves, Volta ao começo, 2012, p. 252.

⁷² *Idem*.

galismo – de onde são criadas as condições para a formulação da ideia de reservas:

Já nos capítulos 3 e 4, o movimento efetuado objetivou a construção do conceito de RESEX a partir da formação da economia extrativista da borracha. Para tanto, se procurou apreender as especificidades do processo de ocupação do espaço territorial acreano, em que a forma de acesso e o uso da terra são os elementos que fundam as bases dos atuais processos produtivos da região. É a partir desse estudo que é possível compreender os determinantes que possibilitam as RESEX se estruturarem como uma ruptura às práticas sociais do seringalismo tradicional. Portanto, é na economia gomífera que são criadas as condições fundamentais para a criação das RESEX.⁷³

Avançando ainda mais em sua análise, Cavalcanti entende que, com as Resex, o velho seringalismo se transmuta em uma nova realidade cultural que vai superar os limites estreitos do seringalismo enquanto atividade econômica. Na passagem abaixo transcrita é possível perceber que seringalismo significa o contexto em que a economia extrativista da borracha se fundou. Por isso, a expressão “seringalismo tradicional”, tal como é colocado, apresenta-se como um fenômeno social de ocorrência em um tempo passado.

A RESEX não foi construída apenas como uma resposta política alternativa a um determinado modelo de desenvolvimento regional mas, sobretudo, constituiu-se num movimento de resistência, em que a luta pela posse da terra era o elemento nuclear e unificador do movimento. Por outro lado, ao redefinir as relações sociais e culturais estabelecidas pela hegemonia do antigo seringalismo, estruturou uma dimensão social, que permite afirmar que esta proposta em geral, é uma reinvenção que supera os limites estreitos de uma simples atividade econômica, para se colocar como uma nova realidade cultural, um

⁷³ Cavalcanti, A política ambiental na Amazônia, 2002, pp. 4-5.

modo de vida, estabelecendo e redefinindo formas de apropriação e relação homem-natureza.⁷⁴

O autor atribui às proposições resultantes do I Encontro Nacional dos Seringueiros os fundamentos do novo seringalismo.

Desse encontro [I Encontro de Seringueiros e Extratores ocorrido em 1985] nasceu o primeiro formato das RESEX, cuja base inicial visava garantir e legalizar a posse da terra e, a partir daí, estruturar um novo seringalismo, rompendo com pelo menos três pontos fundamentais que se constituíam a base do seringal tradicional, a saber, a regularização fundiária, o exclusivo da comercialização, e a obrigação do pagamento da renda para o antigo patrão, que chegava às vezes a 30% da produção. A base da proposta, portanto, era a superação das relações vigentes nos antigos seringais, consolidando um novo extrativismo. (...) Certamente são esses os elementos fundamentais que, articulados, consolidaram a economia da borracha no Acre e possibilitaram sua reprodução por mais de um século. Assim, é através da análise do seringal tradicional e dos seus elementos, principalmente o ponto focado na luta política dos seringueiros, que se torna possível entender o novo extrativismo, notadamente naquilo que seriam os seus pontos de avanço e ruptura com o velho seringalismo. Parte substancial da controvérsia sobre o papel e importância da economia do extrativismo da borracha resulta, no nosso ponto de vista, do fato de se relevar esta trajetória.⁷⁵

Com isso, o novo seringalismo, segundo Cavalcanti, estaria contido na proposta de Reserva Extrativista, apresentada pelos seringueiros por ocasião de seu I Encontro Nacional, corrido em Brasília, no ano de 1985, que tinha como núcleo central a garantia da posse da terra que fora, posteriormente, acrescida da ideia preservacionista. Para este pesquisador, a Resex surge para instituir um novo seringalismo, o

⁷⁴ Cavalcanti, A política ambiental na Amazônia, 2002, p. 8.

⁷⁵ *Ibidem*, pp. 109 e 111.

que faz, segundo entende, rompendo com três pontos fundamentais da base do velho seringalismo: a regularização fundiária, o exclusivismo da comercialização e o pagamento da renda ao patrão, o que consolidaria um novo extrativismo. Para ele, no seringal tradicional, o que mantinha a estrutura de exploração sob os seringueiros era, principalmente, a forma de acesso à terra e o sistema de aviamento. O autor utiliza seringalismo e extrativismo como sinônimos, estabelecendo a marca temporal com os adjetivos velho e novo antepostos, ora ao extrativismo, ora ao seringalismo. O novo estaria no âmbito da superação do velho, ou seja, “das relações vigentes nos antigos seringais”.⁷⁶

Interessante apontar que, embora a tese em questão tenha sido defendida no ano de 2002, oito anos após a defesa da tese de Mário José de Lima, “Capitalismo e extrativismo: a formação da região Acreana”,⁷⁷ e a publicação de seu livro “Tempos e temas do Acre”,⁷⁸ nos quais o seringalismo é tratado como categoria analítica fundamental para explicar a formação social e econômica da região acreana, Cavalcanti não faz qualquer referência a tais estudos, mas apenas ao artigo “Reservas extrativistas, elementos para uma crítica”, que fora publicado nos anos de 1992 e 1994. Neste artigo, Mário Lima já utilizava a categoria em questão. Parece claro que seringalismo/extrativismo, para o autor, está diretamente relacionado com a prática de relações econômicas próprias de um período histórico e território determinados, quais sejam, desde meados do século XIX (com a instituição dos seringais) até a década de 1970 (com a derrocada dos seringais) na região acreana. Para ele, o seringalismo será superado pelo modelo de ocupação de seringal representado pelas Resex, daí que este será o novo seringalismo e aquele o velho.

Em alguns estudos o seringalismo é tratado como sinônimo de extrativismo e vice-versa, a exemplo de Cavalcanti. O pesquisador Carlos Correa Teixeira, em sua Tese de Doutorado “Seringueiros

⁷⁶ Cavalcanti, A política ambiental na Amazônia, 2002, pp. 108-109.

⁷⁷ Lima, Capitalismo e extrativismo, 1994.

⁷⁸ Lima, Tempos e temas do Acre, 1994.

e colonos: encontro de culturas e utopias de liberdade em Rondônia”, embora não adote a categoria seringalismo, entende que esta não se confunde com o extrativismo:

Sem pretender formular qualquer teoria sobre tal manifestação, um seringalista com quem conversei diz estar convencido de que a cavernada faz parte do que ele chama a ‘ideologia do seringal’, incluindo assim o fenômeno nas condições do ordenamento do ‘seringalismo’, outra categoria, aliás que ele utiliza, e que parece mais adequada do que ‘extrativismo’, por ser esta demasiadamente ampla quando se quer compreender especificidade do próprio seringal.⁷⁹

Na mesma direção apontada por Teixeira, compreendo que se trata de categorias distintas. O extrativismo não consegue abarcar a amplitude e profundidade do que ocorria no seringal e a partir dele, seja no aspecto social, econômico, político e cultural. O extrativismo está muito mais vinculado ao sentido do ato de extração pela mão de obra humana de produtos da natureza ou como fenômeno histórico o período em que predomina a extração de recursos naturais como atividade econômica. O seringalismo, tendo como base o território físico do seringal, vai além do extrativismo, envolvendo aspectos não contidos neste. É que a geografia física do próprio seringal – dividido entre Barracão (sede do poder) e Colocação (sede do trabalho) apresenta toda a dimensão da divisão social, cultural, política e econômica ali corrente. O seringalismo de que estamos a tratar está baseado em *locus* geográfico e epistêmico definidos por essa própria particularidade histórico-cultural.

O extrativismo é por genérico (quando se expressa como fenômeno histórico) para constituir e possibilitar uma dimensão analítica no plano histórico e cultural que somente o seringalismo possui. O extrativismo é uma das dimensões do seringalismo, não o seringalismo como um todo. Ao contrário do seringalismo, o extrativismo se res-

⁷⁹ Teixeira, Seringueiros e colonos, 1996, p. 136.

sente de um tempo e um lugar específico pelos quais pode se apontar a sua singularidade histórica e territorial.

Desse modo, quando utilizo o significante seringalismo estou me referindo a um fenômeno histórico ocorrido, especialmente, na Amazônia acreana no período que vai da instituição dos seringais (meados do século XIX) até a década de 1970, contexto em que, sem deixarem de existir territorialmente, os mesmos perdem centralidade e importância no que diz respeito à economia e à sociedade acreana, mas, enquanto instituição epistêmica “civilizatória”, subjaz como elemento essencial face à subsistência de seus fundamentos na condução das políticas públicas de desenvolvimento do estado do Acre, isto é, na definição do poder, do saber e do ser locais, operando uma mudança que faz com que o seringalismo se transforme em seringalidade.

A seringalidade absorve do seringalismo sua base essencial, que é a manutenção da estrutura de poder baseada na divisão geopolítica local entre quem continua mandando – aquele que detém a propriedade, o ser – e quem continua na condição de mandado – o despossuído, o não-ser. O que manda é o Barracão, que espalha por todo o território como simbologia da sede da concentração fundiária, econômica, política e social; o mandado é a colocação, lugar do não-poder, do não saber, do não-ser. É quando o seringalismo rompe as barreiras do seringal e se molda a outras estratégias, sobretudo, epistêmicas para o projeto/ação de mobilização da sociedade – por dispositivos históricos e políticas governamentais – com vistas à adesão, subsunção, inclusão à sua racionalidade colonial conduzida e vigente deste o século XVI pelos agentes/instituições do sistema mundo moderno colonial.

O seringalismo como colonialidade

Para os efeitos do que está sendo analisado será o economista Mário José de Lima quem elevará, de forma expressa, o seringalismo à categoria analítica. Lima adota a palavra em 1992, quando publica o artigo “Reservas extrativista, elementos para uma crítica”,⁸⁰ porém,

⁸⁰ Lima, Reservas extrativista, elementos para uma crítica, 1992.

a exemplo dos demais autores até aqui referidos, sem desenvolver expressamente um conceito a tal respeito, o que somente veio a fazer em 1994, com a publicação do livro “Tempos e temas do Acre”, no qual aborda em vários dos artigos a temática, e em sua Tese de Doutorado “Capitalismo e extrativismo, a formação da região Acreana”. No entanto, será em “A formação da região acreana”, apresentado por ocasião da Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência – SBPC, no ano de 1989, que elaborará tal conceito de forma expressa, apresentando o seringalismo como “o conjunto das relações que reproduzem o seringal, constituindo a matriz que realiza o enquadramento das demais questões do todo social e assumindo a condição dos desdobramentos posteriores ao esfacelamento da economia da borracha”.⁸¹

Pelos elementos constitutivos apresentados pelo autor, é possível entender que o seringalismo se encerra pelas relações sociais produzidas no âmbito do seringal tornando as mesmas uma matriz que vai enquadrar as demais questões (econômicas, culturais, etc.) relacionadas aos vínculos da sociedade. Fenômeno esse que, em suas palavras, subsiste e se mantém para além do esfacelamento da economia da borracha, posto que, enquanto atividade econômica, ela ainda não se encerrou e perdura para além do fim da hegemonia dos seringais enquanto núcleos de produção monoextrativista na Amazônia.

Pelo menos três outros autores irão, cada um a seu modo, fazer coro com esse traçado conceitual. Maria Benedita Gomes Esteves, com sua obra “Do manso ao guardião da floresta”, embora não faça referência à categoria seringalismo, nos traz a dimensão – contida na formação do que ela vai denominar de sistema seringal – da exploração/dominação no campo do trabalho que lhe é próprio e para além dele, inclusive, apontando o quanto a sua dimensão de dominação se origina fora de tal sistema como algo móvel, que acompanha o condenado por onde quer que ele ande e permaneça.

⁸¹ Lima, Capitalismo e extrativismo, 1994, p. 15.

Analiso as formas de dominação que estão na formação do sistema seringal, a partir da constituição da força de trabalho e das características que esta assumiu na extração do látex. Dominação que acompanhou o deslocamento físico e social dos migrantes nordestinos e se recriou na Amazônia, em outra atividade econômica, baseada no trabalho compulsório fundado na dívida, num processo marcado pela reclusão social.⁸²

Também seguindo a mesma linha de Mário Lima, a socióloga Letícia Mamed vai conferir ao seringalismo o caráter de gerador de estrutura organizacional e produtiva na Amazônia ao afirmar que

no âmbito do contexto amazônico, os seringais acreanos apresentam, portanto, uma nova estrutura organizacional e produtiva, que chega a incorporar determinados melhoramentos técnicos com vistas a um maior volume da produção gomífera, de acordo com os níveis da demanda industrial internacional. A essa nova estrutura conferimos o nome de seringalismo, responsável por provocar a especialização do trabalho extrativista, direcionando-o de modo absoluto para o monoextrativismo da borracha; e, simultaneamente, submeter esse trabalho às relações monopólicas de comércio no interior do seringal.⁸³

A autora entende que o seringalismo é produtor de uma forma de vida social forjada no aviamento (“relações seringalistas”) como “forma exclusiva de organização da produção e do trabalho” operada no momento histórico em que “a partir da década de 1870...” tais relações “predominam nas condições de reposição da forma particular de extrativismo assumido no Acre”.⁸⁴

Carlos Correa Teixeira, embora não adote a categoria seringalismo nos seus estudos, entende que a forma de extrativismo constituída na Amazônia, anterior à hegemonia da borracha, era uma

⁸² Esteves, Do “manso” ao “guardião” da floresta, 2012, p. 43.

⁸³ Mamed, Amazônia Ocidental, s/d, p. 13.

