

UWA'KÜRÜ

ÜRÜK'ANU

Dicionário analítico



NEPAN



Rio Branco - Acre - Brasil

Diretor administrativo:

Marcelo Alves Ishii

Conselho Editorial

Agenor Sarraf Pacheco - UFPA

Ana Pizarro - Universidade Santiago/Chile

Carlos André Alexandre de Melo - UFAC

Elder Andrade de Paula - UFAC

Francemilda Lopes do Nascimento - UFAC

Francielle Maria Modesto Mendes - UFAC

Francisco Bento da Silva - UFAC

Francisco de Moura Pinheiro - UFAC

Gerson Rodrigues de Albuquerque - UFAC

Hélio Rodrigues da Rocha - UNIR

Hideraldo Lima da Costa - UFAM

João Carlos de Souza Ribeiro - UFAC

Jones Dari Goettert - UFGD

Leopoldo Bernucci - Universidade da Califórnia

Livia Reis - UFF

Luís Balkar Sá Peixoto Pinheiro - UFAM

Marcela Orellana - Universidade Santiago/Chile

Marcello Messina - UFAC

Marcia Paraquett - UFBA

Maria Antonieta Antonacci - PUC/SP

Maria Chavarria - Universidad San Marcos

Maria Cristina Lobregat - IFAC

Maria Nazaré Cavalcante de Souza - UFAC

Miguel Nenevé - UNIR

Raquel Alves Ishii - UFAC

Sérgio Roberto Gomes Souza - UFAC

Sidney da Silva Lobato - UNIFAP

Tânia Mara Rezende Machado - UFAC

UWA'KÜRÜ

Dicionário analítico

Uwa'kürü
Dicionário analítico

Organização
Gerson Albuquerque
Agernor Sarraf Pacheco

Nepan Editora
Rio Branco - Acre
2018



N E P A N

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

Projeto Gráfico e Arte final da capa: Raquel Alves Ishii

Diagramação: Marcelo Alves Ishii

Revisão Técnica: Carlos André Alexandre de Melo, Gerson Rodrigues de Albuquerque e Raquel Alves Ishii

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

U95u

Uwa’Kürü: dicionário analítico / organização Gerson Rodrigues de Albuquerque, Agenor Sarraf Pacheco. – Rio Branco: Nepan, 2018.
135 p.

Inclui referências bibliográficas.

ISBN: 978-85-68914-43-4

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

CDD: 469.798

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Agenor Sarraf Pacheco
Gerson Rodrigues de Albuquerque

AGROECOLOGIA

Luis Mauro Santos Silva

ALTERIDADE

Ana Lígia Leite e Aguiar
Saulo Silva Moreira

ANTONIO JURACI SIQUEIRA

Hiran de Moura Possas

BECO DO MIJO

Juliana Feitosa Albuquerque

ELDORADO

Marinete Luzia Francisca de Souza

ENCANTARIA – NA AMAZÔNIA ORIENTAL

Jerônimo da Silva e Silva

KAYAPUCÁ – A RELAÇÃO ENTRE O JAMINAWA E O PORTUGUÊS

Shelton Lima de Souza

LUTO E LUTA – RESISTÊNCIAS NA AMAZÔNIA ORIENTAL

Maria Regina Céo Andrade
Jerônimo da Silva e Silva

POLÍTICA LINGUÍSTICA

Grassinete Carioca de Albuquerque Oliveira
Paula Tatiana da Silva Antunes

POROROCA — E SEUS ARREDORES

José Amálio de Branco Pinheiro

SERINGALIDADE

João José Veras de Souza

SEXO BIOLÓGICO

Yonier Alexander Orozco Marin

SUSTENTABILIDADE

Andréa Hentz de Mello

TIPOS HUMANOS

Raquel Alves Ishii

APRESENTAÇÃO

Desafiar-se a construir repertórios de termos, vocábulos, verbetes e conceitos oriundos de territórios geoculturais amazônicos e pan-amazônicos onde se forjam outras narratividades da vida sociopolítica brasileira que possibilitam modos singulares de comunicação entre o local e o global requer afundar-se em experiências de variados agentes históricos que produzem, convivem, lutam, resistem e constroem a existência material e simbólica em espaços da diferença a partir dos marcadores da língua.

Para isso, é preciso interrogar sobre quais “ruínas de memórias” gramaticais “a civilização ocidental e seus aliados internos” edificaram a construção de línguas hegemônicas, soterrando ou secundarizando nomeações outras, percepções ou sentidos outros dos modos de pensar/sonhar/falar de grupos humanos constituintes de suas margens e bordas, lugares de vida em sua essência.

Aprender a língua e o exercício da linguagem historicamente localizados como prática de um “pensamento de fronteira ou epistemologia de fronteira”, nos moldes do que foi proposto por Mig-nolo, ou um “pensamento arquipélago”, nos moldes do que foi proposto por Glissant, emerge como “uma saída para evitar tanto o fundamentalismo ocidental quanto o não-ocidental” e, ao mesmo tempo, ajuda a traçar processos comunicacionais que possam desvelar a dominação e ajudar a tecer caminhos para a autodeterminação de povos e culturas marginalizados pela arma da palavra dos donos do poder e da linguagem colonizatória.

Nessa direção, este terceiro volume de **Uwa’kürü – Dicionário Analítico** abre espaços para ampliar seu acervo de verbetes com a colaboração de autores das Amazônias e de outros Brasis. Muitos dos verbetes fazem parte de domínios da língua portuguesa, mas seu conteúdo traduz esforços de pesquisadores e professores que compartilham saberes de diferentes grupos sociais, traduzidos em argumentações talhadas por cada colaborador para desenvolver a historicidade e os sentidos dos verbetes, centralizando uma gramática dos modos de viver, lutar, resistir, negociar, cooptar e seguir adiante dessas gentes que insistem em não sucumbir diante da razão cartesiana que os coisifica e desqualifica.

Assim, os verbetes aqui reunidos conformam um palimpsesto de textos e vozes capazes de rearticular outros saberes-fazeres, memórias e práticas culturais que, para utilizarmos as palavras de Boaventura Santos, foram tornadas “incomensuráveis e incompreensíveis por não obedecerem nem aos critérios científicos de verdade nem aos critérios dos conhecimentos reconhecidos como alternativos”.

AGENOR SARRAF PACHECO
GERSON RODRIGUES DE ALBUQUERQUE

AGROECOLOGIA

Agroecologia pode ser entendida como um termo que, embora para a academia expresse um caráter polissêmico, tem sido utilizado pela sociedade civil como novas formas de relações entre humanos e natureza. Pode-se adiantar que sintetiza uma nova consciência sobre o papel da humanidade junto ao planeta, buscando uma indissociabilidade entre: ciência, prática e movimento social.¹

A ideia central é apresentar elementos que explicitem os princípios que estão contidos na complexidade deste verbete, sem buscar um conceito geral. Em síntese, Agroecologia pode ser representada por alguns princípios essenciais, como: “Co-evolução”; “Autonomia”; “Diversidade com Integração”; “Protagonismo Social”; “Resiliência como sustentabilidade”²; o da “Construção Coletiva e Democrática de Conhecimentos”.

A Agroecologia como Prática de relações sócio-produtivas, ou seja, dentro de uma relação co-evolutiva entre humanos e destes para com a natureza, que existe há milênios, sendo que as relações sociais não estão desligadas do meio natural e evoluem de forma imbricada. Por sua vez, a Co-evolução é considerada como um dos princípios fundamentais da ideia-força que traz o termo Agroecologia, buscando essa reconexão entre humanos, o planeta e todo o cosmos. A prática Agroecológica sempre esteve presente e se expressa nas relações estabelecidas entre populações tradicionais (algumas tidas como primitivas e outras reconhecidas até os dias de hoje como contemporâneas) e os elementos naturais (flora, fauna, rios, mar, etc.), compondo assim uma perspectiva “*una*” de Natureza.³ Nesse sentido, voltar a pensar os humanos como parte da natureza é reavivar a noção de “Bem Viver” da Amazônia andina, representada em uma noção de Co-evolução proposta pela perspectiva agroecológica.⁴

Nas sociedades contemporâneas, muitas formas de produzir alimentos têm sido influenciadas pelo modelo agroindustrial (de controle, simplificação e de aceleração artificializada da natureza).⁵ Porém, em lógicas familiares que se mantêm com características de autoconsumo (autonomia familiar ou comunal) via práticas de baixo grau de artificialização da natureza (princípios da diversidade e integração;

1 Petersen, Dal Soglio e Caporal, a construção de uma ciência a serviço do campesinato, 2009; Wezel e Soldat, A quantitative and qualitative historical analysis of the scientific discipline of agroecology, 2009.

2 Aqui se adapta uma noção sócio-ecológica de resiliência com base em ideias de Gliessman (2001) e Ploeg (2008). Sustentabilidade é um estado em que os sistemas vivos dependem diretamente da diversidade e integração de seus elementos constitutivos (complexidade), se superando crises e se reinventado constantemente nas relações com seu entorno. Pensando em lógicas produtivas, quanto menos simplificado for um sistema produtivo, maior sua capacidade de existir ou maior sua sustentabilidade.

3 Leff, Agroecologia e saber ambiental, 2002; Leff, Racionalidade ambiental, 2006; Gonçalves, Filosofia da natureza, 2006.

4 Leff, Racionalidade ambiental, 2006; Acosta, El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas, 2015.

5 Odum, Ecologia, 1977; Mazoyer e Roudart, Histoire des agricultures du monde: du néolithique à la crise contemporaine, 1997; Ehlers, Agricultura sustentável, 1999; Gliessman, Agroecologia, 2001; Altieri, Agroecologia, 2002; Altieri, Colheita fatal, 2012.

co-evolução); entre outras, tem-se garantido um certo grau de resiliência e, conseqüentemente, um estado de sustentabilidade superior às lógicas de monocultivo em grande escala.

Como afirmou Ploeg,⁶ os verdadeiros protagonistas do fenômeno socioambiental contemporâneo de revitalização da vida no campo são os camponeses do século XXI, pois ainda resguardam os princípios agroecológicos, enfrentando as “contradições” intencionalmente inseridas pela lógica industrial (capitalista) de produção.⁷ Além de sua intenção de um Bem Viver nos seus territórios, este novo camponês reconstrói (ressignifica; reinventa) relações sociais, culturais, econômicas etc. dentro de relações com espaços urbanos, rompendo com a visão setorial (rural x urbano).⁸

Em suma, baseadas em práticas menos artificiais para com a biodiversidade natural, as lógicas familiares não se encerram no projeto familiar (individual). No contexto de sociedade atual, estas dependem de relações com o entorno e mercados, mas sem comprometer sua autonomia enquanto camponês.⁹ E, para tanto, necessitam ganhar também escala, porém de forma distinta a que o modelo agroindustrial determina. Ao invés de concentrar terra e restringir a diversidade de espécies, as lógicas familiares se fortalecem construindo coletivos menos dependentes (associações, cooperativas, etc.) e construindo novas relações socioeconômicas. Mantendo, assim, seus princípios agroecológicos fundamentais e recriando movimentos sociais (camponêsidade), capazes de propor soluções em escala territorial.

A Agroecologia como Movimento é uma noção fundamental para a compreensão da importância deste verbete, especialmente, na América Latina. Seja como “bandeira de luta” para uma nova Política Pública ou mesmo como um novo caminho de sociedade mais sustentável.¹⁰ Trata-se aqui de uma contracorrente social, proativa, que compreende a Agroecologia como um caminho de ressignificação de relações sociais, produtivas, culturais, etc. Porém, espera-se que o mesmo não se confine em padronizações universais, mantendo-se em uma contraposição legítima ao atual modelo de sociedade urbano-industrial de consumo.¹¹

Em concordância com Ploeg e Silva,¹² percebe-se que a ideia de Agroecologia também ganha força como uma crítica a padrões conceituais impostos pelos termos “Progresso” e “Desenvolvimento”, que reforçam premissas de uma perspectiva Eurocêntrica de sociedade, sendo balizada pelo Apropriacionismo, Cientificação e Controle.¹³ Os debates públicos sobre Agroecologia denunciam que reforçar subliminarmente ideias de colonialidade do “ser” e do “saber” já não fazem sentido para significativa parcela da sociedade marginalizada e/ou a margem do dito desenvolvimento, limitado à dimensão econômica, ou melhor, a um simples crescimento econômico.

A Agroecologia como uma reação da sociedade civil organizada, com sua gênese no campo, pode também ser explicada como resposta à sistemática marginalização das lógicas familiares de produção (lógicas com princípios camponeses), invisibilizadas no Brasil durante o período da ditadura militar (1964-85), através da imposição do modelo de produção agroindustrial (monocultivos em grande escala e uso intensivo de insumos químicos).¹⁴ Porém, após a abertura democrática, no início da década de 1990, algumas políticas de democratização dos meios de produção, potencializaram e proporcionaram visibilidade para mobilizações sociais de denúncias de conflitos socioambientais e proposições de ações regionais de fortalecimento de lógicas produtivas familiares.¹⁵ Tal protagonismo social das lógicas camponesas

6 Ploeg, *Camponeses e impérios alimentares*, 2008.

7 Silva, *A abordagem sistêmica na formação do agrônomo do século XXI*, 2011; e Barros e Silva, *Aproximações sobre saberes amazônicos como essência do desenvolvimento sustentável nos trópicos*, 2013.

8 Favareto, *Paradigmas do desenvolvimento rural em questão*, 2007.

9 Ploeg, *Camponeses e impérios alimentares*, 2008.

10 Petersen, Dal Soglio e Caporal, *a construção de uma ciência a serviço do campesinato*, 2009.

11 Silva, *O papel didático da crise da agricultura moderna para a compreensão da ascensão de um enfoque agroecológico*, 2012.

12 Silva, *O dia depois do desenvolvimento*, 2014.

13 A ideia de universalização do conhecimento científico como o único saber válido através da simplificação de processos e relações; controle econômico, social e ambiental. Ver Quijano, *colonialidad del poder y clasificación social*, 2000; e Silva, *O dia depois do desenvolvimento*, 2014.

14 Ehlers, *Agricultura sustentável*, 1999.

15 Petersen, Dal Soglio e Caporal, *a construção de uma ciência a serviço do campesinato*, 2009.

também foi observado em escala mundial por inúmeras publicações científicas, como a de Gliessman, Moreira e Carmo, Ploeg, Wezel e Soldat, entre outras.¹⁶

Em termos de denúncias, muitas reações da sociedade civil organizada estão diretamente ligadas a impactos devastadores ligados ao modelo único da agricultura moderna (monocultivo com insumos químicos) e a preocupação com uma efetiva produção de alimentos saudáveis. Campanhas nacionais como a de combate ao uso de agrotóxicos e transgênicos;¹⁷ os movimento feministas cujo lema tem sido “**Sem feminismo não há agroecologia**”,¹⁸ evidenciam que a Agroecologia se tornou uma potente “bandeira de luta social” capaz de aglutinar campo e cidade; saber acadêmico e não acadêmico; periferias e centros urbanos, entre outros, na busca de direitos sociais e na cobrança proativa dos deveres do Estado.

No caso brasileiro, os movimentos agroecológicos têm sido gestados há mais de três décadas.¹⁹ Muitas experiências de práticas agroecológicas – tanto produtivas quanto organizacionais – vêm sendo consolidadas e sistematizadas pela agricultura familiar e suas representações em estreito diálogo com comunidades acadêmicas. E nesse processo de convergência entre prática, movimento e ciência, a Articulação Nacional de Agroecologia (ANA) foi criada e é referência em processo de concepção e/ou animação de verdadeiras redes agroecológicas, regionais e nacionais.²⁰

Também se faz importante destacar o papel da Associação Brasileira de Agroecologia (ABA), criada em 2003 e forte braço de diálogo entre academia, organizações da sociedade civil (campo e cidade) e demais parceiros que apoiam e animam diálogos e construções coletivas de conhecimentos agroecológicos, sejam eles práticos, acadêmicos ou diretrizes para políticas públicas. Como exemplo, vale destacar a criação recente de Redes (RNEAs) e Núcleos de estudos em Agroecologia (NEAs) enraizados em todas as regiões do Brasil, gestados e animados por instituições públicas e organizações da sociedade civil, ajudando em processo de formação, pesquisa, assessoria técnica, práticas agroecológicas, etc., mais próximas às demandas da agricultura familiar brasileira.²¹

A Política Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica (PNAPO, 2013) é uma materialização do sucesso de uma construção democrática de Política Pública estruturante, gestada pelo movimento nacional de agroecologia, diferenciando-se de muitas políticas de caráter pouco participativo. Se fosse aplicada tal como foi concebida, a PNAPO apontaria uma possibilidade de indissociabilidade entre prática, ciência e movimento, proposta pela perspectiva agroecológica.

Outras iniciativas marcantes que a institucionalização do movimento agroecológico tem experimentado são os processos de formação sistêmica, em todos os níveis de educação.²² A ideia de educação (formal e informal) em Agroecologia nasce numa perspectiva de diálogo de saberes e entre campo e cidade,²³ apontando processos autênticos de construção coletiva e democrática de conhecimentos, animados em espaços como os NEAs e suas redes.

Portanto, pensar Agroecologia como um movimento social democrático e inclusivo, demanda da academia uma nova episteme e expõe a atual crise científica, onde grande parte dos pesquisadores continua reforçando o atual modelo de produção e consumo. Contudo, crescente parcela da academia já não encontra coerência nas abordagens meramente disciplinares. E a ciência? Como vem internalizando a perspectiva agroecológica que pulsa nos campos que ainda cultivam alimentos saudáveis e vidas? Como a academia dialoga com as demandas da sociedade contemporânea (campo&cidade) que lutam por cida-

16 Gliessman, Agroecologia, 2001; Moreira e Carmo, Agroecologia na construção do desenvolvimento rural sustentável, 2004; Ploeg, Camponeses e impérios alimentares, 2008; Wezel e Soldat, A quantitative and qualitative historical analysis of the scientific discipline of agroecology, 2009.

17 Rigotto, Agrotóxicos, trabalho e saúde, 2011; Carneiro, Dossiê Abrasco, 2015.

18 Carta Agroecológica, 2018.

19 Wezel e Soldat, A quantitative and qualitative historical analysis of the scientific discipline of agroecology, 2009.

20 Petersen, Dal Soglio e Caporal, a construção de uma ciência a serviço do campesinato, 2009.

21 Silva, Sousa e Assis, A educação superior e a perspectiva agroecológica, 2017.

22 Silva, Sousa e Assis, A educação superior e a perspectiva agroecológica, 2017.

23 Jacob, Agroecologia na universidade, 2016; e Amâncio, Aguiar e Almeida, Primeiras palavras, 2017.

dania e pela democratização econômica, social e ambiental? Quando a ciência reconhecerá o verdadeiro valor do saber prático contextualizado e o papel de protagonismo da sociedade civil?

A Agroecologia como Ciências urgiu há várias décadas (desde 1920), mas fortemente “enlaçada” em uma episteme disciplinar (como uma fusão entre Agricultura e Ecologia).²⁴ A partir de então, sua mobilização vem se dando de forma evolutiva e a disciplina vai dando lugar à perspectiva interdisciplinar, ampliando sua escala de apreensão (da parcela cultivada até os sistemas alimentares), deixando assim de ser uma abordagem puramente cartesiana, para um enfoque interdisciplinar e sistêmico²⁵ Porém, cabe salientar que essa mudança não está ocorrendo de forma pacífica e nem passiva. Não se trata de mera refutabilidade de teses disciplinares (uma mudança por adição), como pensava Popper,²⁶ pela simples razão de que a crise está no próprio paradigma disciplinar.

Percebe-se que, por sua origem ser fortemente marcada por campos específicos de conhecimento (biológicas e agrárias), a ideia-força de Agroecologia, pelo menos entre a maioria dos acadêmicos, ainda é pouco operacional nos demais campos disciplinares. Com isso, o debate agroecológico amadurece mais nos espaços de debates supra-acadêmicos ou em algumas tentativas inovadoras de um possível e necessário diálogo entre ciência e práticas agroecológicas populares.

Para compreender a atual dificuldade que a ciência tem em acompanhar esse caminho interdisciplinar e multidimensional, proposto pela Agroecologia, faz-se necessária uma rápida contextualização do papel que a ciência assumiu na concepção da sociedade ocidental (dita moderna), especialmente sobre as relações entre sociedades e delas para com a natureza. A atual concepção de sociedade urbano-industrial de consumo vem sendo imposta ao mundo há alguns séculos. Desde a emergência do protagonismo do saber científico normatizado por Descartes, a ciência passou a determinar as grandes regras das relações entre os humanos e desses para com a natureza.²⁷ Porém, essa relação passou a seguir um único padrão – um conceito ou modelo geral de regras com eficiência produtiva comprovada cientificamente. E, com base na visão mecanicista do mundo, se impôs uma única maneira de produzir via controle, simplificação e artificialização das relações sociais e com a natureza, agora denominada simplesmente de “recursos naturais”. Não é por acaso que compreender o papel da ciência na produção de alimentos é fundamental.²⁸

Pode-se considerar que outro grande marco histórico do atual padrão homogêneo (simplificado) dos processos produtivos advém do período Pós-Segunda Guerra Mundial,²⁹ através da imposição do modelo de sociedade de consumo e produção em grande escala dos Estados Unidos da América (lógica capitalista). Modelo este que demonstrou fragilidade socio-ecológica e econômica antes de uma década de vida.³⁰

O que é chamado hoje de agricultura moderna foi concebido e é reforçado dentro do paradigma disciplinar da ciência ocidental. As premissas de objetividade, estabilidade e simplificação são os pilares da atual sociedade e, conseqüentemente, principais responsáveis pela atual crise generalizada em que a sociedade mundial se vê mergulhada. O controle do tempo da natureza e das diversidades de suas peculiaridades de biomas (populações humanas, fauna, flora, clima, solos, rios, mares, etc.) é uma premissa fundamental da ideia de controle e modernização dos processos produtivos. Porém, seus impactos sociais e ecológicos são tratados como meras “externalidades” do mercado e, portanto, subalternos a ótica econômica.³¹

24 Bensin, *Agroecology as a basic science of agriculture*, 1938; e Jacob, *Agroecologia na universidade*, 2016.

25 Pinheiro, *O enfoque sistêmico e o desenvolvimento rural sustentável*, 2000; Pinheiro e Schmidt, *O enfoque sistêmico e a sustentabilidade da agricultura familiar*, 2001; e Wezel e Soldat, *A quantitative and qualitative historical analysis of the scientific discipline of agroecology*, 2009.

26 Popper, *A lógica da pesquisa científica*, 2001.

27 Silva, *O dia depois do desenvolvimento*, 2014.

28 Florit, *A reinvenção social do natural. Natureza e agricultura no mundo contemporâneo*, 2004.

29 Silva, *O dia depois do desenvolvimento*, 2014.

30 Carson, *Primavera silenciosa*, 2005.

31 Alier, *O ecologismo dos pobres*, 2007.

A própria noção moderna de “desenvolvimento” tem sido a grande parceira da ciência (e vice e versa) no exercício de uma hegemonia econômica, política e, por rebatimento, social e ambiental. Porém, a ideia de desenvolvimento ainda mantém suas premissas ligadas umbilicalmente a relações hierárquicas, conflituosas e excludentes, fundadas nas bases do Iluminismo francês, racismo, imperialismo e colonialismo, entre outras formas menos universais de poder e controle social.³²

Para autores ditos pós-positivistas, como Santos,³³ essa crise iniciou com a teoria de relatividade, de Albert Einstein; pelas teses de Heisenberg e Bohr sobre o princípio da incerteza e não neutralidade da ciência; com os Teoremas de Gödel, sobre a impossibilidade e limites da matemática e se sofisticou através da microfísica de Ilya Prigogine, via teoria das estruturas dissipativas e princípio da ordem através de flutuações. Em outras palavras, essa crise é confirmada pela própria ciência. Contudo, a mesma ainda busca manter sua hegemonia através da sofisticação tecnológica do atual modelo de controle, simplificação e artificialização da natureza e, assim, marginalizando os movimentos multidimensionais consolidados pelo debate agroecológico contemporâneo.³⁴

No fundo, a Agroecologia desnuda essa crise evolutiva do atual paradigma científico, numa perspectiva da teoria Kuhniana, ou seja, de uma verdadeira revolução paradigmática.³⁵ Em outras palavras, a ressignificação da Agroecologia como ciência representa uma busca crítica de mudança da episteme hegemônica (cartesiana) para um paradigma mais sócio-ecológico, estando o viés tecnológico submetido a uma perspectiva mais multidimensional que meramente de dependência econômica.

Muitos eventos demonstram anomalias no paradigma cartesiano, como: o crescimento das dicotomias interpretativas; inversão de premissas; mais subjetividade na leitura de fenômenos sociais; recusa à ideia de neutralidade científica, posto que pesquisador e pesquisado se tornam sujeitos do processo de produção de conhecimentos; respeito à complexidade dos fenômenos (holismo e sistemismo), etc. Todo esse “caldo” de mudanças catalisa a construção de novas bases teórico-metodológicas e tece caminhos para o diálogo entre saberes e diversidade.

A dificuldade da revolução paradigmática de Kuhn reside na nossa própria formação acadêmica. Somos produto do processo que criamos,³⁶ ou seja, tentamos construir uma nova percepção de mundo e de sociedade com conceitos gerais e cativos ao olhar compartimentalizado. Para ilustrar, ainda mobilizamos conceitos disciplinares como: resiliência; co-evolução; entropia; eficiência, eficácia, equilíbrio, etc. para explicar fenômenos supradisciplinares ou, no limite, exercitamos noções multi ou interdisciplinar para apontar os limites de método. E como romper com um método universal e simplificador? Como dar diversidade à ciência? Como humanizar a academia?

Uma pista possível de um novo paradigma pode ser observada em reflexões como as de Sevilla,³⁷ Sousa e Martins,³⁸ entre outros, ao proporem uma ciência agroecológica como um processo dialógico entre o saber popular (racionalidade camponesa).³⁹ O desafio é dar ao olhar científico outras percepções da realidade com seus fenômenos complexos – relações imbricadas entre sociedade e natureza – dentro de uma “teoria agroecológica” que estabeleça conexões entre saberes.⁴⁰

Portanto, o termo europeu “Agroecologia” parece se tropicalizar, apontando para uma compreensão necessária e de ordem mais complexa entre as relações sociais e para com a natureza, mantida pela indissociabilidade entre saberes práticos, conhecimentos acadêmicos e forte protagonismo social.

32 Alvares, Dicionário do desenvolvimento, 2000.

33 Santos, Um discurso sobre as ciências, 1987.

34 Altieri, Colheita fatal 2012.

35 Kuhn, A estrutura das revoluções científicas, 1995.

36 Esteves de Vasconcellos, Pensamento sistêmico, 2002.

37 Sevilla, la agroecología como marco teórico para el desarrollo rural, 1997; e Sevilla, Agroecología y desarrollo rural sustentable, 2000.

38 Sousa e Martins, Construção do conhecimento agroecológico, 2013

39 Chayanov, La organización de la unidad económica campesina, 1974; e Ploeg, Camponeses e impérios alimentares, 2008.

40 Toledo, A Agroecologia é uma revolução epistemológica, 2016.

Porém, na América Latina, a noção cosmológica do “Bem Viver”, identificada em ambientes populares de resgate dos saberes indígenas tradicionais,⁴¹ nos permite imaginar que, naturalmente, caminhará como uma noção mais completa que Agroecologia. Uma nova ciência com base na Construção Coletiva e Democrática de Conhecimentos. A ciência dos trópicos, do calor e do respeito aos tempos da natureza.⁴²

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, A. “El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones económicas y no tan económicas”, In: Política y Sociedad, v.52, n.2, 2015, pp. 299-330.
- ALIER, J. M. O ecologismo dos pobres: conflitos ambientais e linguagem de valoração. Tradução de Maurício Waldman. São Paulo: Contexto, 2007.
- ALTIERI, M. Agroecologia: bases científicas para uma agricultura sustentável. Rio de Janeiro: AS-PTA, Ed. Agropecuária, 2002
- ALTIERI, M. Colheita fatal: velhas e novas dimensões da tragédia ecológica da agricultura moderna, In: ALTIERI, M. Agroecologia: bases científicas para uma agricultura sustentável. 3.ed. [revista e ampliada], São Paulo: Expressão popular, 2012, pp. 23-47.
- ALVARES, C. Ciência, In: SACHS, W. (Org.). Dicionário do desenvolvimento: guia para o conhecimento como poder. Trad. por Vera Lucia M. Joscelyne, Suzana de Gyalokay e Jaime A. Clasen, Petrópolis (RJ): Vozes, 2000, pp. 40-58.
- AMÂNCIO, C., AGUIAR, M. V. de A., ALMEIDA, N. Primeiras palavras: a trajetória e caminhos do II Seminário Nacional de Educação em Agroecologia - II SNEA. In: Cadernos de Agroecologia – Anais do II SNEA – v.12, n.1, jul. 2017.
- BARROS, F. B. e SILVA, L. M. S. Aproximações sobre saberes amazônicos como essência do Desenvolvimento Sustentável nos trópicos, In: Agroecologia: princípios e reflexões conceituais. Brasília (DF): Embrapa, 2013, p. 109-144.
- BENSIN, B. M. Agroecology as a Basic Science of Agriculture, 1938.
- CAPORAL, F. R. e COSTABEBER, J. A. Agroecologia: alguns conceitos e princípios. Brasília: MDA/SAF/DATER – IICA, 2004.
- CARNEIRO, F. F. Dossiê ABRASCO: um alerta sobre os impactos dos agrotóxicos na saúde [Organização de Fernando Ferreira Carneiro, Lia Giraldo da Silva Augusto, Rachel Maria Rigotto, Karen Fredich e André Campos Búrigo]. Rio de Janeiro: EPSJV/São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- CARSON, R. L. Primavera silenciosa. Barcelona: Crítica, 2005.
- CARTA AGROECOLÓGICA DO CERRADO. Anais do X Congresso Brasileiro de Agroecologia, VI Congresso Latino-americano de Agroecologia e V Seminário de Agroecologia do DF e entorno. Brasília, 2018.
- CHAYANOV, A. V. La organización de la unidad económica campesina. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, Trad. Rosa Maria Russovich, 1974, pp. 6-339.
- EHLERS, E. Agricultura sustentável: origens e perspectivas de um novo paradigma. 2.ed., Guaíba (RS): Agropecuária, 1999.
- ESTEVES DE VASCONCELLOS, M. J. Pensamento sistêmico: o novo paradigma da ciência. 6.ed., Campinas (SP): Papirus, 2002.
- FAVARETO, A. Paradigmas do desenvolvimento rural em questão. São Paulo: Iglu/FAPESP, 2007.
- FLORIT, L. A reinvenção social do natural. Natureza e agricultura no mundo contemporâneo. Blumenau (EC): Edifurb, 2004.
- GLIESSMAN, S. R. Agroecologia: processos ecológicos em agricultura sustentável. 2.ed., Porto Alegre (RS): EDUFRGS, 2001.
- GONÇALVES, M. C. F. Filosofia da natureza. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- KUHN, T. S. A estrutura das revoluções científicas. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.
- JACOB, L. B. Agroecologia na Universidade: entre vozes e silenciamentos. Curitiba (PR): Appris editora, 2016.
- LEFF, E. “Agroecologia e saber ambiental”, In: Revista Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável. Porto Alegre (RS), v.3, n.1, Jan/Mar, 2002, pp. 36-51.
- LEFF, E. Racionalidade ambiental: a re-apropriação social da natureza. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2006.
- MAZOYER, M. e ROUDART, L. Histoire des agricultures du monde: du néolithique à la crise contemporaine. Paris: Editions du Seuil, 1997.

41 Acosta, El Buen vivir como alternativa al desarrollo, 2015; e Moraes, e Sorrentino, Agroecologia, movimentos sociais e bem viver, 2017.

42 Leff, Racionalidade ambiental, 2006; e Barros e Silva, Aproximações sobre saberes amazônicos como essência do desenvolvimento sustentável nos trópicos, 2013.