⁸⁴ *Idem*.

iniciativa quase somente econômica, enquanto que a da borracha instituiu, em razão do sistema de aviação, uma ordem social e política mais estável. Isto se deve ao fato de que, diferente das expedições nômades em buscas das “drogas do sertão”, o seringalismo assentou o homem na terra, possibilitando a definição de seus movimentos sociais, econômicos e culturais no território.⁸⁵

Por sua vez, o antropólogo Marcelo Piedrafita Iglesias, em “Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá”, embora não utilize a palavra seringalismo, mas os termos empresa seringalista e extrativismo, assim descrevendo o que classifica de a

consolidação da empresa seringalista como empreendimento que determinaria, a partir das duas últimas décadas do século XIX, as formas de apropriação territorial, de utilização dos recursos naturais e da organização das relações de trabalho e de comércio no Alto Juruá ocorreria simultaneamente ao principal período de atividade dos caucheiros peruanos. Ambos os empreendimentos extrativistas adotariam iniciativas semelhantes em relação aos grupos indígenas que ali viviam, a promoção de correrias.⁸⁶

Iglesias aborda esse fenômeno na região do Juruá, especialmente, os seus efeitos em relação às populações indígenas, mas apresenta elementos constitutivos do seringalismo nas formas de apropriação territorial, utilização dos recursos naturais e organização das relações de trabalho e de comércio, chamando a atenção para os métodos violentos empregados não somente pelos seringalistas como pelos caucheiros – “correrias”, catequese – para a instalação e manutenção do seringalismo naquela região. Tais métodos são nada mais que a efetivação do tratamento racializado a que peruanos e brasileiros reservavam aos indígenas.

⁸⁵ Teixeira, *Servidão humana na selva*, 2009, p. 21.

⁸⁶ Iglesias, *Os Kaxinawá de Felizardo*, 2010, p. 461.

O seringalismo, tal como venho entendendo no contexto em estudo, se instaura, como fenômeno histórico, a partir da ocupação sistemática por certos grupos humanos e organizações comerciais no território amazônico objetivando usar a extração do leite da seringueira, essencialmente, para fins econômico-mercantis. Concordando com Lima, nos “primeiros momentos da ocupação regional inventaram as estruturas e as relações sociais que articularam a economia da borracha”.⁸⁷ Tal ocupação se revertia em invasão e expropriação de territórios de sociedades ameríndias instaladas aonde existiam as seringueiras, combinada com o uso de outros tipos de violências físicas – extermínios – e culturais – exploração de conhecimentos e mão-de-obra. No mesmo movimento, o seringalismo alberga, como mão-de-obra “especializada” na extração “industrial” da seringa, migrantes nordestinos “arrebanhados” em seus lugares de origem sob a promessa de vida melhor. Serão esses nordestinos, transformados ou “amansados” à condição de seringueiros, os extratores da seringa, isto é, a mão-de-obra que sofrerá, em razão de dívidas contraídas pelo sistema de aviamento, um regime de escravidão. É assim que, com o passar do tempo, o seringalismo se forjará em um modelo de relação social, econômica e cultural baseado no extrativismo, comércio da borracha, concentração fundiária e exploração de seres humanos na Amazônia.

Para Mary Allegretti,

a manutenção do extrativismo e dos seringueiros nos seringais foi resultado de uma política governamental que privilegiou os interesses dos seringalistas permitindo que controlassem, também, em consequência, as estruturas locais de poder. O seringal era um mundo fechado em suas próprias tradições e raros foram os seringueiros que conseguiram construir um futuro diferente.⁸⁸

Allegretti dá ênfase a, pelo menos, três normas básicas e comuns necessárias à relação de exploração entre o barracão e a co-

⁸⁷ Lima, Reservas extrativistas, 1992, 170.

⁸⁸ Allegretti, A construção social de políticas ambientais, 2002, p. 143.

locação, as quais eram impostas unilateralmente pelos seringalistas: o seringueiro não podia deixar o seringal enquanto tivesse dívida; o seringueiro estava obrigado a adquirir bens de consumo somente no barracão, e as benfeitorias realizadas pelo seringueiro na colocação não seriam pagas pelo patrão se aquele saísse do seringal.⁸⁹ A partir da literatura a respeito, podemos apontar outras normas consideradas fundamentais ao aviamento: a obrigação do seringueiro de vender a seringa por ele extraída somente vender ao patrão; a obrigatoriedade do seringueiro pagar uma renda pelo uso das estradas de seringa; a proibição do seringueiro em manter atividade agrícola na colocação, devendo limitar-se à extração da seringa.

Retornando a Allegretti esta autora destaca que

se, por um lado, os regulamentos estipulavam tudo aquilo que um seringueiro devia fazer ou cumprir, por outro lado, revelavam o contrário, ou seja, os conflitos e disputas e, especialmente, a resistência dos seringueiros em se submeter aos seringalistas. Além disso, evidenciavam a tentativa dos seringalistas de exercer um poder absoluto sobre a vida dos seringueiros, na ausência de instituições públicas que pudessem mediar as relações entre eles.⁹⁰

Pudemos apreender que, para sobreviver, o seringalismo se nutria de normas que lhes assegurassem o seu monopólio aos acessos pelo seringueiro, tratado como “freguês”, à floresta e ao mercado, o controle sobre a sobrevivência alimentar desse “freguês” e a garantia de que ele seria um eterno devedor, o que se dava com a soma das duas modalidades de endividamentos, o prévio e o permanente – maneira eficaz de controlar/dominar/explorar o seringueiro e a sua produção.

Para Lima, o seringalismo “é uma perspectiva exclusiva da região acreana”. Raciocínio este que, em outras palavras, é acompanhado por Samuel Benchimol ao sugerir a existência de duas Amazônias, quase sem comunicação. A que, em determinado momento, “passou a

⁸⁹ Allegretti, A construção social de políticas ambientais, 2002, pp. 182-183.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 171.

existir e viver em função exclusiva da borracha” e a a dos currais do baixo Amazonas, dos oleiros e vaqueiros de Marajó, dos castanheiros de Tocantins, dos cacauzeiros de Cametá, dos guaranazeiros de Maués. Para ele, a Amazônia dos seringueiros do Acre, vivia “à custa da exploração mais que destrutiva, sem amor ao mato e ao rio. Sagrando ‘madeiras’, decapitando o caucho, arrasando a balata para acabar e voltar”.⁹¹

O que importa, nesta passagem de Benchimol, é apontar que esse autor via uma especificidade em torno da atividade social e econômica praticada na Amazônia. Ele via, de algum modo, o seringalismo como expressão própria da região acreana. Em sentido, Benchimol seleciona um dos aspectos do seringalismo que é o da destruição ambiental, de fato real e quase nunca observado pelos historiadores. O próprio Benchimol não aponta que naquela outra Amazônia tal destruição também seja uma realidade. Mas o que chama mais atenção neste pequeno e significativo trecho diz respeito exatamente ao que, no presente verbete, procuro imprimir mais relevo, essencial para a compreensão dos processos históricos de colonialidade nos quais a Amazônia se insere – e que o seringalismo acreano tanto revela – que é, sem descurar da natureza, a dimensão e estratégia de domínio e exploração dos seres sociais amazônicos.

Com a finalidade de melhor fundamentar a tese de que o seringalismo se constitui em um fenômeno exclusivamente acreano, Mário Lima lança mão e dialoga com a tipologia – adotada pelo antropólogo João Pacheco de Oliveira Filho, em seu artigo “O caboclo e o brabo” – fundada na existência de dois modelos básicos de seringal: o seringal caboclo e o seringal do apogeu, aos quais prefere dar o caráter de “modelo de organização das atividades produtivas”.⁹²

Para Oliveira Filho, o primeiro tipo ocorreu cronologicamente nos primórdios da ocupação econômica da região Amazônia,

⁹¹ Benchimol, *Amazônia: um pouco antes e além depois*, (1977) *apud* Porto-Gonçalves, 2003, p. 103.

⁹² Oliveira Filho, *O caboclo e o brabo*, 1979, p. 126.

especificamente no Amazonas e no Pará, apresentando alguns traços que diferem frontalmente do que ocorreu no período em que o extrativismo da seringa amazônica estava no seu apogeu no mercado mundial. Para o antropólogo, no modelo caboclo predominava a força de trabalho local, normalmente, indígena, que não era comum no modelo do apogeu, quando se importava mão-de-obra do Nordeste; no modelo caboclo coexistiam atividades agrícolas, criação de animais e extrativismo, enquanto que no modelo do apogeu a exclusividade era de monoextrativismo da seringa; no primeiro, não existia preocupação com a validade legal do apossamento da terra, o que não acontecia com o segundo em que a marcação da posse e a titulação eram fundamentais para o proprietário; e os esquemas de financiamento e comercialização eram diversos entre os modelos. Enquanto no caboclo quem o financiava eram pequenos comerciantes locais (o que instituiu uma espécie de aviamento tradicional), no do apogeu, o aviamento ganha contornos para além das fronteiras locais e o financiamento e a comercialização atravessam o Atlântico. No primeiro modelo, segundo Oliveira Filho, no a força de trabalho era familiar, enquanto que no segundo era formada pelo trabalhador isolado.⁹³

Na abordagem de Mário Lima, a tipologia de Oliveira Filho não pode ser adotada para toda a região amazônica, pois, “qualquer das formas assumidas por Oliveira Filho não se põe como forma universal, hegemônica sobre todo o espaço geográfico que se forma sob a economia do extrativismo”.⁹⁴ Para o economista, a região acreana não provou do modelo do seringal caboclo, enquanto aonde esse modelo era vigente – no Pará e no Amazonas – o modelo do apogeu se fez presente. Outra crítica que Lima faz à Oliveira Filho é que este desconsidera a dimensão externa à região, em sua análise sobre o extrativismo amazônico. Para Lima, há uma “manifesta negação de um processo global” na análise do antropólogo: a “consequência mais evidente, quando se assume o ponto de vista da re-inserção internacional, é uma melhor

⁹³ Oliveira Filho, *O caboclo e o brabo*, 1979, p. 126.

⁹⁴ Lima, *Tempos e temas do Acre* 1994, p. 107.

compreensão dos elementos referentes ao controle do capital, da terra e do trabalho que estão na base do processo de passagem para o seringal do apogeu”.⁹⁵ Em minha compreensão, Lima está chamando a atenção para a preponderância da atuação do sistema mundo moderno colonial nos ajustes e definição dos processos econômicos, sociais e culturais relacionados ao extrativismo na Amazônia. O que foi fundamental – senão definidor – do apogeu, mas não do caboclo, no período do seringal.

Lima usa o modelo de Oliveira Filho para dizer que a experiência do Acre se molda ao padrão do seringal do apogeu, estabelecido em outras regiões, mas que no Acre possibilita uma forma profundamente diversa da de qualquer outra, dando origem ao que justamente ele vai denominar de seringalismo, pois, é na região acreana que

O seringal assume contornos da forma exclusiva de organização da produção e do trabalho e, em torno de si, organiza e dá sentido à forma de vida social na região. As bases seringalistas condicionam, a partir de sua reprodução, a interposição de novas formas de controle social, à medida em que se desenvolvem e se desdobram as necessidades socialmente postas pela ampliação da massa populacional entre outros fatores. (...) É a partir da predominância das relações seringalistas nas condições de reposição da forma particular que a economia do extrativismo assume na região acreana, que se torna lícito falar em seringalismo.⁹⁶

Desse modo, torna-se fácil observar que a categoria em análise, como pensada conceitualmente por Mário José de Lima, não faz alusão ao elemento que julgo essencial como atributo inerente ao seringalismo: a racialização dos nordestinos, tornados seringueiros, e dos indígenas. É justamente o seu caráter racial que vai lhe tirar do cercado puramente economicista, próprio das análises correntes do fenômeno social em questão. E será justamente este aspecto de cunho

⁹⁵ Lima, *Tempos e temas do Acre* 1994, p. 111.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 118.

cultural pouco observado e em grande medida definidor que possibilitará compreender a colonialidade como um fato histórico contínuo na América Latina e Caribe desde 1492. Com efeito, o seringalismo, sem quaisquer dos elementos-chaves apontados e discutidos aqui, não poderia concentrar a força que de fato concentrou a fim de estabelecer e manter o regime de domínio, exploração e racialização na região, como efetivamente estabeleceu e manteve, em detrimento dos indígenas e seringueiros e que, na atualidade, se expressa como seringalidade.

REFERÊNCIAS

ALLEGRETTI, M. H. **A construção social de políticas ambientais** – Chico Mendes e o movimento dos seringueiros. Brasília: Tese de Doutorado. UNB, 2002.

AZEVEDO, T. **Relatório de governo (1906-1907)**. In: Tribunal de Justiça do Acre (TJAC). Acre: relatórios de governo – 1899 a 1905 (Os anos do conflito, v.2). Rio Branco (AC): Gráfica do Tribunal de Justiça do Acre, 2003.

BARROS, G. R. **Nos confins do extremo oeste: a presença do capitão Regos Barros no Alto Juruá (1912-1915)**. v.1. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1993.

BENCHIMOL, S. **Amazônia** – Formação social e cultural. 3. Ed., Manaus (AM): Editora Valer, 2009.

BENCHIMOL, S. **Amazônia**. A Guerra na Floresta. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1992.

BENCHIMOL, S. **Amazônia: um pouco antes e além depois**. Manaus (AM): Umberto Calderaro, 1977.

BENTES, R. **A apropriação ecológica de seringais na Amazônia e a advocacia das *rubber plantations***. Revista de História, n. 151, Universidade de São Paulo São Paulo, Brasil, 2004, pp. 115-150.

CASTRO, G. **O estado independente do Acre e J. Plácido de Castro**. Brasília: Senado Federal, 2005.

CASTRO, P. **Relatório de governo (1906-1907)**. In: Tribunal de Justiça do Acre (TJAC). Acre: relatórios de governo – 1899 a 1905 (Os anos do conflito, v.2). Rio Branco (AC): Gráfica do Tribunal de Justiça do Acre, 2003.

CAVALCANTI, F. C. S. **A política ambiental na Amazônia: um estudo sobre as reservas extrativistas**. Campinas: IE/ UNICAMP (tese), 2002.

CHAVES, M. P. S. R. **De ‘Cativo’ a ‘Liberto’** – O processo de constituição

sócio-histórica do seringueiro no Amazonas. Manaus (AM): Editora Valer, 2011.