- MORAES, F. C. e SORRENTINO, M. Agroecologia, movimentos sociais e Bem Viver. In: SORRENTINO, M. [et al.] (Orgs.). Educação, agroecologia e bem viver: transição ambientalista para sociedades sustentáveis. Piracicaba (SP): MH-Ambiente Natural, 2017.
- MOREIRA, R. M. e CARMO, M. S. do. “Agroecologia na construção do desenvolvimento rural sustentável”. Agricultura em São Paulo, São Paulo, v.51, n.2, jul./dez. 2004, pp. 37-56.
- ODUM, E. Ecologia. Pioneira, São Paulo: Edusp, 1977.
- PETERSEN, P. DAL SOGLIO, F. K. e CAPORAL, F. R. a construção de uma ciência a serviço do campesinato. In: Paulo Petersen (Org.). Agricultura familiar camponesa na construção do futuro. Rio de Janeiro: AS-PTA, 2009, pp. 85-104.
- PINHEIRO, S. L. G. e SCHMIDT, W. O enfoque sistêmico e a sustentabilidade da agricultura familiar: uma oportunidade de mudar o foco de objetivos/sistemas físicos de produção para os sujeitos/complexos sistemas vivos e as relações entre o ser humano e o ambiente. In: Anais do Encontro da Sociedade Brasileira de Sistemas de Produção, Belém:UFPA/NEAF, 2001[CD-ROM].
- PINHEIRO, S. L. G. “O enfoque sistêmico e o desenvolvimento rural sustentável: uma oportunidade de mudança da abordagem hard-systems para experiências com soft-systems”, In: Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável, Porto Alegre: v.1, n.2, 2000, pp. 27-37.
- POLÍTICA NACIONAL DE AGROECOLOGIA E PRODUÇÃO ORGÂNICA - PNAPO. -Brasília, DF: MDS/CIAPO, 2013.
- PLOEG, J. D. Van Der. Camponeses e impérios alimentares: lutas por autonomia e sustentabilidade era da globalização. Tradução de Rita Pereira, Porto Alegre (RS): EDUFRGS, 2008.
- POPPER, K. R. A. A lógica da pesquisa científica. São Paulo: Cultrix, 2001.
- QUIJANO, A. “Colonialidad del poder y clasificación social”, In: Journal of World-Systems Research, Pittsburgh, Summer/Fall, 2000, v.11, n.2, pp. 342-386.
- RIGOTTO, R. Agrotóxicos, trabalho e saúde: vulnerabilidade e resistência no contexto da modernização agrícola no baixo Jaguaribe/CE – [Rachel Rigotto (Org.)], Fortaleza (CE): Edições UFC/ Expressão Popular, 2011.
- SANTOS, B. de S. Um discurso sobre as ciências. 2.ed., São Paulo: Cortez, 1987.
- SEVILLA GUZMAN, E. La agroecologia como marco teórico para el desarrollo rural. In: Paisaje y desarrollo integral em areas de montana. VII Jornadas sobre el paisaje. Madrid: Ministerio de Medio ambiente, 1997, pp. 135-150.
- SEVILLA, E. Agroecología y desarrollo rural sustentable: una propuesta desde Latinoamérica (mimeo). In: SARANDON, S. (Ed.) Agroecología: el camino para una agricultura sustentable. Rosário, 2000, pp. 36-51.
- SILVA, L. M. S. O papel didático da crise da agricultura moderna para a compreensão da ascensão de um enfoque agroecológico. UFPA/NCADR/PPGAA - UFRGS/PGDR, 2012.
- SILVA, L. M. S. A abordagem sistêmica na formação do agrônomo do século XXI. Curitiba (PR): Editora Appris, 2011.
- SILVA, L. M. S.; SOUSA, R. da P; ASSIS, W. S. de. A educação superior e a perspectiva agroecológica: avanços e limites dos Núcleos de agroecologia das IES no Brasil. Redes - Santa Cruz do Sul: Universidade de Santa Cruz do Sul, v.22, n.2, maio-agosto, 2017, pp. 250-275.
- SILVA, J. de S. “O dia depois do desenvolvimento: giro filosófico para a construção de uma agricultura familiar agroecológica”, In: Cadernos de Ciência & Tecnologia, Brasília, v. 31, n. 2. 2014, p. 401-420.
- SOUSA, R. da P; MARTINS, S. R. Construção do conhecimento agroecológico: desafios para a resistência científico-acadêmica no Brasil. In: Costa Gomes, J. C.; Assis, W. S. de. Agroecologia: princípios e reflexões conceituais. Brasília (DF): EMBRAPA, 2013.
- TOLEDO, V. M. “A Agroecologia é uma revolução Epistemológica”, In: Agriculturas, v.13, n.1, março 2016, pp. 13-45.
- WEZEL, A. e SOLDAT, V. “A quantitative and qualitative historical analysis of the scientific discipline of agroecology”, In: International Journal of Agricultural Sustainability, v. 7, n.1, 2009, pp. 3-18.

LUIS MAURO SANTOS SILVA

Doutor em Ciências pela Universidade Federal de Pelotas
Professor da Universidade Federal do Pará
e da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará

ALTERIDADE

Como pensar o Outro? Uma vez mais essa indagação é antes o desejo de que uma certa tensão filosófica se instaure do que a necessidade imediata de um retorno para aquilo que, sabemos, não encontra alívio em qualquer que seja a sua resposta. A pergunta, organizada por Roland Barthes em *Como viver junto*, é antes de tudo uma pergunta sobre como se percebe o Outro, se convive com o Outro, uma pergunta sobre o mundo e, em um nível cada vez mais micropolítico, uma pergunta sobre a nação, sobre as nossas diferenças, sobre “mim”. Na impossibilidade de fechamento da questão, o que entendemos é que a alteridade foi e é um exercício de suplemento (desejamos o Outro não por dependência, mas pela vontade de ser atravessado por ele) dos nossos próprios paradigmas de vida. A alteridade altera a conta do que somos. Todorov foi assertivo ao compreender, lendo os diários de Cristóvão Colombo, que o não entendimento deste sobre os indígenas incorreu em um grande equívoco não só nos termos da tradução de um modo de aparecer da cultura dos povos originários daquilo que um dia viria a ser a América, como na própria maneira de sobrepor seu gesto narrativo pela lógica de redução do Outro, um gesto de superioridade ainda hoje empregado contra tais povos, mas contra, também, outros tantos grupos colocados em situação de uma vulnerabilidade que se intensifica todos os dias. Contraditoriamente, quando nego o Outro, nego a mim. No Dicionário Houaiss, temos que a alteridade é o “caráter ou estado do que é diferente, distinto, que é outro. Que se opõe à identidade, ao que é próprio e particular [...]; condição ou característica que se desenvolve por relações de diferença, de contraste”.¹ É essa oposição à identidade e ao particular que deve ser entendida aqui não como recusa ou negação de si, mas a presença desse contraste como solidariedade absoluta a outras formas de vida. A solidariedade seria, assim, a noção aguda de uma igualdade. Uma igualdade na diferença.

ALTERIDADE INDÍGENA

Quem talvez mais tenha operado dentro da lógica da diferença, no Brasil, até onde se sabe, foram os povos Tupinambá da Costa Brasileira. Faz-se evidente: o entendimento acerca da compreensão dessa diferença não pôde ser alcançado pelos cronistas dos 1500/1600, mas pela percepção contra colonial de Eduardo Viveiros de Castro, que ao ler os religiosos e marinheiros viajantes que davam notícias do Novo Mundo, consegue visualizar em sua pesquisa o eixo de uma repetição sobre a antropofagia ritual que fornece um modelo sobre como perceber o inimigo: “Guerra mortal aos inimigos e hospitalidade entusiástica aos europeus, vingança canibal e voracidade ideológica exprimiam a mesma propensão e o mesmo desejo: absorver o outro e, neste processo, alterar-se”.² É que para os nativos, elucida Viveiros de

1 Houaiss, Disponível em: <https://www.dicio.com.br/alteridade/>. Acesso em: 28 out. 2018.

2 Viveiros de Castro, O mármore e a murta, 2002, p. 207.

Castro, o que estava em questão era a “afinidade relacional” e não a “identidade substancial”.³ Isso explica a entrega aparentemente docilizada dos indígenas aos estrangeiros – como se vê na carta de Pero Vaz de Caminha e em outros textos quinhentistas –, assim como a entrega à morte – sem hesitações, diga-se de passagem – na antropofagia ritual. Nos dois casos, os indígenas estavam interessados em conhecer outros mundos, em relacionar-se com a mente do Outro, isso, assim entendido, sem que se precisasse necessariamente abdicar de nada, já que a lógica da alteridade não pressupõe exclusão. Se parece confuso esse “desejo de ser o Outro”, “segundo os próprios termos”, para aqueles que creem na identidade substancial – isto é, na crença de um único jeito de perseverar em sociedade –,⁴ o mesmo se deve ao fato de os nativos não terem, ainda, passado pela colonização de seus desejos.

Como “metamorfoses ambulantes”, para usar a expressão de Raul Seixas, os corpos dos nativos eram como um circuito rizomático, prestes a se ligarem a tudo, mas sem nunca se afastarem de si. Essa imagética é de difícil imaginação, pois eram a própria ideia daquilo que poderíamos vir a ser:

escrever por intermédio de slogans: faça rizoma e não raiz, nunca plante! Não semeie, pique! Não seja nem uno nem múltiplo, seja multiplicidades! Faça a linha e nunca o ponto! A velocidade transforma o ponto em linha! Seja rápido, mesmo parado! Linha de chance, jogo de cintura, linha de fuga. Nunca suscite um General em você!⁵

Deixar as linhas de fuga da identidade como que “soltas”, ou em um modo de curto-circuito, parece ser a melhor alternativa para não se cair na armadilha do uno. Se a economia de vida dos autóctones era destituída de dogma e de uma fé temerosa àquilo que jamais tinham presenciado, não era porque em nada criam, mas, por sua vez, porque poderiam acreditar em qualquer coisa, a saber, no Outro.⁶ Entretanto, tal troca ocorreu apenas em uma via de mão única: de acordo com a historiografia oficial,⁷ os nativos exercitaram a alteridade, enquanto os europeus fizeram, para dizer o mínimo, uma violenta redução da mesma.

Desde Bartholomeu de Las Casas o recado havia sido dado, sobre o fato de a razão europeia estar apta a outros tipos de procedimentos:

Certa vez, os índios vinham ao nosso encontro, para nos receber, à distância de dez léguas de uma grande vila, com víveres e viandas delicadas e toda espécie de outras demonstrações de carinho. E tendo chegado ao lugar, deram-nos grande quantidade de peixe, de pão e de outras viandas, assim como tudo quanto puderam dar. Mas eis incontinenti que o Diabo se apodera dos espanhóis e que passam a fio de espada, na minha presença e sem causa alguma, mais de três mil pessoas, homens, mulheres e crianças, que estavam sentadas diante de nós. Eu vi ali tão grandes crueldades que nunca nenhum homem vivo poderá ter visto semelhantes.⁸

Esse massacre ocorrido em Cuba é relevante em vários aspectos. O primeiro deles é a antecipação daquilo que, séculos depois, seria descrito por Hannah Arendt como a “banalidade do mal”.⁹ É significativo que Las Casas uma hora se dê conta de que tendo negociado com seus conterrâneos e relatado para a Coroa Espanhola para que interrompessem as torturas e o genocídio aos quais submetiam os nativos, tudo resultasse sem efeito. Coagidos pelo Estado e pela extensão das suas forças, as evidências das “forças do mal” regiam, independentemente do que os nativos fizessem suas vidas e fariam suas existências serem condenadas de um modo ou de outro.

3 Viveiros de Castro, Eduardo, *O mármore e a murta*, 2002, p. 206.

4 Viveiros de Castro, *O mármore e a murta*, 2002, p. 195.

5 Deleuze e Guattari, *Mil platôs*, 1995, p. 36.

6 Talvez seja desnecessário dizer, mas esse pensamento ainda é tributário das ideias de Eduardo Viveiros de Castro.

7 Conferir os recortes de Alberto Mussa em *Meu destino é ser onça*. Também são notáveis as contra-leituras de Manuela Carneiro da Cunha, Viveiros de Castro, Todorov e Dussel, sobre o modo de se perceber a cultura indígena.

8 Las Casas, *Da ilha de Cuba*, 1944, p. 24.

9 Arendt, *Eichmann em Jerusalém*, 1999.

Submetidos à subalternidade, a resistência dos indígenas terá sido imediata. Boa parte dos discursos sobre a dizimação dos povos originários é pactuária dos discursos contra a alteridade. Reconfigurados e lançados a outro tipo de sorte, os nativos não só não foram dizimados como retornaram como multidão. É que a alteridade é também uma forma de subversão que sabe se recolher sem se calar.

O AGORA DA ALTERIDADE

Este é um texto de 2018 e essa data não pode ser desprezada. Somos suas presas temporais. Nesse ano vivemos no Brasil um embate fulminante das ideias do indivíduo versus as ideias da coletividade. A eleição presidencial retomou um momento dramático de nossa história comum e regurgitou nas telas dos diversos dispositivos que portávamos os interesses gerais que conclamavam o liberalismo e o individualismo. Tudo em nome da nação. Para caminhar, o Brasil *outsider*¹⁰ precisaria se reconciliar com o Brasil oficial, aceitando apagar-se, incluir-se, subjugar-se, *não se alterar*.

Evitando-se olhar para o Outro, os discursos foram se ensurdecendo para o ao redor. Em 2015, os brasileiros tiveram acesso à tradução em português da obra de Davi Kopenawa, que compreendia com lucidez:

Hoje, os brancos acham que deveríamos imitá-los em tudo. Mas não é o que queremos. Eu aprendi a conhecer seus costumes desde a minha infância e falo um pouco a sua língua. Mas não quero de modo algum ser um deles. A meu ver, só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em Yanomami. Sei também que se formos viver em suas cidades, seremos infelizes.¹¹

“Mas não quero de modo algum ser um deles” se dá justamente porque “só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em Yanomami”. Em 2018 a resposta para Davi Kopenawa seria: então, nunca. A resposta nas eleições de 2018 foram pela igualdade na igualdade, não na diferença: uma espécie de pensamento em “que o Outro seja igual, que seja um igual, sem contraste, sem fricção, sem negação de mim. Não desejo ir à campo, não desejo experiência na diferença, não desejo o Outro, desejo a mim”. Se há algo de previsível no encaminhamento dessa dicção – que conhecemos de longa data dado o seu caráter de repetição –, é que o grande erro da nação continuará sendo a aposta na unidade moralizadora dos corpos e das subjetividades. Seria preciso, antes, compreender as diferentes nações que formamos, atribuir carga sensível a elas para que os outros as vejam e reconheçam, no sentido mais *pathos* dessa palavra, a pele dessa existência, e sua afecção, sua paixão, seu excesso, seu sofrimento, sua catástrofe. Só assim, no firmamento dos variados povos que somos, seríamos capazes de visualizar um horizonte de ampla convivência. Mas, novamente, como conviver na diferença? Como perceber o Outro-outro, aquele que será colocado no lugar do inimigo? Talvez fosse preciso pensar: como convivemos com o amigo? Reconhecer as práticas de afinidade, antes, para depois pensar a prática de afastamento e, posteriormente, de estrangeiridade que serão implicadas ao Outro.

Em *Como viver junto*, Roland Barthes fantasia um viver junto que precede a amizade. A amizade não é uma questão fulcral no livro. Há muitos modos de convivialidade e a amizade seria, para ele, apenas um. Embora o viver junto não implique uma amizade, uma amizade necessariamente entra no funcionamento do viver junto. Aqui entramos em uma *differánce* com Barthes no sentido de querer dilatar o seu estudo e a prática de amizade como uma prática ontológica do viver junto, ainda que ela não seja uma doxa decisiva e fixa. É importante dizer que a amizade será conjugada nos esquemas do paradoxo e é esboçada numa antologia de discursos cujos efeitos não coincidem com os efeitos dos discursos heterocentros, falocráticos, lgbtfóbicos, racistas.

10 A lista é longa: indígenas, negros e quilombolas, mulheres, servidores públicos, LGBTQs+, animais, natureza, etc.

11 Kopenawa e Albert, *A queda do céu*, 2010, p. 75.

A amizade se distribui em todos os cantos. Na esfera estatal-política, as alianças de amizade estão sendo refeitas e cooptadas o tempo inteiro. É assombroso ler as poesias escritas por Michel Temer. Assombroso não em uma perspectiva valorativa do texto literário, mas por uma consciência aguda de que os mesmos sujeitos que participam da engrenagem de discursos e práticas necropolíticas genocidam simbólica e materialmente uma multiplicidade de corpos e, mesmo esses sujeitos, participam de uma organização literária. Não se desconsidera, aqui, os arranjos de amizade que existem nas cúpulas do governo que impediu a governabilidade da presidenta Dilma Rousseff, em 2016. Resistindo à dicotomização do que seria ou não a amizade, entendemos que as amizades estão numa lógica sofisticada e contraditória do viver junto. A amizade, assim como a literatura e a arte, pode funcionar como política da vida ou da morte. A amizade pode gerar uma política de inimizade.

Diferentes modos de amizade não cessam de gerar, nas sendas dos processos de descolonização, um desinvestimento no Outro na mesma medida que uma episteme corporal divergente tem sido produzida/visibilizada. Dobras dessa episteme que aposta na multidão e no encontro tensionam as esferas públicas e mostram que as minorias não são pequenos números e tampouco querem permanecer nos lugares de subalternização.

Parafraseando o pensamento de Gayatri Spivak, acerca da posição do intelectual e da crítica pós-coloniais,¹² Boaventura de Sousa Santos, escreveu:

Spivak considera que a função do crítico pós-colonial consiste em contribuir para destruir a subalternidade do colonizado. Dado que a condição do subalterno é o silêncio, **a fala é a subversão da subalternidade**. Tornar possível essa fala exige, porém, um trabalho político que vai para além da discursividade acadêmica. Assim, segundo Spivak, a responsabilidade do crítico pós-colonial para com os subalternos é muito clara: ‘trabalhar *em prol* dos subalternos consiste em trazê-los para dentro do circuito da democracia parlamentar, não através da benevolência cultural, mas antes através de trabalho extra-acadêmico... Trabalhar em prol do subalterno contemporâneo significa investir tempo e capacidades... para que o subalternoseja integrado na cidadania, independentemente do que esta signifique, desfazendo assim o espaço subalterno’ (Spivak: 1996: 307 – tradução minha).¹³

Repassar as funções do intelectual e do crítico no presente nos permite compreender uma vez mais que a ideia de alteridade traz consigo relações altamente porosas e que se estendem para todos os níveis políticos. Se para conviver na diferença entendemos ser preciso olhar para os laços afetivos aos quais nos lançamos cotidianamente, seria preciso compreender, também, que a amizade nos coloca diante do exercício diário de amar aquilo que é diferente e é o mesmo, e amar repetidamente “o mesmo” é um desafio e um cansaço, é entrar em um jogo contínuo de negociações, de concessões, de ilusão de espelhamento: aquilo que parece uma igualdade na semelhança é um Outro. As amizades acontecem como produção de diferenças e de desvios. Portanto, pensar a amizade é performatizar uma estética da existência que, na atualidade, não permanece no nível individual do homem dominante de si, representativo na antiguidade ou na idade moderna, mas aponta para uma subjetivação coletiva, para uma forma de vida ou para, nas palavras de Deleuze, um devir minoritário. Voltaremos a isso. Mas, primeiro, voltemos a Barthes.

Os dossiês que encontramos nas aulas do curso são organizados pela indispensabilidade de uma fantasia – a idiorritmia. Para Barthes, ela é a fantasia latente de sociabilidade e um dos traços cintilantes para nossas reflexões sobre a alteridade. Idiorritmia = Idio (próprio, particular) + *Rhythmos* (modelo de um elemento fluido – o humor, a letra – forma improvisada, modificável, sem fixidez. Exemplo: os átomos). A idiorritmia tem a ver com uma coreografia, movimento de corpos, encontro de corpos.

12 Neste texto, não se pretende abordar as incongruências que cercam o termo pós-colonial. Para tanto, confira o texto de Boaventura ao qual fazemos referência.

13 Santos, Entre Próspero e Caliban, 2001, p. 31 (Grifo nosso).

Barthes nos ensina que ela não é uma questão de tensão, mas de marginalidade. Ela é um exercício que se coloca no entre-lugar (o meio é o espaço da velocidade, já nos disse, poeticamente, Deleuze). Barthes explica que o viver junto não é viver a dois: “É uma fantasia de vida [...], de gênero de vida. Nem dual, nem plural (coletivo)”.¹⁴ E volta a trazer o enunciado já confessado nesse texto: “não é contraditório viver só e querer viver junto”.¹⁵

Todo o livro de Barthes está balizado na pergunta: “a que distância dos outros devo manter-me para construir com eles uma sociabilidade sem alienação, uma solidão sem exílio? Nessa pergunta está o traço-farol da noção de idiorritmia: a distância. A distância (o viver só) implica uma reiteração crítica e não alienada dos lugares que ocupamos em relação ao Outro. Barthes lança mão das geografias dos espaços, dos jeitos e dos gestos. Ele traz endereços de lugares concretos como o monasticismo oriental, o quarto e a prisão, e nos confronta com a lógica retangular dos habitats arquitetônicos (prédios, molduras, portas, janelas, casas, tetos), tão diferentes dos ângulos sinuosos da natureza, e também monta um dossiê sobre flores, delicadezas, inutilidades. O viver junto idiorrítmico comporta uma ética (e uma física) da distância entre os sujeitos que o coabitam. É um tremendo problema – sem dúvida –, o problema fundamental de como viver junto e, portanto, da pergunta de Barthes nesse curso. Só agarramos esse problema por fragmentos, temas parciais, indiretos. A distância dos corpos pode ser compreendida como uma aporia: “Se o corpo do outro não me perturba, ou se não posso jamais tocar o corpo do outro, para que viver? A aporia está fechada”.¹⁶

POR UMA TROCA DE OLHARES

“O inimigo, como indivíduo, não é o que acreditamos”.

(Sofia Coppola. *O estranho que nós amamos*)

Do escravizado Prudêncio, de *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, temos o seguinte recorte, narrado por Brás Cubas, no Capítulo LXVIII / O vergalho:

Tais eram as reflexões que eu vinha fazendo, por aquele Valongo fora, logo depois de ver e ajustar a casa. Interrompeu-mas um ajuntamento; era um preto que vergalhava outro na praça. O outro não se atrevia a fugir; gemia somente estas únicas palavras: – “Não, perdão, meu senhor; meu senhor, perdão!” Mas o primeiro não fazia caso, e, a cada súplica, respondia com uma vergalhada nova. – Toma, diabo! dizia ele; toma mais perdão, bêbado! – Meu senhor! gemia o outro. – Cala a boca, besta! replicava o vergalho. Parei, olhei... Justos céus! Quem havia de ser o do vergalho? Nada menos que o meu moleque Prudêncio, – o que meu pai libertara alguns anos antes. Cheguei-me; ele deteve-se logo e pediu-me a bênção; perguntei-lhe se aquele preto era escravo dele. – É, sim, nhonhô. – Fez-te alguma coisa? – É um vadio e um bêbado muito grande. Ainda hoje deixei ele na quitanda, enquanto eu ia lá embaixo na cidade, e ele deixou a quitanda para ir na venda beber. – Está bom, perdoa-lhe, disse eu. – Pois não, nhonhô. Nhonhô manda, não pede. [...] Exteriormente, era torvo o episódio do Valongo; mas só exteriormente. Logo que meti mais dentro a faca do raciocínio achei-lhe um miolo gaiato, fino, e até profundo. Era um modo que o Prudêncio tinha de se desfazer das pancadas recebidas, – transmitindo-as a outro. Eu, em criança, montava-o, punha-lhe um freio na boca, e desancava-o sem compaixão; ele gemia e sofria. Agora, porém, que era livre, dispunha de si mesmo, dos braços, das pernas, podia trabalhar, folgar, dormir, desagrilhoado da antiga condição, agora é que ele se desbancava: comprou um escravo, e ia-lhe pagando, com alto juro, as quantias que de mim recebera. Vejam as sutilezas do maroto!¹⁷

14 Barthes, *Como viver junto*, 2014, p. 13.

15 Barthes, *Como viver junto*, 2014, p. 9.

16 Barthes, *Como viver junto*, 2014, pp. 141-142.

17 Assis, *Memórias póstumas de Brás Cubas*, 1994, p. 77.

Machado nos expõe o engendramento sofisticado de uma ordem do discurso e de uma tecnologia de inimizade. Não só o negro foi escravizado, mas também cooptado para escravizar. Através de Prudêncio, Machado nos mostra uma tripla cooptação/colonização: 1) corporal (Prudêncio não deixará de ter a marca de ex-escravo, embora consiga ‘ascender’ socialmente. Há ainda um corpo que não consegue se desvencilhar de uma subserviência); 2) social (para que ele consiga, minimamente, circular pelas esferas sociais, é necessário entrar na lógica de ‘senhor de escravos’ que vergalha e disciplina o escravo) e 3) subjetiva (Prudêncio se subjetiviza no apagamento de uma existência afro-ancestral e em nome da lógica do humano e do não-humano).

No texto “Necropolítica”, Achille Mbembe nos oferece diálogos para pensar o que evidencia Machado em sua narrativa:

De fato, a condição de escravo resulta de uma tripla perda: a perda de um lar, a perda de direitos do corpo de cada um, ou de cada uma, e a perda de um estatuto político. Esta tripla perda é idêntica à da dominação absoluta, à da alienação natal e à da morte social (expulsão da humanidade total). [...] Como instrumento do trabalho, o escravo tem seu preço. Como propriedade, ele ou ela tem um valor. O trabalho dele, ou dela, é necessário e utilizado. O escravo é, pois, mantido vivo, mas num estado de lesão, num mundo fantasmagórico de horrores, de crueldade e de profanidade intensas. A condição violenta da vida do escravo manifesta-se através da predisposição do capataz para se comportar de maneira cruel e temperamental e do espetáculo da dor infligida ao corpo de escravo. [...] A vida da escravatura é, em larga medida, uma forma de morte na vida.¹⁸

Vemos como a cena de Brás Cubas, acoplada ao comentário de Mbembe, se repete em diversas paisagens – nas periferias, por exemplo – e, sobretudo, nas organizações discursivas e corporais impostas nos presídios e em outros espaços de encarceramento. Os discursos de docilização e disciplinatórios atendem a uma política da inimizade. Prudêncio, metonimicamente, nos ajuda a pensar uma ontologia da inimizade construída na contemporaneidade: *xamigx* deixou de ser uma ameaça às diretrizes que balizavam o funcionamento das instituições burguesas. No mesmo compasso, o inimigo torna-se um trunfo:

Dispor de seu inimigo tornou-se uma passagem obrigatória na constituição do sujeito e na sua entrada na ordem simbólica do nosso tempo. É essencial discriminar o amigo do inimigo, sem dúvida, mas seria necessário identificar inequivocamente o inimigo.¹⁹

Mbembe também nos mostra que o inimigo fertiliza o desejo em produzir medo em nós mesmos e nos outros: “Não ter inimigo [...] é frustrar-se na sua compulsão de meter medo, na sua capacidade de diabolizar, no prazer e satisfação que se sente quando o presumível inimigo é abatido por forças especiais ou quando, capturado vivo, é submetido a intermináveis interrogatórios e entregue à tortura”.²⁰ Portanto, o discurso de inimizade é desejável ou tornou-se objeto de desejo. O inimigo não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo pelo que se luta, o poder do qual se quer apoderar.

Como, a partir desse jogo necrosado, experimentar um devir minoritário e, nas palavras de Deleuze, traçar linhas de fuga e de forças? Movimentar gestos de empatia, pensar a ação do afeto, no sentido da afecção, não só nos parece necessário como reivindica um deslocamento, um sair de si: primeiro, uma consciência aguda das relações que traçamos no mundo, dos discursos oficiais que encarnamos e reproduzimos. Concomitante a isso, a consciência do profundo desconhecimento que temos do Outro, aquele que é insistentemente colocado na categoria do inimigo / do estrangeiro / do desconhecido. Não por acaso, Homi Bhabha vê o nacionalismo como uma alienação. A “própria condição do saber cultural

18 Mbembe, Políticas da inimizade, 2017, p. 122.

19 Mbembe, Políticas da inimizade, 2017, p. 81.

20 Mbembe, Políticas da inimizade, 2017, p. 81.

é a alienação do sujeito”.²¹ Bhabha compreende que o fechamento com um tipo de discurso é sempre a redução do Outro, uma redução da identidade, e esse fechamento se espraia para os mais diversos níveis da vida. Ao questionar as produções de identificação, Bhabha nos auxilia a interrogar a identidade. Ela não pode, simplesmente, ser uma zona de autoafirmação, de conforto, de metáforas diminuídas. Em nosso entendimento, interrogar a identidade é justamente exercitar a alteridade, propor práticas migratórias, interrogar o que haveria para se celebrar – hoje – não apenas na nação, como sugere Bhabha e Ernst Renan – quando diz que a nação é um plebiscito diário –, mas interrogar o que haveria para celebrar na coreografia de nossos corpos, dos nossos gestos, das relações que desenvolvemos no presente. Não haverá futuro distinto do passado, sinaliza o intelectual indiano. Não havendo muito a se celebrar nem nos corpos nem no escopo das nações no presente, compreende-se que a não revisão das relações uns com os outros é que nos fará reincidir sobre velhos dramas nacionais, individuais e/ou coletivos. Assim, o futuro torna-se insustentável. É o céu prestes a desabar sobre nossas cabeças, sustentado pelos Yanomami.²²

Existir é ser chamado à existência em relação a uma alteridade, seu olhar ou *locus*. É uma demanda que se estende em direção a um objeto externo e, como escreve Jacqueline Rose, “É a relação dessa demanda com o lugar do objeto que ela reivindica que se torna a base da identificação”. Este processo é visível na troca de olhares entre o nativo e o colono, que estrutura sua relação psíquica na fantasia paranóide da posse sem limites e sua linguagem familiar de reversão: “Quando seus olhares se encontram, ele [o colono] verifica com amargura, sempre na defensiva, que ‘Eles querem tomar nosso lugar.’ E é verdade, pois não há um nativo que não sonhe pelo menos uma vez por dia se ver no lugar do colono”. É sempre em relação ao lugar do Outro que o desejo colonial é articulado: o espaço fantasmático da posse, que nenhum sujeito pode ocupar sozinho ou de modo fixo e, portanto, permite o sonho da inversão dos papéis.²³

O trocadilho do título de Bhabha é uma abertura para a exploração da identidade, *Disseminação*: nação é disseminação, é o encontro com o fortuito, com vários planos desconhecidos, outras camadas a serem entendidas como um *modus vivendi* e *operandi*. A nação que cada um carrega consigo só pode ser vista se se encontrar com outras extensões, pois a identidade é, por sua vez, a alteridade, a transformação, não a permanência. E por acaso haveria alguma possibilidade de isso ser diferente?

ALTERIDADE: UM MARACATU QUE PESA BEM MAIS QUE UMA TONELADA

A primeira parte deste verbete se intitula “**Do que eu falo quando falo de alteridade**”. Esse título foi inspirado em dois trabalhos que consideramos relevantes, pela sua simplicidade e não por serem simples. O primeiro é o livro de Haruki Murakami, *Do que eu falo quando eu falo de corrida* (2010). Trata-se de um livro de experiências de vida, de ultrapassagem dos limites do corpo, de um viver com as dores do tempo, do cansaço de maratonas, de ultramaratonas. É um livro sobre o deslocamento que a função “escritor” sofre. O autor-personagem é um experimentador, um experienciador, um testador de limites, de adentradas em terras estrangeiras, de retornos simbólicos à terra natal. Correndo, nadando, pedalando ele coloca o mundo da narrativa em fricção. Seu corpo está no limite da ação do escrever – sentado e fixado em seu texto – e seu *tour* feito com as pernas, pelo mundo, a poucos passos de largar tudo e sair correndo.

Mas também nos encontramos com o artigo “Carrocracia”, de Marcelo de Tróia. Uma das partes do texto de Tróia, também é tributária ao título de Murakami, “Do que eu falo quando falo de carrocracia”. Na busca por uma genealogia das diversas significações do automóvel em nossas vidas, o autor questiona a ideia de normalidade imposta pelo *modus vivendi* que pretende outras corridas e ultrapassagens, outras exclusões de corpos urbanos ou não e ainda questiona a aposta de um império de “diferenciações

21 Bhabha, *Disseminação*, 2005, p. 212.

22 Confira mais sobre o tema em Kopenawa e Albert, *A queda do céu*.

23 Bhabha, *Disseminação*, 2005, pp.75-76.

radicais” entre os sujeitos da cidade. Não pretendemos discorrer sobre esses textos que promoveram enorme conexão durante a escrita desse artigo mesmo que não tenham sido citados, exceto agora.

Ao final, compreendemos que o desejo de se pensar a alteridade, despertado por tantas conexões, proximidades, encontros, empatias insuspeitas, recai por completo em uma lição antiga de escuta e de entrega ao outro. Uma lição de questionamento da identidade que não se consegue fazer ou terminar, mas que não é totalizante ou prescritiva de um modelo de ausência de tensões ou, quiçá, de felicidade. Ela é desejo. Desejo de contraste. E “eu não espero pelo dia / em que todos / os homens concordem / apenas sei de diversas / harmonias bonitas / possíveis sem juízo final”.²⁴

REFERÊNCIAS

- ASSIS, M. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994.
- BARTHES, R. *Como viver junto*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- BHABHA, H. *DissemiNação: o tempo, a narrativa e as margens da nação moderna*. In: *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2005, pp. 198-238.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. v.1. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.
- SANTOS, B. S. *Entre Próspero e Calibán: Colonialismo, Pós-Colonialismo e Inter-identidade*, In: RAMALHO, M. I.; RIBEIRO, A. S. (Orgs.). *Entre ser e estar: raízes, percursos e discursos de identidade*. Lisboa: Edições Afrontamento, 2001, pp. 23-79.
- KOPENAWA, D. e ALBERT, B. *Palavras dadas; Devir outro*, In: KOPENAWA, D. e ALBERT, B. *A queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, pp. 63-79.
- LAS CASAS, B. *Da ilha de Cuba*, In: *História Geral das Índias / As Índias Ocidentais*. São Paulo: Edições Cultura, 1944, pp. 23-25.
- MBEMBE, A. *Políticas da Inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.
- MURAKAMI, H. *Do que eu falo quando eu falo de corrida: um relato pessoal*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.
- TRÓI, M. “Carrocracia: fluxo, desejo e diferenciação na cidade”, In *Periódicus*, Salvador, n.8, v.1, nov.2017-abr.2018 – Revista de estudos indisciplinados em gêneros e sexualidades. Universidade Federal da Bahia. Disponível em: <http://www.portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus>. Acesso em: 24 fev. 2018.
- VELOSO, C. *Fora da ordem*, In: *Circuladô de Fulô*. Elektra: US, 1991.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*, In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002, pp. 183-264.

ANA LÍGIA LEITE E AGUIAR

Doutora em Letras pela Universidade Federal da Bahia
Professora da Universidade Federal da Bahia.

SAULO SILVA MOREIRA

Doutorando em Artes Cênicas pela Universidade Federal da Bahia
Professor da UNIJORGE.

²⁴ Veloso, *Fora da ordem*, 1991.