COSTA SOBRINHO, P.V. **Capital e Trabalho na Amazônia Ocidental**: contribuição à história social e das lutas sindicais no Acre. São Paulo: Cortez; Rio Branco (AC): UFAC, 1992.

CUNHA, E. **À margem da história**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CUNHA, E. **Um paraíso perdido** (ensaios, estudos e pronunciamentos sobre a Amazônia). Rio de Janeiro: José Olympio; Fundação de Desenvolvimento de Recursos Humanos da Cultura e do Desporto do Governo do estado do Acre, 1986.

CUNHA, M. C. **Tastevin, Parrissier**. Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá. Rio de Janeiro: Museu do índio, 2009.

ESTEVES, B. M. G. **Do “manso” ao “guardião” da floresta**. Rio Branco (AC): Edufac, 2012.

IGLESIAS, M. M. P. **Os Kaxinawá de Felizardo**: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá. Brasília: Paralelo 15, 2010.

LIMA, M. J. **Capitalismo e extrativismo** – A formação da região acreana. Campinas (SP): Instituto de Economia da Universidade Estadual de Campinas (Tese de Doutorado), 1994.

LIMA, M. J. **Reservas extrativistas** – elementos para uma crítica. In: Revista São Paulo em Perspectiva, jan./jun. 1992, pp. 168-174.

LIMA, M. J. **Tempos e temas do Acre**. Rio Branco (AC): Editora Casa da Amazônia. 1994.

MAMED, L. **Amazônia Ocidental (1870-1970)**: o processo de incorporação do artesanato pela grande indústria na formação social do Acre. s/d. Disponível em <http://goo.gl/mH2jsA>. Acesso em 30/06/2014.

MARTINELLO, P. **A Batalha da Borracha na Segunda Guerra Mundial e suas consequências para o vale amazônico**. Universidade de São Paulo (Tese de Doutorado), 1985.

MARTINS, J. S. **Prefácio de servidão humana na selva** – O aviamento e o barracão nos seringais da Amazônia. Carlos Correa Teixeira. Manaus (AM): Editora Valer/Edua, 2009.

NEVES, L. J. O. **Volta ao começo**: demarcação emancipatória de terras indígenas no Brasil. Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra (Tese de Doutorado), 2012.

OLIVEIRA FILHO, J. P. **O caboclo e o brabo**: notas sobre duas modalidades de força de trabalho na expansão da fronteira amazônica do século XIX. In: SILVEIRA, E. (Org.). **Encontros com a civilização brasileira**. Rio de Janeiro:

Civilização Brasileira, 1979, pp. 101-140 (n. 11).

OLIVEIRA, J. S. **Seringalismo**: um novo modelo. Belém: Graficentro, gráfica e Editora Ltda., 1997.

PICCOLI, J. C. **Sociedades tribais e a expansão da economia da borracha**. PUC-São Paulo (Tese de Doutorado em Ciências Sociais), 1993.

PORTO-GONÇALVES, C.W. **Amazônia, Amazônias**. São Paulo: Contexto, 2001.

PORTO-GONÇALVES, C.W. **Geografando nos varadouros do mundo**: da territorialidade(seringal) à territorialidade seringueira(a reserva extrativista). Brasília: Ibama, 2003.

QUIJANO, A. **Os fantasmas da América Latina**. In NOVAES, Adauto (Org.). Oito visões da América Latina. São Paulo: Editora Senac, 2006.

RANZI, C. M. D. **Raízes do Acre**. Rio Branco (Ac): Edufac, 2008.

REIS, A. C. F. **O seringal e o seringueiro**. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, 1953.

RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização**. 10. Ed., São Paulo: Círculo do Livro, 1985.

ROCHA, A. C. **A reinvenção e representação do seringueiro na cidade de Rio Branco-Acre (1971-1996)**. Programa de Pós Graduação em História da PUC-São Paulo (Tese de Doutorado em História), 2006.

SANTOS, B. S. (Org.). **Semear outras soluções**: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SANTOS, B. S. e MENEZES, M. P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, R. **História econômica da Amazônia (1800/1920)**. São Paulo: T.A. Queiroz, 1980.

SOUZA, J. J. V. **Seringalidade: a colonialidade no Acre e os condenados da floresta**. Programa de Pós Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, (Tese de Doutorado), 2016.

SOUZA, M. **A expressão amazonense**: do colonialismo ao neocolonialismo. São Paulo: Alfa-Omega, 1977.

TEIXEIRA, C. C. **Seringueiros e colonos**: encontro de culturas e utopias de liberdade em Rondônia. Universidade de Campinas (Tese de Doutorado), 1996.

TEIXEIRA, C. C. **Servidão humana na selva** – O aviamento e o barracão nos seringais da Amazônia. Manaus: Editora Valer/Edua, 2009.

JOÃO JOSÉ VERAS DE SOUZA

Doutor em Ciências Humanas (UFSC, 2016)

Universidade Federal do Acre

Grupo de Pesquisa História e Cultura, Linguagem, Identidade e Memória

UNIDADE DE PRODUÇÃO RURAL

Unidade de Produção Rural, de um modo em geral, se refere aos diversos tipos e divisões territoriais do solo, com finalidade de produção, no espaço rural, expressando/denominando as divisões fundiárias existentes.

A realidade agrária brasileira nos traz como legado do período colonial, uma estrutura fundiária que se formou à base da grande propriedade rural, voltada para a produção comercial. Esta, anteriormente, voltada puramente para a exportação, atualmente, se caracteriza com a finalidade de atender também às demandas internas crescentes do setor industrial de transformação do produto agrícola e pecuário nacional.

Assim, uma unidade de produção rural pode aparecer, na realidade, sob diversas nomenclaturas e, por consequência, levando a múltiplos entendimentos sobre o espaço produzido. Na Amazônia esta complexidade ainda, torna-se maior dado às condições de formação da produção do espaço rural, no âmbito do uso da floresta como base econômica e social produtiva instituidora desta realidade. Nisto, formalmente a unidade de produção pode ser um sítio, uma chácara, uma fazenda, um seringal, uma colocação, uma colônia; pode ser grandes ou pequenas, produtivas ou com fins especulativos, mas, em última instância, todas se voltam para o uso da terra com finalidade produtiva. Há, porém uma nomenclatura técnica para esta classificação, o que veremos adiante.

Nestas unidades podem ser desenvolvidas atividades de cultivos, criação, extrativismo, em diversos setores e sob tecnologia que vai desde as mais rudimentares até a maquinização intensiva usada, em especial, nas atividades lavouras e pecuárias comerciais.¹ Para fins de entendimento, aqui se traça dois perfis de definições: primeiro tendo o marco legal das definições de propriedades/unidades rurais no Brasil, conforme órgão e legislação responsável; em segundo lugar os termos mais corriqueiros que define as unidades de produção rural, sobretudo, na realidade amazônica dentro da cotidianidade vivida.

Do ponto de vista técnico o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), para fins de seus trabalhos estatísticos define a unidade produtiva básica como o “estabelecimento agropecuário” (seja no espaço rural ou urbano), sendo todos os terrenos de área contínua que forma uma ou mais parcelas, subordinado a um único agente produtor, em qual se desenvolve uma exploração agropecuária. Os estabelecimentos agropecuários são definidos conforme a área total, a

propriedade da terra (individual, condomínio ou sociedade de pessoas, sociedade anônima, sociedade limitada); a condição legal da terra (própria, arrendada, parceiro, ocupada); o produtor (proprietário, arrendatário); a utilização da terra; o pessoal ocupado; a terra irrigada; a utilização de pessoal temporário; os efetivos da pecuária; a produção de origem animal; a receita; a despesa e os investimentos.²

No Sistema Nacional de Cadastro Rural (Lei 5.868/72), gerenciado pelo INCRA, considera-se como unidade produtiva básica o Imóvel Rural. Este é definido como “área contínua que seja ou possa ser destinada à exploração agrícola, pecuária, extrativa vegetal, florestal ou agro-industrial, independentemente de sua localização, na zona rural ou urbana do município, semelhante ao conceito utilizado pelo Estatuto da Terra – Lei 4.504/64”.³ Em tempos recentes também

¹ Pas Campo, Boas práticas agrícolas para produção de alimentos seguros no campo, 2005.

² Neumann e Diesel, O problema da não definição da unidade econômica básica na agricultura, s.d., p. 6.

³ *Idem*.

tem se recorrido ao conceito de Unidade de Produção Agrícola (UPA). Esse conceito é amplamente empregado em países europeus referindo-se a “um conjunto de meios de produção (terra, trabalho e capital) combinados entre si para assegurar uma produção vegetal e/ou animal, submetidos a uma gestão única, de uma ou mais pessoas”. Por este conceito a unidade de produção poderá ser de áreas contínuas ou não contínuas, sendo composta por um ou vários imóveis.⁴ Isto ocorre quando um proprietário adquire terras de outros, ou ainda quando há junções de proprietários na formação de uma empresa rural. É interessante que por este conceito, possibilita a compensação ambiental de uma propriedade desmatada, por outra adquirida, no mesmo bioma, desde que sua formação natural seja mantida.

No que se refere à **empresa rural** esta pode ser entendida como uma unidade organizativa que se conduz por atividades agropecuárias, com finalidade produtivas, podendo esta ser diferente de uma empresa para outra, mas sempre em busca de reprodução lucrativa, auto sustentação na atividade, ou ainda, para proporcionar ao proprietário, poder político e prestígios sociais. Prado Junior afirma que a grande unidade de exploração, como empresa mercantil que é, enfrenta

contingências conjunturais que sua atividade implica. E é tanto mais sensível a essas contingências comerciais, que lhe faltam flexibilidade e plasticidade suficientes para se adaptar a situações variantes. Concorre particularmente o seu acentuado caráter especulativo, isto é, o fato de contarem, sobretudo com estímulos imediatistas de grandes lucros a prazo muito curto. [...] É na medida em que a grande exploração rural se expande e prospera, ou pelo contrário se retrai e entra em decadência, que inversamente o setor secundário se restringe (no primeiro caso), e no outro se estende e ganha terreno. É que quando a grande exploração se fortalece e prospera,

⁴ Neumann e Diesel, O problema da não definição da unidade econômica básica na agricultura, s.d., p. 8.

ou em outras palavras, se torna rendoso [...] ela tende a se ampliar e absorver um máximo de extensão territorial e força de trabalho. Sobrarão tanto menos espaço e tempo disponíveis para os trabalhadores cuidarem de outras atividades. Inversamente, é na medida em que se deteriora o negócio que a grande exploração realiza, que ela se torna menos exigente e é obrigada a fazer maiores concessões àquelas atividades secundárias que se desenvolvem à sua sombra.⁵

No que refere à unidade de uso da terra para finalidade de suprimento familiar, de modo geral, conforme o inciso II, do art. 4º, do Estatuto da Terra (Lei 4.504/64), a **propriedade familiar** é definida como “imóvel rural que, direta e pessoalmente explorado pelo agricultor e sua família, lhes absorva toda a força de trabalho”, garantindo-lhes a autos-sustentação e ganhos socioeconômicos em áreas definidas conforme o tamanho mínimo definido para o tipo de exploração na região.⁶

Em relação ao **tamanho** da área, os imóveis rurais são classificados em diversas modalidades. Em geral são denominados como Latifúndio por exploração ou por dimensão e minifúndio. O **latifúndio** está relacionado às grandes propriedades, em que não há exploração ou que o uso feito está muito abaixo do seu potencial; estes podem ser por **extensão** – quando explorado ou não, mas que excede ao tamanho de seiscentas vezes o módulo rural regional; ou por **exploração** com qualquer tamanho desde que não esteja sendo usado para produzir conforme a finalidade produtiva de uso da terra regional. Os minifúndios são pequenas unidades de produção, cujo tamanho é inferior ao módulo rural ou fiscal regional, não permitindo a cumprir suficientemente com a função produtiva de alimentar a família que os cultivam.⁷ Neste sentido, usam-se também denominações como **Pequena Propriedade Rural** para designar aquele imóvel que está

⁵ Prado Junior, A revolução brasileira, a questão agrária brasileira, 1979, pp. 52-53.

⁶ INCRA, Perguntas e Respostas, s.d., p. 1.

⁷ Graziano da Silva, *Progresso técnico e relações de trabalho na agricultura*, 1981.

entre um e quatro módulos fiscais, sendo suficiente para a sustentação de uma família de produtor aí instalado. No caso da **Média Propriedade**, a expressão é utilizada para denominar aqueles imóveis que estão situados entre quatro e quinze módulos fiscais, podendo ser uma propriedade de familiar ou já empresa familiar que atuam no setor de produção orientada para o mercado como finalidade principal. A **Grande Propriedade**, por sua vez, refere-se aqueles imóveis cujo tamanho excede a quinze módulos fiscais, em geral formam empresas rurais de grande parte, ou mesmo usam a terra como reserva de valor e fins especulativos.

Nota-se que esta classificação, não pode ser simplesmente aritmética, dado que a unidade básica de medida é o **módulo**. Este como parâmetro conceitual apresenta grande variação conforme as regiões brasileiras e até dentro de um mesmo Estado da Federação. Esta variação é dada pela localização, densidade de povoamento, condições climáticas, edáficas, pedológicas, enfim todos os elementos que podem exercer influência sobre as condições de produção, geração de renda e sustentação em níveis satisfatórios para uma família.