ANTONIO JURACI SIQUEIRA

Se os pluriversos amazônicos erigem, por seus “teares” gigantescos, infinitas e inapreensíveis combinações com linhas barroquizantes, sejam e(ntr)e o que costumamos chamar de humanos e “não” humanos, Juraboto ou também Antonio Juraci Siqueira redobra cidades, artistas das bordas, criaturas “sobrenaturais”, risos e Mefistos, dentre outras combinações inapreensíveis para os exercícios descritivos e analíticos.



Figura 1: Juraboto (Fonte: Arquivo pessoal)

Em Belém, pelas décadas de 90, encontrei-o sorridente distribuindo trovas em folhas de cartolina, sob a forma de coração, na Praça da República¹ lotada, quente e repleta de artistas. Antonio Juraci Siqueira nasceu em Cajary – município Marajoara de Afuá – no estado do Pará. Quando menino descobriu os cordéis pelas mãos e pelas vozes de migrantes nordestinos. Em 1976, mudou-se para Belém. Provou, traduzindo em versos, as ruas da capital paraense, assim como o curso de Filosofia, na Universidade Federal do Pará. Vem participando, desde então, de eventos estimulados por diversas entidades lítero-culturais, dentre elas a União Brasileira de Trovadores; o Extremo Norte; a Malta de Poetas Folhas & Ervas; a Academia Brasileira da Trova e os Cirandeiros das Palavras. Metatexto de experiências, Juraboto atua como oficina, apologista-performista e “escrevedor” com mais de 80 títulos individuais entre folhetos de cordel, livros de poesias, “cronicontos” e histórias humorísticas.

¹ Qualquer pena seria insuficiente para descrever a referida praça, uma das maiores da capital paraense. Uso a de João do Rio (1997, p. 102): “A musa das ruas é a musa que viceja nos becos e rebenta nas praças, entre o barulho da população e a ânsia de todas as nevroses, é a musa igualitária, a musa-povo, que desfaz os fatos mais graves em lundus e cançonetas, é a única sem pretensões porque se renova como a própria Vida”.

Mais tarde, em doutoramento (2011 a 2015), revirando os baús mnemônicos desse Juraci plural. Encontrei-o mergulhado em arquivos jornalísticos de 1980. Tratava-se do periódico “A província do Pará” descrevendo Totó do Cajary,² estudante de filosofia, açougueiro e leitor “metido a escrevedor” vindo dos Marajós³ atrás de estudos e de “auditórios”.⁴ Nessas primeiras “penas recreativas”, Totó transcrevia a narrativa fantástica do Chupa-chupa, “testemunhando” a suposta presença de objetos voadores não identificados (OVNIS) nas regiões ribeirinhas da Amazônia, aos arredores de Belém, na Ilha do Marajó e no delta do Rio Amazonas. Totó dá forma aos OVNIS: esféricos, aparência cilíndrica e mais raramente em forma de peixe atingindo feixes de luz “vampira” e paralisante deixando consequências duradoras: vertigem, dores no corpo, tremores, falta de ânimo, sonolência, fraqueza, rouquidão, queda de pelos, descamação da pele lesada (queimaduras de 15 cm de primeiro grau no tórax) e dores de cabeça.

No jornal Folha de Belém,⁵ o poeta-açougueiro recebeu suas primeiras premiações. “Poema para Belém”, no II Encontro de Poesias de Belém, em 28 de agosto de 1980, descrevia a cidade de Belém semioticamente múltipla: morena, faceira e quente.

Poema para Belém

Belém moreninha das lindas mangueiras, das tardes chuvosas, das moças faceiras!
Belém das manhãs de sol radiante, das praças floridas, bosques verdejantes!
Portal da Amazônia, recanto de amor! Estrela ofuscante sobre o Equador!
Teu rico passado alia-se ao presente e de braços dados caminham pra frente!
Teu brado de fé ecoa pelos ares, nas ruas, nas igrejas, nas praças, nos lares!
Berço de poetas, de grandes artistas, de heróis valorosos
e iguais estadistas!⁶

Em 1981, publicando seu primeiro livro artesanal, “Verde Canto”, há uma sutura de lembranças de Cajary às experiências de Belém. Totó lembrava os “causos” de sua infância, inclusive do Muiraquitã,⁷ seu amuleto inseparável e indispensável para fertilizar suas produções artísticas,⁸ magma subterrânea multivocal reverberada de seu “emaranhado chavascal”.

Verde Canto

Verde é o meu canto vivo muiraquitã de amor talhado na pedra da existência e pendurado no invisível pescoço do amanhã. Verde é o meu pranto musgo a crescer nas fendas seculares abertas pelas mãos da malquerença na história carcomida deste chão. Verde é o veneno que esconde na palavra – jararaca furtivamente oculta entre a folhagem no emaranhado chavascal de mim.⁹

Em 1987, pela “Resenha Municipal”,¹⁰ são encontradas as primeiras críticas ao trabalho de Juraci. Seria ele, para o historiador José Valente,¹¹ um “simbolista de mão cheia. Modernista autêntico [...] dominando as rimas ricas e dando novas feições ao amor”. Essa “crítica construtiva”, aos olhos de Totó, coincidiu com o lançamento da obra “Piracema de Sonhos”, um “marco” nas suas relações com os circuitos culturais mais restritos. Tratava-se de uma publicação financiada com recursos públicos e divulgada nas “colunas sociais de Belem”.¹²

2 Distrito do município de Afuá/PA situado na extremidade norte-ocidental do arquipélago de Marajó.

3 Maior arquipélago flúvio-marítimo da Terra, com cerca de 42 mil quilômetros quadrados.

4 Siqueira, Entrevista concedida a Hiran de Moura Possas, em 7 de outubro de 2012b.

5 Periódico veiculado na cidade de Belém nas décadas de 1960/70 e 1980.

6 Siqueira, Entrevista concedida a Hiran de Moura Possas, em 7 de outubro de 2012b.

7 Juraci reconta, em diálogo, a narrativa sobre esse amuleto tão perseguido por Macunaíma de Mario de Andrade que garante fertilidade, em múltiplos sentidos, a quem se dispõe a usar o pequeno artefato zoomorfo de cor verde. Seria ela, pelo olhar de vários historiadores, mescla de mitologia grega emaranhada de traduções ameríndias.

8 Siqueira, Entrevista concedida a Hiran de Moura Possas, em 7 de outubro de 2012b.

9 Siqueira, Poema para Belém [Mensagem recebida por hiranpp@hotmail.com], 05 de Jan. 2015b.

10 Periódico paraense não mais em circulação.

11 Nasceu em 1927, no município de Barcarena, próximo à Região Metropolitana de Belém. Ao longo de sua carreira literária e como historiador autodidata, José Valente lançou mais de dez livros nos gêneros de história, prosa e poesia.

12 Siqueira, Entrevista concedida a Hiran de Moura Possas, em 7 de outubro de 2012b.

Antonio Juraci Siqueira é um dos mais importantes trovadores do Brasil. É pela trova que seu talento se expressa de modo peculiar e original. Todavia, o poeta encontra, em outras formas poéticas, meio e finalidade de sua expressão, sem nunca no entanto, perder a simplicidade de expressão e clareza na forma. (João de Jesus Paes Loureiro).¹³

Recebi o Piracema de Sonhos, apanhados numa rede belamente tecida, malha de fios de Ariadne, ou melhor, cabelos de Iara... que você canta o que é nosso, nosso chão e nossas coisas, nossas ânsias e abundâncias. Quisera pegar uma cambada em cada mão, empunhar pro alto e mostrar pra essa malta de arrivistas semicultos, que maltratam essa terra, que a peixeira do caboclo é tão firme e tão poderosa como a lança guerreira de Dom Quixote. E enfrentar numerosíssimos e poderosíssimos exércitos com uma cambada em cada [...] (Vicente Salles).¹⁴

Nas nossas intermináveis conversas, Juraci lembra a matéria “Entre a filosofia e o açougue” – no Diário do Pará em 1989 – uma referência ao seu açougue como espaço de convivência que alimentava suas produções artísticas: “lá, eu fazia versos e malabarismos sempre provocados pelos meus fregueses”.¹⁵ Leio, com Jerusa Pires Ferreira, esse malabarismo verbal do açougueiro-poeta demandado por seus fregueses-leitores: “um grande texto verbi-voco-visual, que vai avançando, sem fronteiras [...] busca de múltiplos instrumentos linguísticos, de vários sistemas de representação [...] uma procura de integração de vozes”.¹⁶

Já pela década de 1990, com as publicações avulsas dos “Versos sacânicos”, caleidoscópios do caos e a desordem às recepções puritanas, vejo um Juraci sem receios de bulir com/no desconhecido, no perigoso e no inusitado. Era uma “pena” ao modo Gregório de Matos, rebelde maldito, “subversivo, anticlerical e pornográfico”, de um Brasil fudido e mal pago, como ainda hoje”.¹⁷

Sacânicas elucidações

Em 1989 publiquei “Os Versos Sacânicos” paródia ao título de “Os Versos Satânicos”, livro do escritor britânico Salman Rushdie, pelo qual teve a cabeça posta a prêmio pelo Aiatolá Khomeini, líder espiritual do Irã, na época. Na ocasião publiquei parte do que havia saído até então no PQP – um jornal pra quem pode, editado pelo jornalista e incentivador Raymundo Mário Sobral. Aqui reúno parte do que foi publicado depois no citado jornal e que não se encontra nas edições anteriores de “Os Versos Sacânicos”, deixando de fora os versos de cunho temporal reunidos em “Colmeia de Tataíras – versos de circunstância, além de outras composições já publicadas em outros títulos e outras que não achei relevante”. Incluí, ainda, “As Aventuras do Anão Labioso” e o “Manifesto Cultural do Xiri Relampando”, ambos não publicados no PQP. Diferente das edições anteriores que, por pura sacanagem, nem sumário tinham, aqui o leitor encontrará um pouco mais de organização, estando este volume dividido em duas partes: a primeira, “No Reino da Enrabação”, contendo versos satíricos e a segunda, “No Reino da Sacanagem” versos sacânicos. E chega de papo-furado, que sacanagem, também, tem hora.¹⁸

Esses versos subversivos foram acolhidos em espaços editoriais mais “despudorados”. Eram abrigos de práticas marginais, lugares intervalares, zonas com limites difusos entre o “centro” e a “periferia”, colocando em constante deriva os pensamentos pautados na unidade e na pureza das representações para as Amazônias. Lá residiam os adeptos de um trabalho de marchetaria, isso acionando a compreensão de Sarduy:

13 Escritor, poeta e professor universitário paraense. Professor de Estética, História da Arte e Cultura Amazônica, na Universidade Federal do Pará. Mestre em Teoria da Literatura e Semiótica, PUC/São Paulo e Doutor em Sociologia da Cultura pela Sorbonne, Paris, França.

14 Historiador, antropólogo e folclorista paraense considerado um dos mais importantes intelectuais do século XX, da Amazônia e do Brasil. Fez esse comentário na orelha de “Novos Versos Sacânicos” (Siqueira, 2012a).

15 Siqueira, Entrevista concedida a Hiran de Moura Possas, em 7 de outubro de 2012b.

16 Pires Ferreira, Haroldo oral, 2003, pp. 186-188.

17 Comentário de Vicente Salles confidenciado, por carta, a Juraci.

18 Siqueira, Os novos versos sacânicos, 2012a, p. 1.

A marchetaria: justaposição de texturas diversas, de veios diferenciados, jogo sobre contornos precisos, sem relevos: mimésis barroca. O que aparece na marchetaria, pela adição de segmentos de grão diferente, mais do que a profundidade da paisagem, ou o volume dos frutos, é o artifício do *trompe-l'oeil*; fingindo denotar uma outra figura, a marchetaria expõe a sua própria organização convencional de representação. Assim a linguagem barroca: regresso a si mesmo, pôr em evidência do seu próprio reflexo, encenação da sua maquinaria.¹⁹

A ampliação de escrituras mefistofélicas,²⁰ como as de Juraci, em tempos de “arrefecimento” da ditadura militar,²¹ no estado do Pará, incentivou o surgimento dos chamados “filhotes do Pasquim”,²² editoriais dedicados a colocar em crise,⁴¹ pelo riso e pela comicidade, as estabilidades e determinismos culturais. Seriam olhares para além dos “buracos das fechaduras”: “dimensão mórbida e ditatorial de tais organismos, os prazeres da carne, os atos venéreos e os ditos de poeta de boteco, causadores do humor e do escândalo”.²³

Um desses espaços de tradução das “bordas”²⁴ foi o periódico semanal PQP, “Um Jornal Para Quem Pode”, criado em 1979, com tiragem média semanal de 10.000 exemplares até o final dos anos 1980, quando perdeu fôlego. Na década de 1990, “mudando de sexo”, quando experimentou o formato de revista, não obteve as recepções anteriores, experimentando, em 2002, sua “morte”.²⁵

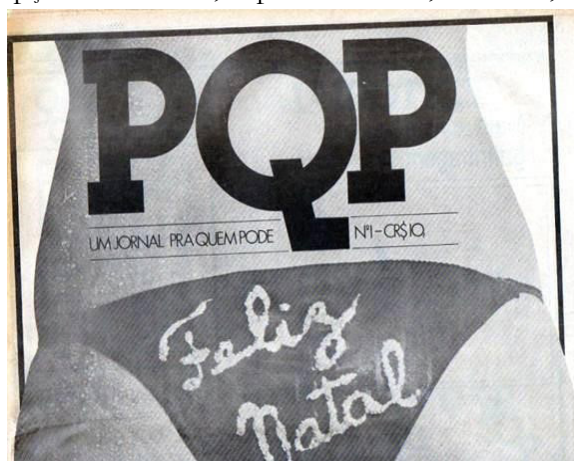


Figura 2: 1ª Edição do PQP

Fonte: Arquivo particular de Antonio Juraci Siqueira

O “comendador” Raymundo Mario Sobral, em situação financeira delicada somada ao “desperdício de experimentações artísticas ligadas ao riso”, acreditou “nessa aventura editorial”.²⁶ Esse tabloide cunhava joalheria de linguagens, acolhendo vasto material em ebulição de microunidades sociais, uma delas, as ruas. Esse *locus* paródico imanou experiências sociais “estranhas” e “marginais”, sempre sob um tom corrosivo, rebelde e devorador, retorcendo imagens domesticamente veiculadas à cidade de Belém.

Abrigando artes adulterinas, o PQP foi, por cerca de três décadas, o espaço de “deboche” de transcriadores: “Minha terra tem mangueiras, maniçoba e tacacá, os patos que aqui patetam, não patetam

19 Sarduy, Barroco, 1988, p. 54.

20 Haroldo de Campos (2005) chama de Escritura Mefistofélica, aquela que esquadrinha, escarpela-escarnece as fraquezas e veleidades humanas, sem poupar a si própria.

21 Segundo Antonio Juraci Siqueira, o seu primeiro verso sacânico foi aceito para publicação em meados de dezembro/1979 (governo militar de João Baptista Figueiredo).

22 Para o jornalista Raimundo Mario Sobral, em entrevista concedida em 2012, o semanário O Pasquim, fundado em 1969, foi um fenômeno editorial incentivando a aparição, na região norte, de espaços editoriais despuadorados: Sobral, 8 de novembro de 2012. Entrevista concedida a Hiran de Moura Possas.

23 Pires Ferreira, Fausto no horizonte, 1995, p. 33

24 Pensar pelas bordas, categoria analítica forjada pela pesquisadora Jerusa Pires Ferreira (2010), significaria tentar excluir a ideia de centro ou de periferia. Seria uma faixa de transição delineada por aquilo chamado de folclore e de culturas institucionais.

25 Sobral, Dicionário papa chibé – A língua paraense 2012; Sobral, Entrevista concedida a Hiran de Moura Possas, em 8 de novembro de 2012.

26 Sobral, Dicionário papa chibé – A língua paraense 2012; Sobral, Entrevista concedida a Hiran de Moura Possas, em 8 de novembro de 2012.

como lá! E nessa arena de corda todo pato passará, porque, neste mundo ingrato, quem ainda não foi pato, na certa, um dia será!”²⁷

Transcriar a cidade de Belém seria, pela poética de Juraci, descrever a vida e “a xana calejada” de Florismunda Tamuatá.²⁸

Tirando o couro

Florismunda Tamuatá, cabocla do cu de trepar na capoeira, no barranco, no cerrado, veio cá para a cidade e voltou no mês passado com a xana calejada e o juízo atarantado.

Florismunda que já traz no nome rima “abundante”, tem um balaio aloprado, uma coisa alucinante! E tanto é assim que em dois meses ela arranhou mais “fregueses” que caixeiro viajante.

Porém, da tal “camisinha” ela não sacava nada, por isso ficava pasma ao fim de cada trepada ao ver os homens jogarem a tal coisa na privada.

Ao voltar pro interior, Florismunda, numa roda de amigas afiançava que aqui em Belém era moda os homens tirarem o couro da pica, depois da foda.²⁹

O PQP, essa tela de outras Belém, desviou por três décadas os olhares treinados nos “suntuosos teatros da *Belle Époque*” para as ruas e para as casas noturnas, paisagens nas quais os códigos mais sólidos vão experimentando a perda de sua rigidez. Referindo-se à sobreposição de espaços, sejam eles nas cidades e nos signos, Saliba dialoga com as tramas interativas calcadas das oralidades cidadinas migrando para o jornal.³⁰ Cenas íntimas e cotidianas permanecem em novos corpos, os jornais:

A POLÍTICA DA IMPORTÂNCIA (OU O FALO E O FALHO). Uma vez o homem olhou para o seu centro e viu um pênis. Depois, em tudo que o conquistava colocava uma réplica do seu pau, principalmente no centro: torres, arranha-céus, obeliscos, padrões. O falo não é o pau. É arrogância dele. A semelhança entre o pênis e o falo é que ambos, às vezes, falham. É o caso das maiorias das “obras públicas”: estradas, hidrelétricas, penitenciárias, habitação, escolas... tudo pela metade.³¹

Travestidas por deboches, humor direto, conciso e quase ingênuo, essas oralidades jornalísticas invadem com “delicioso solavanco mental que resulta da passagem de um sistema de referência para outro”,³² “fazendo saliência ou saliente com essa coisa séria e frígida”.³³

Os “orgasmos criativos” do PQP chegaram ao fim em 2002, em parte, pela perda da imprevisibilidade dos seus deboches. Sobral afirma que as contestações e os “ferimentos” provocados nas autoridades tardo-militares começaram a dar lugar à economia de obscenidade. Em tempos de “democracia”, artistas mergulhavam, em certa medida, por uma “esterilidade” criativa.³⁴ O PQP abrigava, em seus momentos agônicos, escrituras de quem não vivia as experiências das bordas, traduzindo um humor “correto”, sem a ousadia de outrora. Surgia, dessa forma, um “humor bom”³⁵ imediatamente responsável em cobrir a nudez das “garotas da capa”, maior representatividade do pícaro jornal paraense.

27 Siqueira, Os novos versos sacânicos, 2012a, p. 7.

28 “Brincando” com o tupi, o tamuatá, peixe caliquitídeo, era também considerado “peixe do mato, meio anfíbio” pela sua capacidade de viver no lodo, resistindo à seca dos rios. Dizia-se que era encontrado muitas vezes em plena floresta, longe de lagos e rios, em migrações de cardumes, por ser seu costume passar de um lago para outro, ou de um lago para um rio ou vice-versa, aproveitando-se para isso de qualquer banhado ou simples umidade que apresentasse o caminho a percorrer, sendo que em certas circunstâncias, quando fica empoçado e presente uma seca maior, se arrisca migrar até sob uma simples chuva. Meio peixe, meio anfíbio. Híbrido e cigano como muitas Florismundas amazônicas.

29 Siqueira, Os novos versos sacânicos, 2012a, p. 28.

30 Saliba, Raízes do Riso, 2002.

31 PQP, Belém: Raimundo Mario Sobral, 1976/1996, n. 245.

32 Saliba, Raízes do Riso, 2002, p. 98.

33 Siqueira, Entrevista concedida a Hiran de Moura Possas, em 7 de outubro de 2012b.

34 Sobral, Dicionário papa chibé – A língua paraense 2012; Sobral, Entrevista concedida a Hiran de Moura Possas, em 8 de novembro de 2012.

35 Para Elias Saliba (2002), a partir da terminologia usada por Propp (1992), o humor bom foi uma categoria surgida no Brasil, início da república, para arrefecer as críticas e a língua ferina de quem transitava pelas vias dos cantos paralelos.



Figura 3: “Garotas da Capa”

Fonte: Arquivo particular de Antonio Juraci Siqueira

Repensando a “morte” do PQP e o fôlego criativo de Juraci: de “açougueiro metido a escritor”, recorro ao semioticista russo Yuri Lotman: “El dinamismo de las componentes semióticas de la cultura, por lo visto, se halla vinculado al dinamismo de la vida social de la sociedade humana”.³⁶ O PQP e Juraci, ao alinhavarem com outros textos, estariam imersos em um largo caldeirão composto por estruturas heterogêneas. Essa tessitura infinita de novas culturas, novas memórias e novos sentidos fizeram do PQP e de Juraci dobras querendo “trapacear” a “morte”, o esquecimento, buscando incessantemente fusões ocasionais e infinitas.

Das reinvenções de Juraci, pelos anos 90, percebi seu trânsito pelas crônicas em forma de festa. Escritura alegórica, hiperbólica e irônica continuando a manipular e atormentar. Em “Sob o signo da merda” são “tocadas” questões “mal cheirosas”, para não dar em “merda”. É uma (des)escritura, supressão, omissão, acréscimos e deslocamentos devoradores afiando seu ferrão para remexer um cotidiano confuso, desajustado e incerto: “as convulsões do riso jogam abaixo o edifício de nossos princípios e corremos o risco de perecer embaixo dos escombros”.³⁷

Em seis de julho de 1997, no Diário do Pará,³⁸ Juraci informa o fim do açougue e do caderno poético-ensebado das vendas “fiadas” graças ao “suspicaiz plano real”. Após trinta anos, o açougue poético foi a nocaute. Juraci, filósofo e poeta, agora experimentava o gosto de ser (ex)açougueiro e desempregado.



Figura 4: Ossos do ofício

Fonte: Arquivo particular de Antonio Juraci Siqueira

36 Lotman, La Semiosfera II, 1998, p. 186.

37 Paz, Conjunções e disjunções, 1979, pp. 15-16.

38 Periódico diário de Belém/PA.

Saltitando o tempo, ao sabor das memórias de Juraci, pelo mês de janeiro de 2000, participando do programa Fantástico, no quadro “Me Leva Brasil”, o agora professor da rede pública municipal, continua contando seus “causos”. Fala sobre sua nova faceta: ser filho de boto.³⁹ Vestido de branco, com chapéu de palha na cabeça, agora pretende seduzir transeuntes das praças, crianças nas escolas e o público nos eventos culturais do Pará.

“Mexendo” com a curiosidade dos leitores, em três de setembro de 2001, publicou “O Chapéu do boto”, cordel autobiográfico premiado e editado pelo IAP (Instituto de Artes do Pará). Seria um ritual iniciático. Totó do Cajary cedia espaço para o Juraboto, abraçando e distribuindo trovas em forma de coração, sobretudo às crianças.

Ao povo rogo atenção, a Deus Pai, sabedoria. Para contar uma história cheia de ação e magia: a lenda viva do boto, ser mandingueiro e maroto da nossa mitologia.

Esse caso aconteceu muito distante daqui numa noite enluarada às margens do Cajary. Vovó contou-me essa história, eu a guardei na memória e hoje, em versos escrevi.

Todo o drama começou quando, num dado momento, por lá surgiu um rapaz de estranho comportamento: nas festas que ele chegava, das caboclas malinava sem dó nem constrangimento.⁴⁰

Nas reentrâncias da natureza com a cultura, Juraci não para de se tornar alguma coisa. Agora Juraboto, reproduz a “junção” de homens aos animais, prática ameríndia revisitada. Garimpado de um número imensurável de artistas da terceira margem, do caminho do meio, do desenraizamento e da errância, aqueles se propondo a intermináveis travessias pelos domínios porosos e permeáveis da vida, Juraci vem experimentando uma metamorfose contínua por jogos verbo-culturais ininterruptos:

Não se deu ainda a devida atenção para o fato antropológico e geográfico de que regiões como a América Latina e o Caribe nunca puderam excluir de sua produção cultural e científica a massa de informações provenientes das forças da natureza, tratem-se de fenômenos geotectônicos e geobotânicos reabsorvidos pelos materiais do trabalho humano.⁴¹

Vivendo um tempo de “multiplicação cancerosa do eu”,⁴² quando as trocas são as únicas regularidades possíveis, Juraci procura fazer colisões de grande complexidade com (re)encaixes mundanos. Vê na gambiarra uma expressão mais próxima para traduzir essa Arte de verdadeiros malabaristas da palavra, desejando equilibrar “três objetos num território para apenas dois”.⁴³ A gambiarra está nos malabares dos sinais de trânsito, nos poetas que se arriscam, nas pesquisas sem certezas – como essa –, nas esquinas, nas praças e nas feiras amazônicas. Esses artistas procuram dilatar os territórios semânticos da obviedade: onde antes cabiam dois, caberiam, três, quatro ou mil sentidos. Seria Outra Arte: da improvisação; do remendo; dos ajustes; dos inventos; das engenhocas; das geringonças,⁴⁴ ou quem sabe “o espírito criativo e dinâmico da cultura popular e seu poder de reinvenção”.⁴⁵

Juraci sabe que ele e as vozes que acompanham seu fazer são minhas interlocutoras neste verbete. Pactuamos pelo desejo de experimentar descrição parcial e precária à incalculável proliferação dos mundos amazônicos ou das interpenetrabilidades de culturas às naturezas múltiplas. ANTONIO JURACI SIQUEIRA seria – e essa é minha intenção neste breve escrito – “filho” desses inclassificáveis e imprevisíveis arranjos, cujos sentidos serão cativos ou poderão emanar, esperamos, de futuras leituras...

39 Nas Amazônia, imbricando o real com o imaginário, ribeirinhas grávidas explicam suas astúcias sexuais resultadas do encantamento do boto. Em forma de “gente”, o homem-bicho as seduz, não assumindo a paternidade. Juraci afirma ser a consumação da cópula de sua mãe com o encantado.

40 Siqueira, Os novos versos sacânicos, 2012a, p. 78.

41 Pinheiro, Barroco, cidade, jornal, 2013, p. 39

42 Paz, Signos em Rotação, 2009, p. 102.

43 Frase de Cildo Meireles.

44 Siqueira, Entrevista concedida a Hiran de Moura Possas, em 24 de janeiro de 2015.

45 Sobral, Dicionário papa chibé – A língua paraense 2012; Sobral, Entrevista concedida a Hiran de Moura Possas, em 8 de novembro de 2012.

REFERÊNCIAS

- LOTMAN, I. M. La Semiosfera II. Tradução de Desiderio Navarro. Madrid. Frénesis Cátedra/ Universidade de Valência, 1998.
- PAZ, O. Conjunções e disjunções. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- PAZ, O. Signos em rotação. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- PINHEIRO, A. Barroco, cidade, jornal. São Paulo: Intermeios, 2013.
- PIRES FERREIRA, J. Cultura das bordas: edição, comunicação, leitura. São Paulo: Ateliê Editorial, 2010.
- PIRES FERREIRA, J. Fausto no horizonte. São Paulo: Educ/Hucitec, 1995.
- PIRES FERREIRA, J. Haroldo oral. Revista USP, São Paulo, n.59, pp. 184-189, setembro/novembro 2003.
- PQP, Belém: Raimundo Mario Sobral. 1976/1996, n. 245.
- PROPP, V. Comicidade e riso. São Paulo: Ática, 1992.
- SALIBA, E. T. Raízes do riso. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- SARDUY, S. Barroco. Tradução de Maria de Lurdes Júdice e José Manuel de Vasconcelos. Lisboa: Veja. 1988.
- SIQUEIRA, A. J. Entrevista concedida a Hiran de Moura Possas. Belém, 24 de janeiro de 2015.
- SIQUEIRA, A. J. Entrevista concedida a Hiran de Moura Possas. Belém, 7 de outubro de 2012b.
- SIQUEIRA, A. J. Os novos versos sacânicos. Belém, PA. [s.n]. 2012a.
- SIQUEIRA, A. J. Poema para Belém [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por hiranpp@hotmail.com em 05 de Jan. 2015b.
- SOBRAL, R. M. Dicionário papa chibé – A língua paraense. v. IV, 2012.
- SOBRAL, R. M. Entrevista concedida a Hiran de Moura Possas. Belém, 08 de novembro de 2012.

HIRAN DE MOURA POSSAS

Doutor em Comunicação e Semiótica pela PUC-SP
Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia
Professor da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará

BECO DO MIJO¹

“Beco do Mijo” é o título de um drama baseado no conto “Beco-do-Mijo”, de autoria da escritora acreana Florentina Esteves.² Em uma visão panorâmica, trata-se do processo de leituras do conto, sua transformação em dramaturgia escrita e, em seguida, em dramaturgia corporal, cênica. Leitura e tradução estiveram na base desse processo, ecoando as reflexões do educador espanhol Jorge Larrosa, que nos ensina que ler é traduzir e, em diálogo com Gadamer, enfatiza a crucial dimensão do processo de traduzir no qual “existe algo, o sentido, que se transporta e que, ao transportar-se, conserva-se e ao mesmo tempo se transforma, metamorfoseia-se, modifica-se”.³ Partindo dessas premissas, destaco que a primeira adaptação do conto para o drama foi dividida em sete nichos, sete momentos de recriação e transcrição, que tiveram como base o texto original, porém, dentro da linguagem teatral com a qual foram pensadas sete cenas que passarei a demonstrar para situar o diálogo entre a produção da dramaturgia feita pelo grupo que, em princípio, se deu de forma muito linear, seguindo de perto o conto original. É interessante o quanto esse processo, em si, foi “revelador” de que estamos no mundo da ficção e que todo o trabalho de leitura, interpretação, criação, recriação, transcrição se estabelece no plano da imaginação e da “imaginação da imaginação”.⁴ O que está na base de tudo é a carta da personagem de um conto ficcional, um conto criado por Florentina Esteves e todo o tempo de sua narrativa é o tempo da leitura da carta e da breve resposta que sua filha, Ana, lhe envia às escondidas. Um tempo, portanto, de mil trezentas e quarenta e quatro palavras. Todo o trabalho de produção do drama e os seus resultados tiveram como base essas palavras de um texto literário e a construção do drama, aqui pensado como sinônimo de ação, na perspectiva apontada por Rancière, ou como drama em cena, na perspectiva de Williams, coloca e evidencia que o mesmo é marcado por outra lógica temporal e espacial, com toda uma narrativa, também ficcional, estruturada em torno de um determinado regime estético. Nesse caso, apenas de forma abstrata e metafísica o conto e o drama podem ser tomados (em conjunto ou em separado) como reflexo, narrativa ou registro do acontecido “tal qual” na história.⁵

1 Verbetes produzidos a partir de texto originalmente apresentado como parte da Dissertação de Mestrado “Beco do Mijo: drama em cena na Amazônia acreana, defendida no ano de 2017, junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e Identidade da Universidade Federal do Acre, sob a orientação do Professor Dr. Francisco Bento da Silva.

2 Esteves, *Enredos da memória*, 2002, pp. 36-40.

3 Larrosa, *Linguagem e educação depois de Babel*, 2004, p. 77.

4 Davis, *Culturas do povo*, 2001.

5 Benjamin, *Magia e técnica, arte e política*, 1993. Essa questão será explorada na terceira parte deste estudo, especialmente, considerando toda a discussão em torno do “Beco do Mijo” que foi tomado como um trabalho que conta parte da história da cidade de Rio Branco, no contexto da Segunda Guerra Mundial e da “Batalha da Borracha”.

Por intermédio do olhar das personagens, o drama narra a idealizada história de um beco localizado no segundo distrito da cidade de Rio Branco, capital do estado do Acre, no local conhecido atualmente como Gameleira, uma área que na representação escrita de Florentina Esteves estava vivenciando toda uma tensão em decorrência da desapropriação dos cortiços para abrigar os “Soldados da Borracha”, durante a Segunda Guerra Mundial. Nos laboratórios de linguagem teatral que foram realizados, a opção foi por não criar personagens baseados em pesquisas historiográficas como forma de evitar assumir qualquer responsabilidade de verossimilhanças com “fatos históricos”, principalmente, com a história oficial, pois este não era o intuito do trabalho artístico que partia de um conto, ou seja, uma narrativa ficcional, traduzida e remodelada para o formato cênico: uma ficção com base em outra ficção, sem compromissos com “verdades históricas” puramente discursivas.

O processo de criação da dramaturgia cênica de “Beco do Mijo” foi auto-gestado, isto é, as atrizes e atores apresentavam suas propostas e repassavam os conhecimentos de seus arsenais de pesquisa/formação pessoais, adquiridos/produzidos em outras experiências artísticas. Um processo não-hierárquico, tendo em vista que qualquer decisão relacionada ao trabalho implicou em busca do consenso entre seus integrantes. Uma busca de autonomia que, embora não seja fácil, apresenta aspectos positivos, especialmente quando direcionados para o ideal do ator/criador ou atriz/criadora. Uma busca pela compreensão de si e do outro, uma busca pela própria afirmação com o intuito de envolver todos os participantes em um objetivo semelhante ao ter consciência, responsabilidade e voz dentro e fora do trabalho. Uma busca que levou e leva tempo, mas o tempo necessário para a tomada de decisões proporcionou importantes contribuições ao processo, pois as discussões geradas mostraram que são mais produtivas que dias inteiros de ensaios, refletindo a necessidade de dialogar sobre o que estava sendo proposto fazer, sobre o que estava sendo gerado e gestado pelo grupo. Um processo também circular, tendo em vista não ser pautado pela mera busca do acúmulo de “conhecimentos” a ser unificados, esquecidos, esfriados, engessados pelo corpo. Portanto, mesmo considerando a inviabilidade de um cronograma fixo para os encontros e diálogos, os estudos teóricos e corporais sucedidos ou antecedidos nessas discussões, fundamentalmente, acerca do tema, cena, movimento passou a ser uma espécie de prerrogativa do grupo.