Sob os auspícios do Instituto Brasileiro de Reforma Agrária (IBRA) – extinto em 1970 e incorporado, em conjunto com o Instituto Nacional de Desenvolvimento Agrário (INDA), ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), no ato de sua criação, em 9 de julho daquele ano –, em 1965 foi feito o primeiro cadastro fundiário no Brasil. Nele, classificou-se as propriedades de acordo como os artigos 41 e 46 do Estatuto da Terra em: empresa Rural, “latifúndio por exploração latifúndio por dimensão e minifúndio”. A definição fundamental de **módulo rural**, como conceito básico para fazer tal classificação surge daí. Assim, ficou definido que o **módulo rural**, teria o tamanho do imóvel rural “que, diretamente explorado por uma familiar de agricultor, possa-lhe absorver a força de trabalho familiar, garantindo-lhes a auto sustentação e os ganhos socioeconômicos; sendo, portanto, definido e fixado a área máxima conforme cada lugar e

ainda de acordo com o tipo de exploração a ser estabelecida. Nota-se por tudo isto que o módulo rural (Lei nº 4.504, de 30 de novembro de 1964) está relacionado conceitualmente às funções de uma unidade de produção familiar, demonstrando uma medida técnica em hectares, expressando a inter-relação entre as características físicas, naturais e de uso como basilar a auto sustentação familiar em condições dignas vida.⁸

A partir da classificação definida pela Lei 8.629, de 25 de fevereiro de 1993, passou-se a levar em conta o conceito de **módulo fiscal** (e não apenas a metragem) para estas definições, mas o que também varia de acordo com cada município. O **módulo fiscal** é uma unidade de medida dada em hectares, que reflete a área média dos módulos rurais encontradas dentro de um município. Este conceito é importantíssimo, pois através dele, tem-se a definição dos imóveis rurais quanto ao tamanho quando se definiu a pequena propriedade, média propriedade e grande propriedade. O Decreto número 84.685, de 6 de maio de 1980, caracterizou o **módulo fiscal**, sendo que para cada município seria expresso em hectares, e fixado pelo INCRA, através de Instrução Especial, levando-se em conta vários fatores como “o tipo de exploração predominante no Município” e a renda obtida nesta exploração.⁹

No âmbito a legalização das terras outra distinção é a vinculação ao órgão federal de gestão da área ocupada. As áreas legalizadas e colocadas sob a jurisdição de ações do INCRA seriam os assentamentos, ou melhor, projetos de assentamentos sob diversas modalidades (PA, PAD, PAF, PAR, PDS, etc.), estando sobre uma base políticas de tratamento das questões agrárias existentes; já aquelas que estão sob a jurisdição administrativa do ICMBio e IBAMA formam as Unidades de Conservação (UC), também em diversas modalidades (RESEX, PARNA, FLONA, etc.) classificando-se em Unidade de Uso Direto (aqueles que admitem a moradia de populações tradicionais que já habitavam o

⁸ INCRA, s.d., p. 1; Neumann, Diesel, s.d; Pas, 2005.

⁹ Pas, Boas práticas agrícolas para produção de alimentos seguros no campo, 2005; INCRA, Perguntas e Respostas, 2016.

lugar) ou Unidade de Uso Indireto (aqueles que não admitem a permanência de moradores, sendo destinada apenas ao uso de visitação e/ou estudos científico) conforme assim reconhecido.

No tocante à finalidade do empreendimento, este poderá ser visto como uma **unidade (empresa) rural mercantil** (espaço capitalista – empresarial) ou e **unidade (empresa) rural de familiar** (espaço não capitalista – unidade camponesa). No caso da “empresa” rural mercantil, refere-se às unidades produtivas voltadas a produção de lavouras ou pecuária comercial, formando propriamente o território do agronegócio. A “empresa” rural familiar se refere à unidade de produção familiar, *lócus* voltado primeiro a auto-sustentação familiar camponesa, embora se produza excedente para o mercado; sendo, portanto, também lugar de produção de mercadoria, mas em primeiro plano está a auto-sustentação familiar. José de Souza Martins apresenta uma distinção muito útil para compreender essa relação: a **terra de negócio & terra de trabalho**. A **terra de negócio** se refere ao uso do espaço agrário para finalidade de comercial, na qual a própria terra, em si, está ressignificada como um bem mercantil (terra-mercadoria). A **terra de trabalho** se refere ao uso do espaço para o sustento familiar. Esta é o território de vida camponesa, no qual o sentido da economia moral sobrepõe àquele da economia de mercado. Isso não significa estar fora da realidade (capitalista) de seu entorno, mas, uma experiência de produção e de vida dentro de outra lógica que não a simples mercantilização de tudo o que comanda a produção mercantil. Nesses espaços produzidos o que está em primeiro plano é a auto-sustentação familiar; o espaço tem valor de uso, se inscrevendo na dimensão contraditória da reprodução ampliada do capital, como uma forma não capitalista de produção. Quando o camponês vende ou é expropriado de seus territórios, a terra muda sua condição deixa de ser terra de trabalho, para ser terra de negócio (que seria o princípio da territorialização da terra de negócio [capital] sobre a terra de trabalho). Quando através de ações de pressão social trabalhadores

camponeses (movimento sociais e luta pela terra) conquistam a terra ou ocorre um assentamento, tem se a situação inversa, ou seja, a terra de negócio perde espaço para a terra de trabalho, ocorrendo a territorialização da terra de trabalho (que também é o princípio da territorialização da terra de trabalho [territorialidade camponesa] sobre a terra de negócio).¹⁰

Todas essas denominações de ordem técnica econômica o social, em cada lugar, se desdobram em termos específicos com base nas formas das expressões regionais. No âmbito do espaço amazônico, tais denominações recebem termos populares que se inscrevem no processo de formação territorial regional/local. Considerando esses aspectos, para dar maior sentido à formação desses termos e situá-los social e economicamente como espaço produzido na Amazônia, vamos aqui dividi-los em dois grupos, conforme o uso do solo construído e historicamente admitido.

Primeiro as “unidades de produção Rural situadas no Campo”, aqui compreendendo o campo como paisagem rural transformada, artificializada, na qual são desenvolvidas atividades de agricultura e agropecuária. Dentre as unidades desse primeiro grupo, destacamos: as **chácaras**, em geral são unidades de pequena produção quase sempre abaixo de um módulo fiscal, voltadas para a atividades de moradia, lazer, pequena criação e cultivo. Seus sujeitos sociais são os chacareiros que podem tirar aí parte do sustento, mas também manter a área apenas para lazer familiar; os **Sítios, lotes ou glebas (termo mais usados no Centro Sul brasileiro)** são áreas pequenas ou médias que, independente de sua extensão, tamanho voltam-se à pequena produção agrícola e criação de animais para o auto-sustento e, inclusive, para venda de gêneros de primeira necessidade. Em geral, é o mesmo que “**colonhas**” ou “**colônias**”, que são termos mais usados na Amazônia Sul Ocidental. No âmbito de sua relação com os termos técnicos, são essas as unidades de produção familiar que territorializam

¹⁰ Martins, Expropriação e violência, 1991.

as áreas de assentamentos. Os sujeitos sociais desses espaços são os “colonheiros”, colonos, sitiantes. Na realidade, trata-se de uma diversidade social camponesa que, nesses espaços de assentamento, tem consumado seus territórios de vida e de trabalho.

Como parte desse primeiro grupo, temos ainda as **fazendas**, que são unidades de produção comerciais de médio e grande porte, voltadas em especial para a produção da pecuária bovina e, em menor escala, à lavoura comercial. Os seus sujeitos sociais são os fazendeiros, grandes e médios proprietários – os patrões e, em geral, atuam com a mão de obra familiar, mas principalmente contratando empregados – os peões de fazenda. Em algumas circunstâncias estas unidades de produção recorrem a outras relações de trabalho como rendeiros, meeiros, parceiros e até algumas formas coercitivas de impor-se aos trabalhadores.

No segundo grupo situam-se as “**Unidades de produção Rural da Floresta**” tratando-se daquelas situadas no âmbito do espaço dominado pela formação nativa amazônica. Estas unidades estão nas raízes históricas da formação regional, sobretudo, acreana, dado que surgem no contexto da implantação da economia da borracha, ainda nos finais do século XIX. Por serem espaços que quase não artificializam a formação natural, sua base produtiva esteve vinculada a atividade extrativa, sobretudo da borracha da seringueira (*hevea brasiliensis*) e da castanha do Brasil (*Bertholettia excelsa*). São os **seringais** e as **colocações**, cujos sujeitos sociais fundamentais são os seringueiros e seringalistas.

O seringal foi uma grande unidade de produção. Seu tamanho variava muito conforme a maior ou menor densidade das seringueiras (*hevea brasiliensis*), e a quantidade de trabalhadores disponíveis, sendo que dentro do padrão extrativista, no ápice da economia extrativa eram grandes propriedades produtivas, embora fosse sim latifúndios por extensão. Este se colocava como território do capitalista, personificado no “patrão” – o seringalista, cuja sede era o barracão – lugar,

no âmbito do latifúndio, em que ficava a sede da empresa extrativista. Com a queda da economia da borracha nas décadas iniciais do século XX, estas unidades rurais entraram em decadência e ficam semi desativadas em suas estruturas empresariais, concretizando como latifúndios, embora mantivessem ocupados pelos trabalhadores que permaneceram na floresta. De modo geral, é possível afirmar que os seringais (em si) eram a unidade do capital e da circulação local de mercadorias, ao passo que a produção realmente estava nas “colocações”, locais de vida dos seringueiros.

As **colocações** são unidades produtivas situadas no âmbito da floresta e que estiveram submetidas à estrutura de funcionamento do seringal. Uma **colocação** se insere nesta estrutura como o local real da produção de tudo que se coletava na floresta; era o local de moradia do seringueiro, sujeitos que trabalhavam e realmente produziam toda a riqueza que circulava neste circuito da economia extrativa da borracha. Com a decadência dos seringais (economia empresarial da borracha), como antes referido, as colocações tenderam a se firmar como unidade de produção e vivência familiar no âmbito da floresta. Isto, sendo que na medida em que a economia extrativista empresarial do seringal se retira, com mais intensidade se firma as **colocações** como *lócus* de territorialidade camponesa florestal. Assim, cada vez mais esta unidade é concebida enquanto espaço físico, no qual sua territorialidade se materializava como concretização definitiva da espacialidade da reprodução familiar e, como *lócus* de ser e viver como um campesinato que, ao longo das últimas décadas vividas, venceu processos opressivos e forjou um modo de vida a partir da floresta como faces de uma “campesinato florestal”.

No âmbito das lutas e resistências dos seringueiros, protagonizadas pelo Movimento Sindical dos Trabalhadores Rurais a partir de meados da década de 1970, o Estado Brasileiro foi forçado a legalizar unidades territoriais que reconhecessem essa forma de viver, com suas culturas historicamente incrustadas na floresta. Nisso a grande

luta foi pela criação das Reservas extrativistas em defesa dos modos de vida de seringueiros em seus territórios já constituídos. Contudo, somente após 1990, deu-se início a criação das Reserva Extrativista. As inesperadas e intensas repercussões internacionais do assassinato de Chico Mendes, presidente do STR de Xapurí, em 22 de dezembro de 1988, concorreram de forma significativa para a criação das Reservas Extrativistas.

Assim, essa e outras modalidades de regularização fundiária de terras florestais ficaram sob a jurisdição de instituições governamentais vinculadas ao Ministério do Meio Ambiente. Ou seja, todas as questões daí geradas passaram a ser vista como um problema ecológico e ambiental, diminuindo o impacto social dessas situações quando vistas no âmbito das questões agrárias nas quais foram geradas. Por isso, as Reservas Extrativistas e as outras modalidades dessa natureza, juridicamente, passaram a ser consideradas como Unidades de Conservação (UC), sendo que antigos seringais poderiam ser transformados em uma destas modalidades: Reservas extrativistas (RESEX), Floresta Públicas Nacionais (FLONA), Floresta Públicas Estaduais (FEA), Parques Nacionais (PARNAS), Reservas Biológicas (REBIO), entre outras que ficaram na esfera da gestão do ICMBio; as Terras Indígenas (TI) no âmbito da jurisdição da FUNAI; e, ainda na esfera de ação política conservacionista do INCRA, assentamentos como: PAE, PAF, PDS. O curioso é que nessas modalidades de uso direto da terra, as antigas colocações tornaram-se bases territoriais submersas a essa nova estrutura da legislação ambientalista, o que, no geral, passou a inviabilizar sua histórica constituição de mais de um século e meio, enquanto território de vivências humanas na floresta, com baixo impacto sobre a natureza florestal amazônica.

REFERÊNCIAS

GRAZIANO DA SILVA, J. **Progresso técnico e relações de trabalho na agricultura**. São Paulo: Editora HUCITEC, 1981.

INCRA. **Perguntas e Respostas**. <https://goo.gl/Z3H2hF>. Acesso em 30/08/2016.

MARTINS, J. S. **Os camponeses e a política no Brasil**: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político. 2. ed., Petrópolis:Vozes, 1983.

MARTINS, J. S. **Expropriação e violência**: a questão política no campo. 3. ed., São Paulo: HUCITEC, 1991.

NEUMANN, P. S.; DIESEL, V. **O problema da não definição da unidade econômica básica na agricultura**. Grupo de Pesquisa I I: Desenvolvimento Territorial e Ruralidade. Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria (RS).

PAS C. **Boas práticas agrícolas para produção de alimentos seguros no campo**: organização da unidade de produção. – Brasília, DF: EMBRAPA Transferência de Tecnologia, 2005.

PAULA, E. A. Seringueiros e sindicatos: um povo da floresta em busca da liberdade. Rio de Janeiro: UFRRJ/CPDA, 1991 (Dissertação de Mestrado).

PRADO JUNIOR, C. **A questão agrária**. São Paulo: Brasiliense, 1979.

SILVA, S. S. da. **Resistência camponesa e desenvolvimento agrário na Amazônia acreana**. Presidente Prudente (SP): UNESP, 2005 (Tese de Doutorado em Geografia).