Por intermédio dos estudos do *performer* manauara Diego Gama foram experienciadas práticas da performance, em busca da essência de movimentações orgânicas não demarcadas, contudo intrinsecamente sincronizadas com suas inter-relações externas e sensoriais. Nos dizer do próprio Gama, comentando o trabalho realizado: “a textura criada como uma narrativa física pauta uma atmosfera tanto para o intérprete criador quanto para seu público uma não hierarquia do jogo performático, tendo como referência a dança contemporânea, o minimalismo, as abordagens somáticas como enriquecimento de repertório para o interprete”.⁶

Nas buscas e trilhas abertas pela contribuição de Gama, na invenção e reinvenção do “Beco do Mijo” foram utilizados elementos naturais como a água, as ervas de cheiro, a argila, a comida, a bebida, os sons, inseridos em um jogo que buscava promover ao mesmo tempo o intérprete e o espectador que, na proposta dramática do grupo, também passa a compor a cena como parte ativa ou protagonista da mesma: algo que significa não subestimar o potencial do espectador. Espectador que compreendo como emancipado, seguindo as palavras de Rancière, isto é, aquele que “observa, compara, interpreta. Relaciona o que vê com muitas outras coisas que viu em outras cenas, em outros tipos de lugares. Compõe seu próprio poema com os elementos do poema que tem diante de si”.⁷ Para esse historiador e crítico francês,

a questão não é tanto o que as artes podem fazer pela emancipação das pessoas, mas sim o que podem fazer para emancipar a si mesmas. Os artistas só poderão contribuir para a emancipação se entenderem que se dirigem a semelhantes, em vez de achar que estão transformando igno-

6 Entre/vista com Diego Gama, em setembro de 2013.

7 Rancière, O espectador emancipado, 2012, p. 17.

rantes em sábios. Isso só é possível se a instituição artística colocar seus princípios em questão permanentemente. Assim como um pedagogo não pode achar que está lidando com aprendizes incapazes, um artista não pode tentar antecipar o que o espectador deve ver ou compreender. Nessa nebulosa confusão que chamamos de arte contemporânea, abraçar a dúvida sobre as capacidades da arte pode ter uma função emancipatória.⁸

Esse diálogo com Rancière, que insiro neste texto como fonte de inspiração, coloca em cena uma reflexão crítica frente à visão de determinados produtores e artistas da cidade de Rio Branco que buscam formar ou conformar a visão do público, adotando o objetivo de “formar platéias”, que tem o mesmo sentido que “levar a cultura” aos incultos, “civilizar” os “sertões” e os “bárbaros”.⁹ Em minha abordagem, partindo do pensamento de Rancière, na arte contemporânea, enquanto performance, teatro, teatro performance ou quaisquer que seja a rotulação do manifesto artístico é necessária a consciência de que o espectador compõe, costura, dialoga e traduz em conjunto com a produção que se dispõe e se dedica a assistir.¹⁰ Diante dessa prática, de pensar o espectador como parte da apresentação, foi tecida a Manifestação artística “Beco do Mijo”. Nela, a intenção é que o público participe deslocando-se em muitas direções e sentidos na mesma lógica que caracteriza o deslocamento das personagens que ora são “arigós” ou prostitutas, ora clientes ou manifestantes, ora moradores do Beco do Mijo, pois estão inseridos na cena: não há espaço para distinções entre atores/atrizes e plateias, todos são atores dentro desse jogo cênico.

Não posso deixar de ressaltar que lanço mão de uma reflexão metodológica centrada nas experiências de produção do drama, vivenciadas pelo núcleo permanente da Manifestação artística “Beco do Mijo”,¹¹ mas, também de minha própria vivência e experiências como integrante do grupo. Nesse processo de levantar dados, descrever vivências e produzir um texto analítico me aproximo das importantes contribuições de Angela de Castro Gomes e de Eurídice Figueiredo com suas proposições de escritas de si e de autobiografia, ficção e autoficção.¹² A força motriz que impulsiona minhas leituras desses referenciais que vão possibilitando enveredar pelos caminhos mais sinuosos da pesquisa e de sua transformação em um texto escrito, tem muito a ver com as tentativas de fazer e ver florescer uma arte decolonial, que estiveram na base do processo de concepção do “Beco do Mijo”. Decolonial porque principia de uma intervenção em um local de vivência enquanto intervenção no “Todo-o-mundo” presente na formulação de Édouard Glissant;¹³ decolonial porque diz respeito à relação entre os componentes como no modo de traduzir o discurso que é transformado em concepção cênica, um exercício de investigação que objetiva o rompimento com lógicas totalizadoras, únicas, absolutas, colonizadoras e inquestionáveis. Um processo no qual foi sendo filtrado com outros olhares tudo aquilo que não estava/está documentado, registrado, cristalizado na homogênea palavra escrita.¹⁴

Aventurei-me, mesmo que timidamente, no terreno dos estudos decoloniais que esmiúçam os traços da colonialidade, inseridos no *modus operandi* de sujeitos da “modernidade latino-americana”. “Modernidade” essa que, de acordo com Quijano, passa a ser demarcada a partir da invenção da América e toda a expansão imperialista por meio do trabalho, da criação e classificação do sentido de gênero e, principalmente, de raça. O domínio do mundo passa a circular no âmbito dessas esferas da colonialidade do poder, saber, ser e, mais recentemente, do ver que trata de assuntos ligados às visualidades.¹⁵

8 Rancière, entrevista concedida a Guilherme Freitas, publicada em O globo, em 8 de dezembro de 2012, com o título: “Formas de vida: Jacques Rancière fala sobre estética e política”. Disponível em: <https://goo.gl/Ouy2tP>.

9 Sobre essa questão ver Albuquerque e Ishii, Cultura e natureza, arte e política na Amazônia acreana, 2014.

10 Rancière, O espectador emancipado, 2012.

11 Geovane Roger, João Paulo Alab, João Paulo Araújo, Quilríio Farias, Raylany Souza e Sacha Cordeiro de Alencar.

12 Gomes, Escrita de si, escrita da história, 2004; Figueiredo, Mulheres ao espelho: autobiografia, ficção e autoficção, 2013.

13 Glissant, O pensamento do tremor – La cohée du lamentín, 2014.

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

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

Na esteira dessas percepções, passei a compreender que a arte e a estética decolonial localizam-se em “zonas de negociação”, pois o projeto decolonial não visa esquecer ou romper com o modelo de “modernidade”, mas entrar em diálogo com outros modelos que foram silenciados e invisibilizados. No horizonte de meu estudo aparece a possibilidade de analisar as fontes da pesquisa e as minhas próprias experiências vividas – como parte desse processo – articulando as leituras feitas para a definição do foco da narrativa em suas diferentes fases. O projeto decolonial vem ganhando forma e espaço dentro das universidades, sobre o pensar a lógica do subalterno como não subalterno, rompendo a noção de centro/periferia. É interessante perceber que não existem manuais de como pensar uma ruptura decolonial, pois é preciso levar em consideração a pluralidade de espaços, sujeitos, culturas, portanto, a construção de um manual seria a homogeneização do discurso: é preciso então haver uma ruptura do local, a partir da cultura em que se está inserido. Trata-se de um processo diário de reconhecer-se enquanto oprimido e opressor, enquanto ser que se “polícia”, para poder romper e não retroalimentar o discurso hegemônico.

Falar, escrever, cantar, encenar temas sobre a Amazônia é estar facilmente prestes a reproduzir a retórica amazonalista que está incorporada e enraizada no imaginário coletivo, nas narrativas históricas e ficcionais, nos discursos oficiais.¹⁶ A partir dos referenciais da decolonialidade, compreendo que é preciso lançar um olhar atento e em constante movimento na busca do rompimento com noções e conceitos de Amazônia perdida, desértica, repleta de fantasmas condenados, seringueiros fortes, sobreviventes do “inferno verde”. Em síntese, um longo caminho a ser trilhado, a ser “aberto a facão”.

Na formulação deste texto, o trajeto da autora e o trajeto da vivência artística se encontraram e, em meio a esse encontro, passaram a ganhar sentido as leituras de Alessandro Portelli que indica os significados do trabalho com a memória pela “entre/vista” na produção do “documento oral”. Para esse estudioso – que trabalha nas fronteiras entre a literatura, a linguística, a história e a antropologia – a história oral e as memórias “não nos oferecem um esquema de experiências comuns, mas sim um campo de possibilidades compartilhadas, reais ou imaginárias”.¹⁷ Nessa direção, creio que o “esquema de experiências comuns” se materializa no formato de minhas “entre/vistas” (diálogos abertos em que procurei captar opiniões, pontos de vista, percepções) com os demais integrantes do grupo, nas oficinas, na rememoração do vivido, nas (re)leituras e interpretações de nossos próprios releases e reportagens que foram publicadas em jornais e sites de notícias. No levantamento dessas fontes e em seu manuseio e análise fui compondo um acervo concreto, palpável, objetivo e, ao mesmo tempo, repleto de subjetividades. Diante desse acervo, retorno a Portelli, quando afirma que

os textos - tanto os relatos orais como os diálogos de uma entrevista - são expressões altamente subjetivas e pessoais, como manifestações de estruturas do discurso socialmente definidas e aceitas (motivo, fórmula, gênero, estilo). Por isso é possível, através dos textos, trabalhar com a fusão do individual e do social, com expressões subjetivas e práxis objetivas articuladas de maneira diferente e que possuem mobilidade em toda narração ou entrevista, ainda que, dependendo das gramáticas, possam ser reconstruídas apenas parcialmente.¹⁸

Ao dialogar com esse autor, tenho clareza que o que fui coletando e ajudando a tecer representa as marcas do “vivido narrado por quem viveu”, ou seja, são narrativas que podem ser lidas e interpretadas de muitas formas. Narrativas publicadas em diferentes veículos e suportes de informação, mas, fundamentalmente, narrativas inscritas nos corpos em cena, produzindo visualidades das coisas e modos de pensar e imaginar de um tempo sobre as leituras e traduções das coisas e imaginação de outro tempo. Nesse sentido, se não posso deixar de ressaltar que são representações impregnadas de subjetividades e que a “subjetividade existe, e constitui, além disso, uma característica indestrutível dos seres humanos”,

16 Albuquerque, *Amazonialismo*, 2016.

17 Portelli, *A filosofia e os fatos*, 1996, p. 9.

18 Portelli, *A filosofia e os fatos*, 1996, p. 4.

como afirma Portelli.¹⁹ Nesse autor, a “entre/vista” é uma troca de olhares na qual os discursos e falas vão sendo modelados entre percepções, visões, opiniões. Em pesquisas com essa específica fonte não temos um dado estático, um “documento/monumento”²⁰ a ser decifrado ou traduzido, mas uma pessoa que observa e é observada, que constrói e elabora no ato da conversa, independente se essa conversa é mediada por um gravador, uma câmera ou caneta e caderno de campo. O resultado é um dado intersubjetivo, pois, “mais do que ‘recolher’ memórias e performances verbais” o pesquisador ou pesquisadora as provoca e participa ou contribui “com sua criação: por meio da sua presença, das suas perguntas, das suas reações”. Estamos diante de um “gênero multivocal”, afirma Portelli, um gênero que “é resultado do trabalho comum de uma pluralidade de autores em diálogo”.²¹

Acompanhando essas abordagens e considerando o processo de construção do drama “Beco do Mijo”, chamo a atenção para o que significou pensar a visualidade das cenas, algo que possibilita pensar a indumentária e demais adereços e suas funções no interior do espetáculo, mas também o corpo do ator ou da atriz, que significa pensar um corpo que se produz/constrói a partir da construção/produção de determinado personagem que, em conjunto com os demais elementos cênicos, formam a caracterização visual.²² Pensar essa questão evidencia que não estamos restritos ao texto e, evidentemente, para aqueles que ficam presos às “origens”, torna-se difícil perceber que o conto original de Esteves ficou para trás. A produção da visualidade do “Beco do Mijo” drama foi instituidor desse distanciamento, ou melhor, dessa proximidade na distância com o produto literário.

Nesse sentido, torna-se interessante destacar algumas questões inerentes aos desafios e problemas na produção da visualidade do espetáculo, pois, no processo de construção do drama em seu todo e no avançar dos ensaios e diante das primeiras encenações públicas, o grupo passou a vivenciar o dilema da falta de verbas para a produção dos figurinos. Problema esse, parcialmente superado com o apoio da direção da Usina de Arte “João Donato”, que possui um acervo de figurinos produzidos para a Minissérie “Amazônia, de Galvez a Chico Mendes”, escrita por Glória Perez e produzida pela Rede Globo, no ano de 2007. Os figurinos foram deixados na cidade cenográfica do Quixadá, no Acre, e, posteriormente, resgatados por alunos do curso de formação de atores da Usina de Arte.

Esses figurinos foram pensados e confeccionados para ambientar um trabalho que remetia ao chamado “primeiro ciclo da borracha” (1870-1910) e não possuíam muitas referências com as vestimentas da década de 1940, contexto histórico-temporal em que estão ambientados o conto de Florentina Esteves e o drama “Beco do Mijo”, relacionado à “batalha” ou “segundo ciclo da borracha”. No plano visual, esse “desencontro” do figurino em cena deixava as apresentações um tanto quanto “deslocadas temporalmente”, apesar da proposta de “Beco do Mijo” não assumir a responsabilidade ou se referenciar nas noções do “realismo” ou verossimilhança com a história. Além disso, o circuito empréstimo/devolução criava alguns incômodos, principalmente pela logística de toda apresentação ter que se deslocar até a Usina de Arte, separar os figurinos, assinar um termo de responsabilidade por cada peça e, após cada apresentação, lavar, secar e devolver ao acervo em estado adequado para uso.

Processo incômodo por ser cansativo e por não se tratar de um material exclusivo do grupo, em que se pudesse minimamente ensaiar com eles, sujar, rasgar (se fosse o caso) ou deteriorar a peça de um acervo público sem ter que pensar no termo de responsabilidade e suas consequências sempre cerceadoras. Além do mais, na visão compartilhada por diversos integrantes do grupo, faltava “alma” naquelas

19 Portelli, A filosofia e os fatos, 1996, pp. 3-4.

20 Le Goff, História e memória, 1992.

21 Portelli, Ensaios de história oral, 2010, p. 20.

22 Ramos, O design de aparência de atores e a comunicação em cena, 2008. Para uma discussão mais ampla sobre o corpo e suas muitas formas de percepção, ver Carmen Soares (org.), Corpo e história, 2001; Edvaldo Couto e Silvana Goellner, O triunfo do corpo, 2012; Leandro Cardim, Corpo, 2009.

roupas: elas não possuíam a expressão do trabalho de tradução, leitura, interpretação e construção que realizamos.

Nesse momento, a partir das leituras de Amabilis de Jesus Silva, compreendi que para os simbolistas o figurino é um corpo não humano que se transforma em meta-corpo criando um terceiro elemento que nem é o sujeito ator e nem é a indumentária, é o personagem corporificado através desses elementos em conjunto. Analisando a construção da montagem “A obscura fuga da menina apertando sobre o peito um lenço de renda”, da Cia Senhas de Teatro de Minas Gerais, essa autora apresenta interessantes questões em torno da criação da personagem:

Os recursos de aproximação do corpo-ator ao corpo-personagem podiam incluir mudanças físicas (emagrecer, mudar o corte de cabelo, tirar ou deixar a barba crescer), ou, em outro sentido, a aproximação exigia não só o conhecimento dos manejos do figurino e acessórios como também o preparo da musculatura do corpo-ator, a exemplo da montagem de Júlio César (1903) – o ajuste do corpo ao peso das armas utilizadas pelos militares, aos seus mecanismos. Então, o corpo-ator é um corpo humano modificado pelo treinamento, e dispensa recursos protéticos. Em outros casos, recorrendo ao uso de perucas, barbas e bigodes postiços, à barrigas falsas e enchimentos no tórax ou qualquer outra parte do corpo, há a criação de um corpo-extra, sobreposto, um corpo exterior, de materialidades não-humanas. Ambos os corpos, no naturalismo, estão a serviço da aproximação do corpo-ator ao corpo-personagem com o intuito de fazer crer que o corpo ali exposto é vivo, existente no instante da representação. Um corpo vivo e que não é o corpo-ator. Orgânico e inorgânico precisam estar amalgamados, em coesão, sem deixar vestígios nas suas junções. Distanto dos objetivos das montagens simbolistas e outras estéticas, no naturalismo o afastamento do humano não é premissa, não obstante os truques necessários para se fazer crível. Busca-se o corpo humano, persegue-se a precisão, inclusive nos detalhes que não chegarão às vistas do espectador. Para alcançar esse corpo humano só se pode fazê-lo negando o rastro do corpo-ator.²³

A abordagem de Amabilis parte de uma concepção naturalista, mas me parece que pode ser aplicada a qualquer estética da cena, pois, a indumentária como um corpo inorgânico em conjunção com o corpo orgânico do ator resulta em um corpo-personagem, rompendo noções de hierarquia entre o trabalho e a importância dos aparatos cênicos ou rompendo as dicotomias entre atores e demais técnicos, fundamentalmente, em se tratando do figurino que é uma área que sofre preconceito por ser uma função direcionada ao gênero feminino e, por consequência, subjugada como superficial.