SILVIO SIMIONE DA SILVA

Doutor em Geografia (UNESP, 2005)

Professor da Universidade Federal do Acre

Centro de Filosofia e Ciências Humanas

ELDER ANDRADE DE PAULA

Doutor em Ciências Sociais (UFRRJ, 2003)

Professor da Universidade Federal do Acre

Centro de Filosofia e Ciências Humanas

WILLIAM CHANDLESS

Nascido em 07 de novembro de 1829, em Londres, Inglaterra, William Chandless¹ era o mais novo dos herdeiros de uma família de quatro filhos: três homens e uma mulher. Herdou, de seu avô

¹ Este verbete foi produzido a partir do primeiro capítulo da Dissertação de Mestrado “Viagens do “homem que virou rio”: narrativas, traduções e percursos de William Chandless, pelas Amazônia, no século XIX”, defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e Identidade, Universidade Federal do Acre, em 2011, sob a orientação do Professor Dr. Gerson Rodrigues de Albuquerque.

paterno, juntamente com seus irmãos e irmã, bens e fortuna que lhe garantiram uma vida abastada e o conseqüente financiamento de suas expedições pelo continente americano. Estes e outros aspectos da trajetória desse viajante podem ser encontrados em seu obituário, escrito por George Earl Church e publicado no *The Geographical Journal*.² Além do obituário, o artigo de Edwina Jo Snow, intitulado “William Chandless: British Overlander, Mormon Observer, Amazon Explorer”,³ publicado na Revista *Utah Historical Quarterly: roads less traveled*, é uma importante fonte de informações sobre vida pessoal de Chandless, tendo em vista o contato direto da autora com o sobrinho neto do viajante. A respeito de detalhes sobre sua origem e formação, cremos não haver outra fonte de pesquisa, exceto o contato direto com seus descendentes que, segundo informações fornecidas pela *Royal Geographical Society (RGS)*, mantêm seus manuscritos, bem como os instrumentos científicos utilizados em suas viagens.

Chandless residiu na cidade de Manaus, entre os anos de 1861 e 1868. Segundo Snow, há uma “lenda da família Chandless” sobre a motivação para que o viajante inglês se aventurasse pelo continente americano, por lugares muito pouco conhecidos na Inglaterra. A lenda conta que Chandless nunca se casou e tornou-se um explorador porque “se apaixonou por uma moça com quem não poderia casar – sendo ela católica e já casada”.⁴ Assim sendo, restou ao Mestre em Artes dedicar-se às suas viagens e cumprir o papel que cabe aos viajantes: apresentar a seus leitores as “realidades” que presenciou, vivenciou ou ouviu, acompanhadas das “análises” e traduções que fez sobre essas mesmas “realidades”.

Suas viagens pela América compreenderam os anos de 1855 a 1868, treze anos, portanto, o que incluiu alguns retornos pontuais à Inglaterra. Quando fixou residência no Brasil, em 1861, mais

² Church, Obituary: William Chandless, 1896, pp. 77-79.

³ Snow, William Chandless: British Overlander, Mormon Observer, Amazon Explorer, 1986, pp. 116-136.

⁴ *Ibidem*, pp. 133-134.

especificamente em Manaus, à época cidade localizada na província do Amazonas, Chandless tinha 32 anos. O viajante viveria ainda pouco mais que o dobro dessa idade, quando em 05 de maio de 1896, em Londres, sua “cidade natal”, faleceu em decorrência de uma inflamação nos pulmões,⁵ aos 67 anos.

Chandless “era de classe alta, rico e bem educado, com uma inclinação para a escrita”,⁶ diz Snow, comparando-o com outros viajantes ingleses, do século XIX, que cruzaram o oceano Atlântico em direção ao “Novo Mundo”. Tornou-se, em 1852, Bacharel em Artes pelo *Trinity College* da Universidade de Cambridge,⁷ atingindo o quinto melhor lugar entre os alunos de sua turma. Oriundo da *Shrewsbury School*, Chandless foi admitido no *Trinity College* como um *pensioner*, um equivalente para aluno pagante, em 05 de julho de 1848. Através da mesma universidade, em 1855, recebeu o título honorífico de Mestre em Artes. Interessava-se sobremaneira pelos estudos do grego e do latim e possuía facilidades com a escrita. Assim como seu pai, Thomas Chandless, detentor do título de *Queen’s Counsel*, o mais alto posto para um advogado, começou a se profissionalizar em direito após sua graduação e, assim o fez durante dois anos. No entanto, nunca chegou a atuar como advogado, pois, no dizer de Snow, “afastou-se do caminho da família e fez o seu próprio caminho, como um viajante e explorador”.⁸

Durante a segunda metade do século XIX, Chandless percorreu e estudou diferentes rios que cortam a região que hoje se configura como o Estado do Acre. Provavelmente, por esse feito mereceu como homenagem ter seu nome celebrado em um rio, o Rio Chandless (antes denominado Araçá, último afluente do Rio Purus) e, mais recentemente, no Parque Estadual Chandless, o segundo maior parque

⁵ Church, Church, Obituary: William Chandless, 1896, p. 79.

⁶ Ibidem, p. 118.

⁷ Reflexões produzidas a partir de dados obtidos junto a Jonathan Smith, Arquivista e Catalogador de Manuscritos Modernos da Trinity College Library.

⁸ Snow, William Chandless: British Overlander, Mormon Observer, Amazon Explorer, 1986, p. 118.

natural da Região Norte,⁹ além de uma escola municipal criada no ano de 2002 e localizada dentro no referido parque.¹⁰

No entanto, após 150 anos de sua vinda ao Brasil e à “Amazônia acreana” o viajante ainda não obteve um estudo mais aprofundado sobre sua trajetória de vida, de seus escritos sobre a Amazônia, tampouco uma reflexão crítica de suas abordagens. As referências ao seu legado, no que se referem aos registros da historiografia amazônica, incluem exaltações incondicionais, descrições ou notas de rodapé pouco reflexivas. Suas informações serviram a historiadores, geógrafos, antropólogos, linguistas e a tantos outros pesquisadores, como fonte de dados objetivos acerca de aspectos fluviais, econômicos, linguísticos ou arqueológicos das regiões por ele “exploradas”.¹¹

A variada contribuição científica de Chandless será de fato, não somente reconhecida pela historiografia da Amazônia brasileira, mas propagada em ampla escala a partir das leituras elaboradas pelo engenheiro Euclides da Cunha que, no ano de 1904, recebe a missão de percorrer o mesmo trajeto exploratório de Chandless no Rio Purus, como Chefe da Comissão Mista Brasileiro-Peruana de Reconhecimento do Alto Purus.

Assim, ao escrever sobre das viagens de Chandless, pelos rios da “Amazônia” brasileira, é inevitável escrever sobre de Euclides da Cunha, que recorreu ao viajante inglês para conhecer o Rio Purus. Por sua vez, inúmeros historiadores, sociólogos, literatos e antropólogos amazônicos recorreram a Euclides da Cunha para conhecer Chandless. No entanto, é possível dizer que, tanto o Rio Purus quanto Chandless, são, ao mesmo tempo, conhecidos e desconhecidos nas muitas leituras feitas sobre eles.

⁹ Criado pelo decreto 10.670, de 02 de setembro de 2004, o parque possui uma área de 695.303 hectares, cerca de 4% da área do Estado do Acre. A área abrange parte de três municípios: Santa Rosa do Purus, Manoel Urbano e Sena Madureira.

¹⁰ Brasileiro, Chandless: gigante pela própria natureza, p. 42.

¹¹ Dentre os autores que estudaram as expedições de Chandless, ver: Ricardo, O Tratado de Petrópolis, 1954; Tocantins, Formação Histórica do Acre, 2001; Ferreira Reis, História do Amazonas, 1989.

Euclides da Cunha dedicou-se à leitura do relato intitulado *Ascent of the River Purús* e passa a reconhecer a notabilidade “científica” contida nele, mesmo quando encontra as inverossimilhanças presentes nas cartas geográficas de Chandless. A respeito dessas questões, o autor de *Os Sertões* atribui as divergências ou “erros inevitáveis” entre as suas leituras e a do naturalista inglês às erosões nas margens do rio ou à “intensa degradação das partes côncavas onde se aprumam os barrancos coincidindo com os aterros das partes convexas onde se dilatam as praias”.¹²

Os muitos contrastes nos aspectos geográficos ou cartográficos entre os apontamentos de Euclides da Cunha e os de William Chandless, sobre o leito do rio Purus, em muito se devem, como assinalou o próprio Euclides da Cunha, às mudanças naturais ocorridas nas margens do referido rio, ao longo dos 40 anos que separaram as duas expedições. Vale ressaltar, ainda que Euclides da Cunha era engenheiro de formação e Chandless um Mestre em Artes; ou, o que considero mais importante, que Euclides da Cunha vinha em missão oficial numa comissão de demarcação/reconhecimento de fronteiras, enquanto Chandless viajava por “interesse científico”, em seu amplo aspecto.

Não obstante a tais especificidades das áreas do conhecimento de ambos os viajantes, Euclides não deixa de exaltar e, por vezes, justificar os feitos de Chandless:

Difícilmente se encontra um outro tão pertinaz, tão consciencioso, tão lúcido e tão modesto. A sua viagem penosíssima, de oito meses que teve como únicos auxiliares os índios bolivianos e os ipurinãs, que lhe impeliam a canoa, é talvez a mais tranqüila das grandes expedições geográficas. (...) É assombroso e interessante apenas pelos grandes resultados que teve, desdobrados com raro rigorismo das mais simples leituras barométricas às mais sérias determinações de coordenadas.¹³

¹² Cunha, *Um paraíso perdido*, 1986, p. 122.

¹³ *Ibidem*, p. 146.

Ao desvendar a falha do viajante inglês em seu objetivo de descobrir a comunicação entre as bacias dos rios Madre de Dios, Ucaiale e Purus, “em virtude de um ligeiro desvio em sua rota”, Euclides da Cunha conclui que isso não invalida ou diminui “os esforços do notável explorador, traído nos seus últimos passos por uma circunstância de todo fortuita”.¹⁴

Não há receio em afirmar que a re-leitura dos textos de Chandless, feita por Euclides da Cunha, semeou no âmbito de diversos estudos e, em especial, da historiografia amazônica, o valor das reflexões produzidas e dados coletados ao longo dos percursos do viajante inglês, bem como seu local de destaque entre os “exploradores pioneiros” sobre locais “desconhecidos” dessa “região”.

As sínteses elaboradas por Euclides da Cunha, sobre aspectos relativos não somente à figura de William Chandless, mas também a respeito de suas “descobertas”, serão reproduzidas, posteriormente, em documentos e revistas do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e em diversos outros textos sobre as Amazônias acreanas dos séculos XIX e XX. Seguindo a esteira de Euclides da Cunha, encontramos em vários textos de historiadores que escreveram sobre a “História da Amazônia”, menções a Chandless e suas “descobertas” astronômicas, hidrográficas, linguísticas, cartográficas, entre outras.

O próprio fato de se atribuir à Chandless a qualidade de “geógrafo” ou “engenheiro” decorre de uma analogia feita a partir da informação de que seus relatos foram publicados através da *Royal Geographical Society* – RGS, chegando ao ponto do próprio Euclides da Cunha afirmar que a RGS comissionou o viajante com o objetivo de resolver a “questão do *Madre de Dios*”:

Diante de juízos tão contrapostos, compreende-se que a Royal Geographical Society, de Londres, comissionasse, em 1864, um de seus membros, William Chandless, para resolver o contravertido assunto, ou, como se usou dizer

¹⁴ Cunha, Um paraíso perdido, 1986, p.148.

por muito tempo – o problema do Madre de Dios e do Purus.¹⁵

Porém, durante a análise das fontes desta pesquisa, fica evidente que Chandless percorreu o Rio Purus no período compreendido entre os meses de junho de 1864 a fevereiro de 1865 e que, embora a primeira publicação de sua autoria, na Revista da RGS, datasse de 1862 (*Notes on the Rivers Arinos, Juruena, and Tapajós*), sua vinculação àquela sociedade de pesquisa data de 1866, ano em que publicou, além do relato sobre o Rio Purus, o relato sobre o Rio Acre (Aquiry). Desse modo, pelo caráter da própria RGS, parece improvável que a mesma tenha financiado alguém que não constava como membro dessa instituição – um não-sócio –, com a missão de resolver qualquer questão obscura acerca de rios da “Amazônia”.

Apreendemos a possibilidade do não financiamento das viagens de Chandless, ao acompanharmos os registros das discussões feitas após as leituras de relatos de diferentes viajantes – entre eles *An Exploration of the River Aquiry: an Affluent of the Purus*, de Chandless – durante a sétima reunião da RGS, ocorrida em 25 de fevereiro de 1867. O registro é um relato em terceira pessoa, do qual destacamos um trecho da fala reportada do Presidente da Sociedade, à época, Sir Roderick I. Murchison:

ele viajou pela América do Sul a partir do Paraguai até o Rio Tapajós, no Amazonas. Em seguida, o Sr. Chandless dedicou cerca de dois anos para a exploração que rendeu-lhe a mais alta distinção da Sociedade, qual seja, a do rio Purus, afluente do Amazonas, subindo o rio por mais de 1.800 milhas. Ao mesmo tempo, previu várias sinuosidades nas curvas do rio por meio de observações precisas. O Sr. Chandless fez este trabalho inteiramente por meios próprios. O presidente [da RGS] acreditava que não era exagero dizer que na Sociedade nunca houve alguém que, através de empenho próprio, tivesse con-

¹⁵ Cunha, *Um paraíso perdido*, 1986, p. 143.

quistado tanto como o Sr. Chandless.¹⁶

“A mais alta distinção da Sociedade”, conferida ao viajante inglês, era a *Gold Medal*, também conhecida como *Victoria Medal ou Patron’s Medal*, obtida justamente por seu mérito científico, após a publicação do relato sobre o Rio Purus, no ano de 1866. Possivelmente, o fato de ter realizado suas expedições sem outras fontes de recursos que não as suas próprias, deve ter colaborado para que merecesse tamanha distinção entre os membros da RGS:

Chandless foi um cavalheiro inglês, que por sua própria conta e risco conseguiu aquilo que os Reis de Espanha e das Índias e os colonos da América do Sul foram incapazes de fazer. Ele subiu o mais longo e interessante rio cerca de 1900 milhas acima de sua confluência com o Amazonas. Sem aludir aos detalhes científicos divulgados em seu valioso trabalho, diriam que foi uma façanha digna da aprovação da Sociedade Geográfica.¹⁷

Desvendar comunicações entre rios ou resolver a “questão do Madre de Dios”, no dizer de Euclides da Cunha, por certo, estava presente entre os objetivos de Chandless, ao percorrer o Rio Purus, entre os anos 1864-65. Afinal, a necessidade, principalmente, econômica de interligação e navegabilidade pelos rios da região não emanava apenas do governo brasileiro. A Inglaterra vislumbrava, no mesmo período, o potencial econômico da região amazônica, assim como vislumbrava a abertura dos sete mares aos seus empreendimentos expansionistas:

Depois da África e da Austrália, a América do Sul parece oferecer o melhor campo para geógrafos ambiciosos. Neste continente, o imenso rio Amazonas oferece um meio de comunicação com os limites extremos do interior e um meio de comunicação que, provavelmente, em breve será aberto a todo o mundo. O privilégio exclusivo concedido a uma Companhia Brasileira de Navegação está prestes a ser retirado. Este grande rio não poderia,

¹⁶ Proceedings of the Royal Geographical Society of London, 1867, p. 106.

¹⁷ Proceedings of the Royal Geographical Society of London, 1866, p. 105.

naturalmente, penetrar em todas as partes do interior, mas tem se esperado que os seus afluentes possam suprir as necessidades do canal principal. Com o objetivo de tornar este meio de transporte disponível para as pessoas oriundas do leste dos Andes, o Sr. W. Chandless (M.A) tentou explorar o Rio Purus, um afluente do Amazonas, que tem confundido comerciantes nativos. Ele foi inteiramente bem sucedido na detecção do fluxo do rio desde sua foz até sua nascente e descobriu que não havia, como esperava provar, conexão com o rio peruano Madre de Dios (...). Após a leitura do documento que descreve as descobertas do Senhor Chandless, manifestou-se o Senhor Bates dizendo que um rio tão tortuoso cuja boca estava a uma distância de 1.100 milhas do Atlântico, com uma população tão pequena em seus bancos, nunca serviria para o comércio.¹⁸

Em que pesem as ponderações de Henry Bates sobre a “não serventia comercial” do Rio Purus, a pressão interna e externa ao Brasil pela abertura dos Portos do Rio Amazonas, “à navegação de navios mercantes de todas as nações”, veio lograr êxito através de um decreto imperial, em dezembro de 1866,¹⁹ incluindo também os portos dos Rios Tocantins, Tapajós, Madeira, Negro e São Francisco.

Nesse mesmo ano, o detentor do “privilégio exclusivo” de navegação do Rio Amazonas, Irineu Evangelista de Souza, o Barão de Mauá, manifestava-se em reunião ordinária da RGS, realizada no dia 26 de fevereiro, pelo reconhecimento das descobertas do inglês William Chandless e pela abertura dos portos à navegação estrangeira:

O Barão de Mauá, na condição de um brasileiro que possui grande interesse na prosperidade e bem estar de seu país, demonstrou-se profundamente grato pelos serviços

¹⁸ The Quarterly Journal of Science, 1866, p. 276.

¹⁹ Decreto Imperial, nº 3749, de 7 de dezembro de 1866, que abre a navegação no rio Amazonas e em seus principais afluentes aos navios mercantes de todas as bandeiras. Cf. Coleção das leis do Império do Brasil, de 1866, Tomo XXVI, Parte I. Rio de Janeiro, Typographia Nacional, Rua da Guarda Velha, 1866.

que o Sr. Chandless prestou à ciência e pela luz por ele lançada à navegação deste importante afluente do Amazonas. Este fato evidenciou que os portos do Rio Amazonas podem em breve ser abertos a todas as nações do mundo.²⁰

Nesse mesmo período, sob administração de Dom Pedro II, havia no Brasil uma preocupação com a “imagem externa do país”:

O Brasil, que já era conhecido como lugar privilegiado para a visita de viajantes naturalistas, passa a pedagogicamente apresentar-se como ‘novo’. Não mais a “mata e a selvageria” deveriam ser a carta de apresentação da nação, mas uma imagem moderna, industriosa, civilizada e científica.²¹

O imperador Dom Pedro II, membro honorário de várias instituições de pesquisa na Europa, o que incluiu a *Royal Geographical Society*, de Londres, tinha no Barão de Mauá o seu representante para as relações exteriores, ou seja, Mauá era o incumbido de “apresentar” ao mundo essa “nova imagem” do Brasil. Suas palavras, certamente levaram o escritor do obituário de Chandless, George Earl Church, a afirmar:

É provável que as explorações do Sr. Chandless nos Rios Tapajós e Purus e a conseqüente atenção destinada a eles por parte da Sociedade, muito influenciaram a emissão do decreto do Governo Brasileiro (7 de dezembro de 1866) abrindo grande parte do Rio Amazonas à todas as nações.²²

Na Europa ocidental vivia-se uma espécie de apogeu de uma era em que, no dizer do historiador britânico Eric Hobsbawm, “a criação de uma economia global única”, atingia rápida e “progressivamente as mais remotas paragens do mundo”, com a “civilização” se espraiando para lugares “ermos” para – em meio a “selvagens”, “bár-

²⁰ Proceedings of The Royal Geographical Society of London, 1866, p. 106.

²¹ Schwarcz, O espetáculo das raças, 1993, pp. 31-32.

²² Church, Obituary: William Chandless, 1896, p. 79.

baros” e “sertões” – explorar sociedades e natureza, extraindo matérias-primas “exóticas”, a seiva da qual o “desenvolvimento tecnológico agora dependia”: borracha, petróleo, estanho, cobre, metais preciosos, frutas e outros alimentos do mundo não-europeu.²³

No entanto, mesmo que os interesses nacionais e internacionais – e essa é também a perspectiva euclidiana – apontassem como a principal motivação da expedição de Chandless ao Purus, a necessidade de desvendar uma comunicação entre esse rio, o Madre-de-Dios e o Ucayali, e conseqüentemente, uma ampliação das expectativas comerciais na região, a “exploração científica” da região, em seu amplo sentido, configura-se como seu principal objetivo, não somente em relação à ida ao Purus, mas em todas as suas viagens fluviais.

Sua formação humanística dá conta de que o olhar do viajante voltou-se para questões que vão além da hidrografia como, por exemplo, os modos de viver ou as práticas culturais “locais”. Suas observações a respeito dos habitantes das margens dos rios, seus “costumes” e “aparência” são de ordem etnológica; sua preocupação, ao coletar vocábulos de línguas indígenas dos Paummary, Hypurina, Manetenery, Canawary, corresponde a uma ordem de interesse linguístico. Esses e outros relevantes aspectos fizeram com que seus relatos sobre os rios da “Amazônia”, embora relativamente curtos, tornassem-se importantes fontes de pesquisa para diferentes áreas do conhecimento.

Questões referentes às motivações das viagens de Chandless, sua relação com a RGS, o período de tempo em que permaneceu no Brasil, sua família, formação acadêmica, condições econômicas, entre outras não foram, ainda, muito bem esclarecidas. A isso, soma-se o fato de que seus relatórios sobre os rios amazônicos nunca foram disponibilizados de maneira ampla aos pesquisadores brasileiros. As únicas traduções para a língua portuguesa que existem, até hoje, são as publicadas nos relatórios do Ministério da Agricultura do Império do Brasil: “Notas sobre os rios Arinos, Juruena, e Tapajós”, (1862); “Apontamentos sobre o rio Aquiry: afluente do Rio Purus”, (Relatório de 1865,

²³ Hobsbawm, A era dos impérios, 1989, pp. 96-97.

publicado em 1866); “Apontamentos sobre o Rio Juruá”, (Relatório de 1869, publicado em 1870); “Notas sobre os rios Maué-assú, Abacaxis e Canumá”, (Relatório de 1869, publicado em 1870). Todos esses relatos foram publicados originalmente nas Revistas da RGS, nos anos de 1862, 1866, 1869 e 1870, respectivamente.²⁴

O relato sobre o rio Purus, por certo o de maior repercussão não apenas entre os contemporâneos de seu meio científico, mas também entre as autoridades administrativas do império do Brasil e, posteriormente, entre os historiadores, geógrafos e antropólogos do final do século XIX e início do XX, foi publicado pela RGS, assim como o relato sobre o rio Aquiry, no ano de 1866. A publicação no Brasil, em língua portuguesa – que tive acesso – trata-se mais de um extrato das informações contidas no relato, escrito em terceira pessoa e publicado no ano de 1865, no Relatório Provincial do Amazonas, assinado pelo então presidente da província: Adolpho de Barros Cavalcanti A. Lacerda.²⁵

Embora tenha tido uma formação clássica, Earl Church assegura que Chandless:

era um bom matemático e um observador perspicaz. Generoso, calmo, singelo, inteiramente independente, sua mão estava sempre aberta para ajudar aos outros sem ostentação. A essas qualidades, adicionavam-se grande coragem, prudência, paciência, tato e gosto pela aventura – o homem certo para um explorador.²⁶

Seguindo os passos de Church, poderíamos acrescentar

²⁴ Os relatos originais de William Chandless encontram-se disponíveis no acervo digital da ferramenta de busca eletrônica Google Books que, atualmente, dispõe, dentre outros títulos, uma grande quantidade de documentos relativos à Royal Geographical Society, tais como os periódicos e atas das reuniões dessa instituição de pesquisa. O acesso aos relatos de Chandless publicados, em língua portuguesa, pelo Ministério da Agricultura do Império do Brasil, pôde ser feito através do site <http://www.crl.edu/brazil> do Center for Research Libraries, cujo acervo inclui documentos do governo brasileiro, como Relatórios dos Presidentes de Províncias (1830-1930) e Relatórios Ministeriais (1821-1960).

²⁵ Lacerda, Relatório, 1865, pp. 30-34.

²⁶ Church, Obituary: William Chandless, 1896, p. 78.

que uma perspectiva aventureira e um desprendimento romântico pareciam guiar os passos daquele “explorador autônomo”. Os preparativos para suas primeiras viagens iniciam-se, no ano de 1855 e, em julho daquele ano, William Chandless encontrou-se em Saint Joseph, uma cidade a oeste do Estado de Missouri, Estados Unidos da América do Norte:

Passei alguns dias lá, esperando por um barco que me levasse rio acima. A minha intenção era viajar por rio para Council Bluffs, uma cidade notável localizada ao sudoeste de Iowa, e então virar para leste, cruzando este estado até o Rio Mississippi em Keokuk, ou Muscatine.²⁷

No entanto, “por acidente” ou pelo “capricho de um momento”²⁸, ou mesmo motivado como tantos outros viajantes envolvidos em um imaginário de “desbravar” o “*farwest*”, Chandless modificou seu itinerário e acabou seguindo em direção ao lado ocidental dos Estados Unidos, cruzando o continente durante seis meses e meio:

o catalisador para esta viagem atípica foi um vagão de trem com destino a Salt Lake City, necessitando de mão de obra, ainda que inexperiente. A idéia de cruzar as planícies contaminou a imaginação de Chandless. Ele se candidatou para um emprego como carroceiro e foi contratado no local.²⁹

Na cidade de Salt Lake, Utah, o viajante conviveu durante dois meses, especificamente, novembro e dezembro, com os mórmons³⁰. O resultado dessa experiência rendeu a publicação, no ano de 1857, de seus relatos de viagem: “A visit to Salt Lake: being a journey across the plains, and a residence in the Mormon settlements at Utah”.

²⁷ Chandless, *A visit to Salt Lake*, 1857, p. 01.

²⁸ Snow, *William Chandless*, 1986, p. 119.

²⁹ *Idem*.

³⁰ Os mórmons são pessoas adeptas ao mormonismo: “doutrina protestante, fundada nos EUA por Joseph Smith (1805-1844) e disseminada pela América do Sul e Central, Europa e algumas regiões do extremo Oriente, que, entre outras coisas, admite o politeísmo, o fim do mundo, o batismo etc.” Cf. Houaiss, *Dicionário eletrônico*, 2007.

Um estudo sobre essa publicação de Chandless pode ser encontrado no artigo de Edwina Snow, que destaca as experiências vividas pelo viajante, na cidade de Salt Lake, e as “impressões” ou “descrições” que o mesmo produziu durante sua vivência junto a uma comunidade mórmon.

Edwina Snow acompanha e concorda com parte significativa das opiniões de Chandless, a respeito dos mórmons. Não obstante, em sua acurada leitura sobre o relato do viajante inglês, não deixa de pontuar as tensões presentes no modo como o mesmo observou o cotidiano daquele grupo religioso. Esses últimos aspectos são ressaltados ao longo da pesquisa de Snow, tendo em vista a própria linha editorial – religiosa – da revista em que seu artigo foi publicado. Em seu texto, a autora traz ainda uma extensa referência bibliográfica a historiadores americanos que discutem o olhar de Chandless sobre os aspectos da cultura dos mórmons, além de informações privilegiadas às quais teve acesso, através de entrevista com Cecil Raymond Chandless, sobrinho-neto do viajante.

William Chandless, com suas próprias palavras, destaca o caráter das observações que fez acerca do grupo religioso, asseverando que: “ficções suficientes têm sido escritas sobre os mórmons. De-sejo, portanto, da forma mais breve e clara possível, dizer que nada aqui escrito é ficção”.³¹ Desse modo, acreditando numa idealizada imparcialidade e crença na objetividade do testemunho dos “fatos”, ao retornar para a Inglaterra, no outono de 1856, Chandless produz sua mais extensa narrativa de viagem. A vasta referência acadêmica a essa obra, em comparação aos seus relatos sobre os rios da Amazônia, dentre outros motivos, pode ser justificada, como informa Snow,³² pelo prestígio de sua primeira editora: *Smith, Elder Publishers*, que, durante os anos 1840, publicou os cinco volumes de *Zoology of the Voyage of the Beagle*, de

³¹ Chandless, *A visit to Salt Lake*, 1857, p. iii.

³² Snow, *William Chandless*, 1986, p. 119. Existe ainda uma versão da obra em alemão, traduzida por Ferdinand G. Serensen e publicada através da editora Forlagtaf F.Woldife no ano de 1858 e uma edição datada de 1971, publicada por meio da editora nova-iorquina A.M.S. Press. Desde então, uma série de editoras têm disponibilizado na internet a versão em inglês da obra em formato eletrônico.

Charles Darwin.

Após levantar e analisar as críticas feitas a Chandless, por historiadores da contemporaneidade e outros viajantes do século XIX, Snow escreve que “*A visit to Salt Lake...*” tem sido condenada por demonstrar um ponto de vista favorável ao modo de vida dos mórmons, principalmente, ao inserir uma defesa à cultura polígama do grupo religioso. No entanto, o “pioneirismo” de Chandless, ao procurar “descrever”, de maneira extensa e com riqueza de detalhes, a comunidade da cidade de Salt Lake, é reconhecido pelos mesmos historiadores que o condenaram.

Além de outros viajantes do século XIX, como Richard Burton (1821-1890), Snow recorre a uma significativa lista de publicações de historiadores-pesquisadores ingleses e norte-americanos do século XX que fazem referência ao relato de Chandless, sobre a cidade de Salt Lake, a exemplo de Leonard Huxley (1923), Andrew Love Neff (1940), Max Berger (1943), Richard L. Rapson (1971), John David Unruh (1979), somente para citar alguns.

Necessário ressaltar que o modo como Chandless produz sua narrativa em “*A visit to Salt Lake...*” difere, substancialmente, da forma como o faz em seus “relatos sobre os rios” ou “river reports”, como afirma Edwina Snow, pois, naquele, Chandless aborda aspectos como sua própria “vestimenta, dieta, hábitos pessoais e, cuidadosamente, pondera sobre as decisões que contribuíram para o sucesso de sua viagem”.³³ Esses aspectos não estão presentes em seus “relatos sobre rios da Amazônia”. Como um primeiro exercício de escrita, Chandless descreve sua viagem a Salt Lake nos moldes de um diário no qual vai “narrando” sua visão sobre as experiências vivenciadas, a partir da perspectiva de um “emigrante”.

Trata-se de uma “narrativa meramente pessoal”, afirma no prefácio ao texto que foi publicado, e que:

independente de seus excessos ou defeitos, dificilmen-

³³ Snow, William Chandless, 1986, p. 135.

te tem necessidade de um prefácio. É suficiente, deste modo, no que diz respeito à primeira parte deste volume, dizer que nela há uma tentativa de retratar a viagem através das planícies a oeste, sob a ótica de um emigrante e um condutor de gado. (...) A segunda parte tem outro caráter e, devido à natureza de seu conteúdo, pode, talvez, ser lida com suspeita ou mesmo tomada como falsa. (...) Pode haver erros nos fatos ou erros de opinião. No entanto, nenhum incidente foi introduzido para fundamentar qualquer opinião, ou como forma de ilustrar costumes e sentimentos, ou mesmo para qualquer outra finalidade, a menos que tenha ocorrido. Ademais, nenhuma palavra foi colocada na boca de um Mórmon – isentando as imperfeições da memória – além daquelas que de fato foram ditas. (...) Mais do que teorizar ou generalizar sobre eles, meu objetivo foi, desde o início, mencionar fatos e incidentes da forma como ocorreram.³⁴

Interessante destacar que a forte conotação a favor da “objetividade dos fatos” narrados, evidencia a perspectiva cientificista presente no discurso de Chandless. Em seu relato, não isento de subjetividade, o viajante pretende “retratar a viagem”, embora reconheça a possibilidade de “erros nos fatos” narrados ou “erros” na leitura que faz desses “fatos” e, mais ainda, reconheça que a memória não está isenta de “imperfeições”.

A “primeira parte” do volume, diz respeito ao trajeto percorrido pelo autor, cruzando planícies, até chegar à cidade de Salt Lake. Um relato rico em detalhes a respeito das situações que envolviam a sua viagem, com minuciosa “descrição” da paisagem, do tempo, das distâncias, entre outras. A “segunda parte” da narrativa trata então de sua residência junto à comunidade mórmon. A leitura “suspeita” – possibilidade levantada pelo próprio autor – decorre das controvérsias existentes à época concernente às práticas culturais dos mórmons, entre elas, a prática da poligamia.

³⁴ Chandless, A visit to Salt Lake, 1857.

Nessa obra, Chandless não deixa de reservar espaço, ainda no prefácio, para os “pré-conceitos” ou seus juízos de valores sobre os mórmons:

E agora, umas poucas palavras – e espero que não sejam tomadas como egoísmo – sobre mim mesmo. (...) Minha viagem a Salt Lake foi um acidente ou um capricho de um momento. Antes disso, os mórmons eram, para mim, nada mais que sombras. Eu não possuía nenhuma opinião a respeito deles. Havia visto dois, mas nunca conversei com nenhum membro da seita. Do pouco que li, a maior parte continha vagas informações; justas ou não, no mínimo, não foi fruto de uma observação empírica, ou qualquer coisa que o valha.³⁵

Informar ao leitor sobre seu “desconhecimento” prévio sobre aquele grupo religioso, sua motivação indireta para a viagem, além de produzir sua narrativa cronológica, consignando opiniões e impressões, registrando confissões ou meditações durante a vivência a Salt Lake são, de fato, características das anotações de diário. Embora tais características predominem em sua escrita, é possível dizer que suas ponderações sobre determinados aspectos do modo de vida dos mórmons, como por exemplo, o papel social da mulher ou mesmo a respeito das leis, tradições, códigos morais em Salt Lake – semelhantes as que formulou durante sua estadia nas cidades de Los Angeles e São Francisco –, são características do gênero textual ensaístico que, nesse caso, versa sobre ética, política e religião em uma comunidade religiosa.

Deliberadamente, Chandless excluiu essa forma de escrita ou esse tipo de detalhamento de seus relatos sobre os rios da “Amazônia”. Ele próprio aborda essa questão dizendo que “há pouco interesse e importância em relatar detalhes pessoais em uma expedição sobre o rio Purus. Por isso mesmo, os omiti”.³⁶ Desse modo, ao optar por não datar ou registrar diariamente os acontecimentos ou detalhar em que

³⁵ Chandless, *A visit to Salt Lake*, 1857.

³⁶ Chandless, *Ascent of the River Purús*, 1866, p. 92.

condições materiais e emocionais subiu e desceu os rios da “Amazônia” que explorou, ofereceu aos seus leitores apenas um extrato dos “fatos” que, naquele específico contexto e tipo de relato, para ele, eram mais relevantes ou importantes.

Com sua “ótica de condutor de gado”, ao deixar Salt Lake, Chandless decidiu:

cruzar as *Rocky Mountains* em direção a Los Angeles e São Francisco – uma aventura perigosa naquela época. De São Francisco, ele seguiu para Acapulco, o *emporium* Espanhol de comércio com a Índia, durante o período colonial, e, atravessando o México, retornou à Inglaterra.³⁷

Em 1858, três anos após sua primeira viagem e um ano antes de outro naturalista inglês, Henry Walter Bates, deixar o “Vale do Amazonas”, Chandless inicia suas viagens pela América do Sul. No entanto, as condições, motivações, lugares que passou, pessoas que conheceu, não estão registradas em seus relatos. A rota que percorreu, até o momento de sua chegada e “fixação” na cidade de Manaus, é exposta de maneira vaga por Church:

Em 1858 viajou para o Brasil. Porém, no ano seguinte, lá estava ele na República da Argentina, chegando a Mendoza, durante as séries de grandes terremotos que, por mais de um mês, abalaram a cidade. Em seguida ele cruzou a Cordilheira dos Andes até o Chile e, da cidade de Valparaíso, provavelmente se dirigiu ao Peru e Equador, contudo, os poucos fragmentos das informações obtidas fazem dessa sua rota uma incerteza. Ainda assim, em 1861 ele atravessou os limites do Equador com a Colômbia e então se entregou a um de seus surtos revolucionários. A jornada era perigosa e o viajante foi diversas vezes detido por grupos rivais. (...) Pouco tempo depois, o encontramos em Manaus, a principal cidade do Vale do Amazonas, local em que residiu por um longo período

³⁷ Church, Obituary: William Chandless, 1896.

de tempo, devotando-se ao estudo da grande rede de rios que o convidou para examiná-la.³⁸

O que se depreende pela leitura dos documentos é que, de 1858 a 1861, Chandless percorreu grande parte dos países da América Latina, passando por terremotos na Argentina, cruzando os Andes, chegando a ser detido na Colômbia por um suposto envolvimento com organizações paramilitares. Não há detalhes maiores sobre essas experiências vivenciadas em seus “surto revolucionários” ou mesmo com “grupos rivais” nos países citados, pelo menos, não a partir do texto de Church, que recorre sempre a informações lacônicas, faz uso de inferências e apresenta, por diversas vezes, uma imagem romantizada desse viajante.

Entre escassas fontes de pesquisa, percorrendo pistas quase sempre inseguras no tocante à rota de viagem de Chandless, por países da América do Sul, antevemos que existe a probabilidade do mesmo ter cruzado as fronteiras com o Brasil por meio da Argentina e, posteriormente do Paraguai. Essa possibilidade é bem mais concreta, devido ao acesso fluvial à região do Mato Grosso, ponto de partida de seu primeiro relato de viagem sobre os rios amazônicos, publicado pela RGS.

Datado de maio de 1862, o primeiro dos cinco relatos sobre rios no Brasil, intitula-se *Notes on the Rivers Arinos, Juruena and Tapajós*. Nele, o autor descreve o trajeto fluvial que percorre desde a cidade de Diamantino, no Mato Grosso até Itaituba, no Amazonas.

De junho de 1864 a fevereiro de 1865, explora o rio Purus, cujo relato foi publicado em fevereiro de 1866, garantindo-lhe a mencionada *Patron's Gold Medal* ou a *Victoria Gold Medal*. Na ocasião de conferimento da honra, durante a décima segunda reunião da RGS, ocorrida em 28 de maio do referido ano, o Presidente Roderick Murchison dirigiu-se, com as seguintes palavras, a Cecil Long, irmão de Chandless, para reconhecer-lhe os feitos:

³⁸ Church, Obituary: William Chandless, 1896.

A nossa surpresa e satisfação, portanto, pode ser bem compreendida quando recebemos então a notícia de que um cavalheiro inglês, viajando pela América do Sul por puro amor à ciência, dedicou-se, sem ostentação, à resolução desse problema geográfico [comunicação entre rios] e que havia sido inteiramente bem sucedido. Qualificou-se para tal empreendimento em viagens anteriores por diferentes partes da América do Sul e do Norte, em particular pela sua exploração do Rio Tapajós, um relato enviado a esta Sociedade em 1862, além de sua viagem pela América do Norte, tal como narrada e publicada sob o título de *A visit to Salt Lake ...*³⁹

Cecil Long, que teve a honra de receber a insígnia, em meio aos ritos protocolares e à audiência daquela reconhecida instituição, não apenas justifica a ausência do irmão, mas reforça a aura altruística que estava sendo produzida em torno daquele “pesquisador solitário”:

Lord Murchison,

Em nome de meu irmão William Chandless eu aceito com prazer a Medalha de Ouro que a *Royal Geographical Society* lhe confere. (...) Embora de fato, junto com ele, tenham sido realizados trabalhos por puro prazer e sem nenhum desejo de recompensa, mas simplesmente por amor à investigação geográfica. Na verdade, meu irmão, antecipa um pouco do que ocorre atualmente, tão humilde é sua expectativa de recompensas pelo interesse em suas descobertas. Por meio de sua última carta da Amazônia, escrita após sua recente viagem ao Rio Aquiry, ele diz: “devo enviar provavelmente um artigo de cinco ou seis páginas sobre ele [o rio] à *Royal Geographical Society*, mas não se pode afligir por demais a paciência deles”.⁴⁰

Naquele específico contexto, a partir do reconhecimento de seus méritos exploratórios, Chandless é eleito membro da RGS,

³⁹ Proceedings of The Royal Geographical Society, 1866, pp. 180-181.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 181-182.

ou seja, apenas a partir do ano de 1866. Após a viagem realizada entre os anos de 1865-1866, ao Rio Aquiry ou Rio Acre, como é conhecido na atualidade, Chandless publica seu relato não em cinco ou seis, mas em dez páginas que incluem um mapa do curso do rio, com suas localizações devidamente especificadas, trazendo ainda, como anexo, o relatório de Manuel Urbano da Encarnação, que percorreu outros dois afluentes do Purus: o Mucuim e o Ituxy, no ano de 1864. Por não saber ler nem escrever, o relatório do “prático” Manuel Urbano foi escrito pelo Engenheiro João Martins da Silva Coutinho e traduzido para a língua inglesa por Henry Walter Bates, à época Secretário Assistente da RGS.

Talvez pela repercussão de suas “descobertas” no Purus, Chandless tenha decidido apresentar, ele mesmo, o relato sobre o Aquiry à RGS. Na sétima reunião da associação, ocorrida em 25 de fevereiro de 1867, o relatório intitulado *An Exploration of the River Aquiry: an Affluent of the Purus*, seria lido pelo próprio William Chandless, conforme registrado em ata da reunião:

O Presidente, cumprimentando o Sr. Chandless, lembrou aos presentes que este era o primeiro comparecimento diante da Sociedade, por parte deste viajante bem sucedido, desde o recebimento da *Royal Medal*, na última sessão, devido a uma das mais notáveis explorações geográficas já realizadas por um indivíduo.⁴¹

É interessante observar a discussão que se seguiu à leitura do relato sobre as águas do Aquiry. Estavam presentes na reunião, além do também explorador, Lorde Clements Markham, Secretário da RGS, os naturalistas Alfred Russel Wallace e Henry Walter Bates, ambos exploradores da fauna e flora da região Amazônica, durante o século XIX, entre outros reconhecidos cientistas e membros integrantes daquela instituição de ciência. Após a leitura do relato de Chandless, Lorde Markham destacou o vale do Amazonas como rota de passagem que

⁴¹ Proceedings of The Royal Geographical Society, 1866, p. 106.

tem interessado aos viajantes de diversas nacionalidades, em diferentes períodos de tempo, observando que o relato de Chandless:

deve ter impressionado todos aqueles que leram trabalhos a respeito do vale do Amazonas, tendo em vista quão privilegiada a região tem sido por seus exploradores-cientistas. No último século, houve o grande nome de La Condamine e tivemos, neste século, muitos homens de reputação científica que visitaram e escreveram sobre diferentes partes do vale do Amazonas – Humboldt, Spix e Martius, Poeppig, Castelnau, Smith e, nos últimos anos, Bates, Spruce e Wallace. A região manifestou-se ainda mais próspera, com seu último explorador, o Sr. Chandless.⁴²

A maior parte das manifestações, comentários e perguntas feitas ao viajante advinham, em sua maior parte, de outros “exploradores” da Bacia Amazônica. O próprio Lorde Markham, posteriormente eleito Presidente da Sociedade, registrou em várias publicações nas revistas da RGS sua viagem à “Amazônia Peruana”, em meados do século XIX, “explorando” culturas andinas.⁴³

Em seu retorno ao Brasil, ainda no ano de 1867, Chandless mencionara suas intenções em dar seguimento às pesquisas de exploração de rios na “Amazônia”. Os rios Madeira e Beni, dessa vez, seriam os alvos da “verificação científica”, devido à crença de que poderiam levar à região dos Andes, como destaca com “satisfação” Sir Roderick Murchison’s, ao anunciar:

o retorno, através do último Vapor Brasileiro, do mais infatigável e preciso explorador científico, Sr. Chandless, que segue em direção ao cenário de seus trabalhos e triunfos anteriores. É sua intenção, nesta ocasião, subir os Rios Madeira e Beni e, assim, finalmente, atingir os cór-

⁴² Proceedings of The Royal Geographical Society, 1866, p. 106.

⁴³ Markham, entre os anos de 1852 e 1853, “explorou” florestas peruanas e durante sua viagem ao vale dos Andes, além de ter registrado aspectos da geografia local, coletou e posteriormente traduziu e publicou, em 1871, a peça teatral Apu Ollantay: a drama of the time of the incas sovereigns of Peru about A.D. 1470.

regos que descem pelas encostas da floresta do glorioso leste dos Andes, antes procurado em vão nas cabeceiras do Purus e Aquiry. Devemos aguardar com muito interesse os resultados das próximas explorações de nosso medalhista.⁴⁴

No entanto, em carta escrita na cidade Manaus, datada de 21 de março de 1868, e transcrita no volume de número 38 da revista da *Royal Geographical Society*,⁴⁵ publicada naquele mesmo ano, “já era muito tarde para subir o Beni com perspectiva de sucesso e, sob as atuais circunstâncias, isso seria impossível”.⁴⁶ Frente a essa, um tanto melancólica constatação, Chandless decide subir o Amazonas, em um navio que o levaria até Tefé e, a partir daí, explorar o Rio Juruá.

As “atuais circunstâncias”, as quais o viajante se referia na carta, dizem respeito ao agravamento das dificuldades em conseguir uma tripulação de “índios bolivianos”, considerados por ele, “melhores” do que os brasileiros. Em suas palavras:

Ao chegar aqui, por volta do fim de junho [1867], encontrei as coisas muito mudadas, mas para pior. Não havia mais índios bolivianos, cujos serviços puderam habilitar-me para subir o Purus. O Cônsul [boliviano] emitiu ordens para detê-los sempre que aparecerem por aqui e enviá-los para a Bolívia, sob o pretexto de que há, atualmente, mais de 2000 índios espalhados pela Amazônia e que, tanto o trabalho quanto o recolhimento de seus impostos, fazem falta na Bolívia. As autoridades brasileiras executaram rigidamente tais ordens, de modo que não houve chance para que eu pudesse conseguir uma tripulação de bolivianos.⁴⁷

Sua dificuldade com a formação da tripulação, embora mu-

⁴⁴ Sir Roderick Murchison's Address to the Royal Geographical Society: Delivered at the Anniversary Meeting on the 27th May, 1867. In: PROCEEDINGS... op. cit., p. 225-226.

⁴⁵ Extract of a Letter From Mr. W. Chandless, Gold Medallist R.G.S., now exploring the Tributaries of the Amazons. Manaus, March 21, 1868, pp. 339-340.

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ *Idem.*

nido de várias recomendações do Governo de Manaus e das autoridades locais da cidade de Tefé, apenas é resolvida com o auxílio de João da Cunha Correia – também explorador de rios – que “completa os homens” do viajante inglês, enviando-lhe um de seus escravos. Desse modo, Chandless segue o curso do Rio Juruá, em busca de sua nascente, ainda na expectativa de encontrar ligação com a região andina. Porém, após cerca de 1600 a 1900 quilômetros percorridos – a maior distância “explorada”, até então –, o “explorador” é impedido de prosseguir sua viagem, devido ao “ataque” dos “Náuas”, historicamente tratados como um grupo indígena “temido”, habitantes das margens do rio Juruá, nos tempos da colonização e expansão das sociedades nacionais brasileira e peruana para a região.⁴⁸ Sobre a interrupção de sua campanha, lamenta o viajante: “a expedição, mal sucedida em seu principal objetivo, cujas anotações seguem neste relato, teve lugar durante os últimos cinco meses de 1867”.⁴⁹

Com a interrupção da viagem, restou a Chandless ponderar sobre algumas “hipóteses”, que hoje se verificam acertadas, como, por exemplo, o fato de que as nascentes dos rios Purus, Javary e Juruá estariam, segundo suas coordenadas geográficas, bem próximas do banco direito do Rio Ucayali.

Sobre os resultados de sua viagem, o presidente da RGS se manifestava em fala oficial publicada no mesmo ano (1869) em que o relato de Chandless sobre o Rio Juruá foi publicado:

Nosso incansável medalhista de ouro, Sr. Chandless, tendo sido mal sucedido em sua tentativa de subir o Rio Beni, voltou sua atenção para outros afluentes do Amazonas e concluiu a verificação do Rio Juruá que, nasce nas densas florestas na margem esquerda do Ucayali e desemboca no Rio Amazonas entre a foz do Ucayali e do Madeira. O Sr. Chandless fez seu trabalho com sua preci-

⁴⁸ Interessantes reflexões sobre essa questão podem ser encontradas em Costa, História, território e identidade étnica Naua no Juruá, 2010, pp. 13-26.

⁴⁹ Chandless, W. Notes of a Journey up the River Juruá, 1869, p. 296.

são científica habitual e fixou mais de sessenta posições ao longo das margens do Juruá.⁵⁰

Ainda durante o ano de 1869, em uma coletânea organizada por Henry Walter Bates, sob o título *Illustrated travels: a record of discovery, geography, and adventure*, Chandless publicou *A visit to the india-rubber groves of the Amazons*. O artigo relata sua passagem pelo Rio Madeira, realizada, provavelmente, durante o ano de 1868, apresentando, entre outras questões, um relato sobre o processo de extração do látex pelos habitantes das localidades que percorreu.

Em retorno de sua abreviada viagem ao Juruá, realiza um percurso antes não programado. A partir da cidade de Tefé, segue com o objetivo de “explorar” os rios Maués, Abacaxis e Canumã. Chandless diz ter sido uma “viagem simples”, mas, mesmo assim, mapeou o rio Maués e fez “anotações até onde o clima permitiu”.⁵¹ Essas anotações constituíram-se em seu último relato de viagem sobre rios, publicado no volume 40 da Revista da RGS, do ano de 1870, com o título: *Notes on the Rivers Maué-assú, Abacaxis and Canumã – Amazons*.

REFERÊNCIAS

BRASIL. **Coletção das leis do Império do Brasil, de 1866, Tomo XXVI, Parte I**. Rio de Janeiro, Typographia Nacional, Rua da Guarda Velha, 1866.

BRASILEIRO, R. Chandless: gigante pela própria natureza. **Revista Bracelpa**. Edição Especial. Disponível em: http://www.bracelpa.org.br/bra/revista/pdf/Pag38-45_Chandless.pdf. Acesso jul de 2010.

CHANDLESS, W. **A visit to Salt Lake: being a journey across the plains, and a residence in the Mormon settlements at Utah**. London: Smith, Elder and Co., 1857.

CHANDLESS, W. A visit to the india-rubber groves of the Amazons. In: BATES, H.W. (org) **Illustrated travels: a record of discovery, geography, and adventure**. London, Paris & New York: Cassel, Peter & Galpin, 1869.

CHANDLESS, W. Ascent of the River Purús. In: **Journal of Royal Geographical Society of London**. Vol. 36. 1866. pp.86-118.

⁵⁰ Chandless, W. Notes of a Journey up the River Juruá, 1869, p. CLXXXV.

⁵¹ Extract of a Letter From Mr. W. Chandless, Gold Medallist R.G.S., Manaus, March 21, 1868, pp. 339-340.

CHANDLESS, W. Notes of a Journey up the River Juruá. In: **Journal of Royal Geographical Society of London**. Vol. 39. 1869. pp. 296-311.

CHANDLESS, W. Notes on the River Aquiry, the principal Affluent of the River Purús. In: **Journal of Royal Geographical Society of London**. Vol. 36. 1866. pp. 119-128

CHANDLESS, W. Notes on the Rivers Maué-assú, Abacaxis and Canumá – Amazons. In: **Journal of Royal Geographical Society of London**. Vol. 40. 1870. pp. 419-431.

CHURCH, G. E. Obituary: William Chandless, M. A. In: **The Geographical Journal**, Vol. 8, No. 1. Blackwell Publishing in the name of The Royal Geographical Society (with the Institute of British Geographers), 1896, pp. 77-79. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1773717>. Acesso nov 2010

COSTA, F. P. História, território e identidade étnica Nua no Juruá. In: BISPO, S. C. M.; ISHII, R. A.; NASCIMENTO, F. L. (Orgs.) **Linguagens e identidades da/na Amazônia Sul-Ocidental - 2**. Rio Branco: EDUFAC, 2010. pp. 13-26.

COUTINHO, J. M. da S. Relatório da exploração do rio Purús. In: **BRASIL. Ministério da Agricultura**. Relatório do ano de 1864 apresentado à Assembléia Geral Legislativa na 3ª sessão da 12ª legislatura pelo ministro Jesuino Marcondes de Oliveira Sá. Rio de Janeiro: Typographia Universal da Laemmert, 1865. Disponível em < <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/u1949/>>. Acesso mai de 2011.

CUNHA, E. **Um Paraíso Perdido**. Org. Leandro Tocantins. Rio de Janeiro: José Olympio; Fundação de Desenvolvimento de Recursos Humanos, da Cultura e do Desporto do Governo do Estado do Acre, 1986.

CUNHA, M. C. C. da. **Falla dirigida à Assembléia Legislativa Provincial do Amazonas na abertura da 2.a sessão ordinária da 5.a legislatura no dia 3 de maio de 1861**. Manaus: Typ. de Francisco José da Silva Ramos, 1861. Disponível em <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/69/>. Acesso mai de 2011.

CUNHA, M. C. C. 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 mai de 2011.

FERREIRA REIS, A. C. **História do Amazonas**. Belo Horizonte: Itatiaia; Manaus: Superintendência Cultural do Amazonas, 1989.

HOBSBAWM, E. J. **A era dos impérios. 1875-1914**. 2a ed. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1989.

HOUAISS, A. **Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

JOURNAL OF ROYAL GEOGRAPHICAL SOCIETY OF LONDON. **Extract of a Letter from MR. W. CHANDLESS, Gold Medallist R.G.S., now**

exploring the Tributaries of the Amazons. Manaus, March 21, 1868.
Vol. 38. 1868. p. 339-340.

LACERDA, Adolpho de Barros Cavalcanti de A. **Relatório com que o ilustríssimo e excelentíssimo Sr. Dr. Adolpho de Barros Cavalcanti de A. Lacerda entregou a administração da província do Amazonas ao illmo. e exmo. Sr. tenente coronel Innocencio Eustaquio Ferreira de Araujo.** Recife: Typ. do Jornal do Recife, 1865. Disponível em <http://brazil.crl.edu/bsd/bsd/74/>. Acesso mai de 2011.

PROCEEDINGS OF THE ROYAL GEOGRAPHICAL SOCIETY OF LONDON.
Vol. 10. Session 1865-6. London: William Clowes and Sons, 1866. Disponível em <https://goo.gl/u9JdYi>. Acesso jan 2017.

PROCEEDINGS OF THE ROYAL GEOGRAPHICAL SOCIETY OF LONDON.
Vol. 11-12. Session 1866-7. London: William Clowes and Sons, 1867.

RICARDO, C. **O Tratado de Petrópolis.** Rio de Janeiro: Ministério das Relações Exteriores, 1954.

SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SNOW, E. J. William Chandless: British Overlander, Mormon Observer, Amazon Explorer. In: **Utah Historical Quarterly: roads less traveled.** Vol. 54. No. 2. 1986, pp. 116-136.

THE QUARTERLY JOURNAL OF SCIENCE. Volume III. No. IX. London: John Churchill and Sons New Burlington Street, 1866.

TOCANTINS, L. **Formação Histórica do Acre.** Brasília: Senado Federal, 2001.

RAQUEL ALVES ISHII

Mestre em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2011)

Professora da Universidade Federal do Acre

Centro de Educação, Letras e Artes

Universidade Federal do Acre - UFAC
Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e Identidade
Grupo de Pesquisa História e Cultura, Linguagem, Identidade e Memória
Núcleo de Estudos das Culturas Amazônicas e Pan-Amazônicas - Nepan

Projeto Gráfico: Raquel Alves Ishii
Diagramação: Marcelo Alves Ishii
Revisão Técnica: Gerson Rodrigues de Albuquerque

Tipografia: Gill Sans MT 12/16
Formato: PDF



ISBN 978-85-68914-06-9



9 788568 914069