Pensar a caracterização visual do “Beco do Mijo”, em princípio partiu de estudos documentais sobre os trajes da época, procurando de modo geral entender o conceito de cortes e moldes do contexto histórico vivido pela sociedade riobranquense. Nessa pesquisa, percebi que existe pouca documentação sobre essa temática, localizada em alguns jornais e fotografias da época, com a predominância de dois problemas básicos: o primeiro é que a fotografia não era acessível à grande parte da população, ou seja, somente quem possuía um nível social mais elevado obtinha esse privilégio, notadamente, políticos, militares e suas famílias que eram influenciados pelo padrão de vestimenta do Rio de Janeiro; o segundo é que nos registros de trabalhadores, funcionários, mulheres e crianças de baixa renda, predominam fotografias produzidas para um determinado fim. Independente de qualquer coisa, em ambos os casos, exigia-se uma formalidade comprometedoras para o ato do registro fotográfico, com as imagens se constituindo em verdadeiras montagens, deixando evidente que roupas, cabelos, gestos e olhares eram conduzidos pela mão do fotógrafo.²⁴ Levando estes aspectos em consideração, na idealização dos figurinos, optou-se por mesclar realismo e surrealismo, isto é, existe uma padronização que indica que aquela vestimenta se passa

23 Silva, Abertura pela carne: relações entre o figurino e o corpo-atuante, 2014, p. 180

24 Walter Benjamin, em “Pequena história da fotografia”, permite uma importante leitura sobre os procedimentos do fotógrafo nos primórdios dessa técnica na Europa. Ver Benjamin, Magia e técnica, arte e política, 1993.

na década de 1940, porém, ela não é entregue ao público como uma representação do real, existem alguns códigos que permitem entrar em um campo além, como a transparência das vestimentas femininas, a lama e as ervas grudadas nos corpos que compõem os corpos-personagens.

A caracterização visual de atores é uma temática tão importante quanto o texto dramático, porém, em minhas leituras e vivências, percebi que no Acre ainda é muito presente a lógica que ver o figurino como “enfeite de cena”, puramente utilizado para ser belo, sem nenhuma função social ou cênica, embora o efeito disso aos olhos do público possa ser totalmente contrário ao que foi planejado. Em alguns casos o culto ao belo figurino chega a prejudicar atores em cena, se sobrepondo ao todo e fazendo que aquilo que se quer belo torne-se grotesco. Quando isso não acontece, a caracterização visual de atores é totalmente banalizada e vista como algo supérfluo, fútil. É possível perceber a ratificação disso pela ausência de qualificação, isto é pelo fato de não haver hoje no estado do Acre grandes preocupações com a formação nessa área, com oficinas de estudo e construção de indumentárias ou elementos cênicos, por exemplo. Creio que o que está por trás dessa ausência de interesse é o fomento do equivocado discurso de que para conceber um trabalho de *design* de aparência, a formação não é necessária.

Com relação aos espaços de apresentação, o “Beco do Mijo” se adapta a cada local de apresentação em um diálogo com as estruturas arquitetônicas do espaço, constituindo-se naquilo que é classificado atualmente como “teatro em espaços alternativos” e, possivelmente, está inserido no conceito de teatro de rua, mas, um teatro que dialoga com todos os demais conceitos,²⁵ talvez em um hibridismo cênico que, para além da provocação, anseia propor formas outras de absorção artística, social e humana: uma forma de intervenção decolonial.

A utilização da arquitetura da rua como espaço cênico vai ao encontro do pensamento de Argan²⁶ que pensa a cidade como portadora de um tipo especial de história e essa história encontra na arte o seu substrato primordial: a história da arte é a história da cidade, afirma esse autor a partir de suas leituras sobre as obras artísticas e a cidade de Roma com seus monumentos, suas homenagens aos viventes do espaço público daquela cidade. Sem ignorar que a realidade analisada por Argan é completamente diferente da realidade amazônica, o que me interessa nesse crítico italiano é que, em sua tradução da cidade enquanto obra da arte,

o que se produz é um fazer da vida que constitui e atribui sentidos, produzindo espaços/ambientes físicos que, em meio ao natural, é reelaborado como arte. A cidade, em Argan, é parte desse re-elaborar de uma natureza que se faz cultura, articulando domínios do humano que é social. É a “artisticidade” da arte, afirma, formando “um só corpo com a sua historicidade” e afirmando a “existência de uma solidariedade de princípio entre a ação artística e a ação histórica; e a raiz comum é, evidentemente, a consciência do valor da ação humana”.²⁷

Parece que essa “artiscidade” arganiana, em diferentes momentos, esteve na alma do trabalho artístico de muitos grupos teatrais na Amazônia, utilizando a arquitetura da cidade, encenavam seus dramas e transformavam os espaços sociais da cidade de Rio Branco com suas apresentações de teatro, música, dança. Em certo sentido, as trajetórias e ricas experiências desses grupos, preservadas em registros fotográficos, notícias de jornais e, especialmente, pela oralidade de muitos de seus integrantes ou ex-integrantes estão no cerne da construção, produção, montagem, encenação de “Beco do Mijo” indicando laços e afinidades em processos nos quais a realidade e a ficção se encontram vivas na luta pelo direito ao espaço público nessa cidade amazônica.

25 Interessantes reflexões sobre essa questão podem se encontradas em Gerd Bornheim, “Brecht: a estética do teatro”, 1992.

26 Giulio Carlo Argan, que esteve na base das reflexões metodológicas do Projeto de Iniciação Científica “Narrativas e memórias do teatro do Acre (1970-1980): a experiência do Grupo Semente de Teatro Amador”, que desenvolvi na condição de bolsista/pesquisadora, sob a orientação do Professor Dr. Gerson Rodrigues de Albuquerque, junto ao Programa de Iniciação Científica UFAC/CNPq, 2013-14.

27 Albuquerque e Albuquerque, Narrativas e memórias do Teatro no Acre (1975-1990), 2014, p. 399. Sobre a referência a Argan, ver “História da arte, como história da cidade”, 1993, p. 23.

Com relação à sua composição social, entre os anos 2013 a 2016, a Manifestação artística “Beco do Mijo” contou com diferentes núcleos de integrantes. O primeiro, formado pelos atores Amanda Graciele, Diego Batista, Geovane Roger, João Paulo Alab, Juliana Albuquerque, Lany Souza, Maria Thainã, Quilrio Farias e Sacha Alencar e os músicos Denilson Carneiro e João Paulo Araújo, compondo o processo inicial que culminou em uma primeira apresentação, ocorrida nos corredores da Universidade Federal do Acre, como parte da programação do VII Simpósio de Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul Ocidental (2013).

A compreensão que o grupo tinha desse trabalho era a de que se tratava de uma livre adaptação, uma performance com base na obra de Florentina Esteves. Essa apresentação teve início em um amplo corredor de acesso aos blocos de salas de aula dos cursos de História, Letras e Economia. Ao chegar/estar/passar pelo local o público avistava os integrantes com o figurino base composto por um short de malha cor de pele tanto para os homens quanto para as mulheres. Algumas integrantes do elenco usavam fita durex nos seios, a fita não tapava ou escondia nada, mas trazia uma sensação de firmeza para as movimentações corporais muito intensas e extensas: para quem não se sentia segura, naquele momento, a fita serviu ao processo de internalização do sentido da “nudez”, que foi acontecendo devagar e gradual na construção do trabalho, pois, para a totalidade das mulheres do grupo, aquela era a primeira experiência com a seminudez em uma apresentação teatral.

No contexto dos ensaios para essa apresentação, Diego Batista Gama foi convidado a participar do processo da montagem inicial e exerceu uma grande influência e contribuição no caminho de tirar o projeto do papel. A partir da memória de toda uma vivência no (e com o) grupo destaco que, na prática, Diego Gama apresentou as suas experiências com a performance, atentando para as dimensões do corpo enquanto uma produção cultural que fala para além do que está dito e que nem sempre é necessário verbalizar. Com isso, despertou a atenção do grupo para um tipo de produção artística que proporciona contatos com raízes profundas e mesmo invisíveis ou abstratas, embora presentes na materialidade de práticas culturais nas quais o simbólico exerce grande fator de relevância. Em outras palavras, uma proposta de comunicação e de fazer que estava muito além das “leis teatrais” as quais o grupo do “Beco do Mijo” estava imerso, marcadamente, restrita a teorias superficiais e separadas da prática (do fazer e afazer); algo que afogava a criação por já não traduzir o que se queria ou pretendia dizer com as palavras e com o próprio corpo.

Nessa direção, creio ser necessário assinalar toda uma ampla discussão acerca do corpo que, desde a segunda metade do século XX, passou a estar no centro das preocupações nos campos das ciências humanas e sociais, assim como das inquietações éticas e estéticas nas artes de um modo mais geral. Nesse diapasão, Denise Sant’Anna enfatiza que corpo “é uma palavra polissêmica, uma realidade multifacetada e, sobretudo, um objeto histórico”. Para essa pensadora, na esteira de Michel de Certeau, para quem toda sociedade tem seu corpo, como tem sua língua, corpo e língua mantêm sempre uma relação dialética com a “gestão social”, por ela sendo produzidos e, ao mesmo tempo, produzido-a, constituindo-a e ultrapassando-a.²⁸

Acompanhando o olhar de Sant’Anna, não posso deixar de enfatizar que um conjunto de marcas da reclusão e do encarceramento físico/mental que vão sendo inscritas em nossos corpos desde que nascemos, ganhando formas muitas vezes dantescas no interior da escola e, no meu caso, com formação acadêmica em um curso de artes cênicas, por mais paradoxal que seja a marcação de algo que é prescrito em um tipo de currículo e certas práticas docentes que tratam de apagar as trajetórias dos estudantes, sob o simulacro da uma rotina de exercícios marcadores de um corpo idealizado e apartado da possibilidade da reflexão, do livre pensar e das infinitas possibilidades daquilo que pode o corpo em

28 Sant’Anna, Políticas do corpo, 1995, pp. 12-13.

sua dimensão física/espiritual.²⁹ Nessa direção, inspirando-me nas reflexões de Denise Sant’Anna, devo chamar a atenção para as retóricas e literaturas que, embora proclamem a “liberação corporal”, procuram enclausurar os corpos com determinadas receitas pedagógicas que têm como objetivo “civilizar”, “docilizar”, “domesticar” condutas, escolhas, pensamentos e ações.

Creio que uma das dimensões da seminudez do “Beco do Mijo” encontre eco na própria busca de libertar-se de conceitos estereotipados e de receitas pedagógicas metafísicas acerca do corpo contra as quais alguns integrantes do grupo vinham se “batendo” no interior da universidade. Uma outra dimensão tinha o intuito de questionar a hipersexualização do corpo feminino, por um lado, visto como sagrado e, por outro lado, como profano, inserindo nas cenas uma clara referência a movimentos sociais e políticos como a “Marcha das Vadias”³⁰ e documentários como “*Free the Nipple*”;³¹ que questionam o poder da indústria sobre o corpo feminino e, com diferentes nuances, o masculino, cuja seminudez é aceita como natural. Por fim, também estava presente uma dimensão que tinha e tem a ver com um processo de ruptura frente às interdições ao corpo e às práticas culturais criativas e criadoras nas artes cênicas.³²

Para os próprios integrantes do “Beco do Mijo” a nudez em cena era algo um tanto retórico, que se materializava no distante palco do Teatro Oficina, de José Celso Martinez. Nesse terreno, as experiências de atrizes e atores do grupo, tanto dentro quanto fora da universidade, se restringiam a reproduzir conceitos de Constantin Stanislavski, realismo/naturalismo e alguma coisa de teatro do absurdo, dança, entre outros, mas quase nada de performance do nu era estudado/encenado. Desse modo, nas dinâmicas do processo de criação do “Beco do Mijo” drama o grupo vivenciou uma descoberta criativa do corpo humano, esse “objeto histórico” que, nas palavras de Adauto Novaes, “só é corpo na medida em que traz em si mesmo o inacabado, isto é, promessa permanente de autocriação”.³³

Enquanto “promessa permanente de autocriação”, em “Beco do Mijo” o corpo foi projetado como portador de referências, signo capaz de emudecer sentidos dados e desalojar os acomodamentos instituídos na visão dos integrantes do próprio grupo, mas, de modo mais intransigente e mesmo ameaçador, de incomodar os assentamentos acadêmicos, as noções e conceitos de uma arte e estética vazias de significados pela separação entre teoria e prática, assim como os acomodamentos de certos grupos teatrais reprodutores de uma estética afinada com as superficiais retóricas de uma Amazônia acreana em tempos de “Governo da floresta” e “Novo Acre”.³⁴ Nos tensos e difíceis percursos de leitura, interpretação, tradução, re-criação, trans-criação do conto de Florentina Esteves para o drama, a pluralidade da palavra humana materializou-se na forma de corpo/signo cultural, afirmando-se como corpo humano, como ser humano, como algo capaz de “expressar-se silenciosamente”, nas belas palavras de Joan-Carles Mèlich. Para este filósofo contemporâneo, os seres humanos são resultado de “ações premeditadas, mas também das causalidades, da contingência”, instituindo uma tensão que nos acompanha por toda a vida e na forma de seres narrados, seres narradores, seres de narrativas:

Somos o relato que nos contamos e que nos contam, um relato inacabado, que não se pode terminar. Somos o relato que só finaliza com a morte. A morte é o fim do trajeto, o *final de partida*,

29 Para um maior aprofundamento sobre essa questão, ver o estudo de Vanessa Nogueira de Oliveira, “Filtros e margens do corpo: trajetórias de alunos do Curso de Artes Cênicas – Teatro, na Amazônia acreana”, 2014, apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e Identidade, Universidade Federal do Acre.

30 Conferir em Marcha das Vadias – CWB – Movimento pelo fim da violência de gênero e da culpabilização da vítima. Disponível em: <https://goo.gl/zl9LtG>

31 Free the Niple, EUA, 2014, 84’, direção de Lina Esco. Trailer oficial disponível em: <https://goo.gl/6Ty301>

32 A partir de pesquisa e levantamento de dados em jornais acreanos, realizada no interior do Museu Universitário da UFAC, é possível afirmar que, até o surgimento da Manifestação artística “Beco do Mijo”, em meados de 2013, pouco ou quase nada de nudez era visto na cena teatral local, uma prática que se perdeu durante a tentativa de profissionalização ou “desamadorização” do teatro acreano.

33 Novaes, O homem-máquina, 2003, p. 9.

34 Logomarcas do governo do estado do Acre, nas gestões 1999-2006 e 2015 até os dias atuais.

para dizê-lo com Samuel Beckett. Porém, enquanto isso, vivemos brincando, narrando. Os finais do trajeto acabam sendo sempre suspeitosos de totalitarismo.³⁵

Nessa direção, reconhecendo a necessidade de brincar com as palavras e com um corpo que é campo de múltiplas enunciações e reinvenções, vou reconhecendo que “Beco do Mijo” também se insere como parte de uma luta política contra totalitários finais de trajetos, seguindo os apontamentos de Mèlich. Uma luta que se trava com palavras e com o corpo, pois não se pode esquecer que as palavras definem o regime dos corpos, os ordenamentos e as ideologias, que também definem os sentidos dessas mesmas palavras. Nessa direção, a luta em torno dos corpos, a luta pelo direito ao próprio corpo é uma luta no terreno das palavras e seus significados. Não uma luta no campo de palavras, enunciações e significações abstratas, mas em um campo que, na abordagem proposta por Bakhtin/Volochínov, é sempre social e historicamente determinado, é sempre ideológico.³⁶

No momento em que analiso os processos de (re)criação e transcrição do “Beco do Mijo” vou me dando conta da separação que, em diferentes momentos, se estabeleceu entre todo o trabalho coletivo feito pelo grupo e as discussões e intervenções públicas desse próprio grupo quando se referia ao produto final, o drama encenado em diversos espaços e públicos. Na fase inicial, os encontros dos integrantes do grupo do “Beco do Mijo” aconteciam quase sempre no período noturno, após as vinte e duas horas. Era nesses horários que os participantes tinham disponibilidade de tempo, pois trabalhavam durante o dia e muitos faziam o curso de Artes Cênicas, portanto, com exceção dos finais de semana, os encontros aconteciam após as aulas, em um período em que a universidade poderia ser habitada e vivida por aqueles que tinham disposição de ir além das atividades obrigatórias constantes dos componentes curriculares. Isso logo significou um problema, pois, antes do término do ano de 2013, a gestão da UFAC passou a estabelecer uma espécie de “toque de recolher”, limitando o horário de permanência no interior do campus até as vinte e três horas com tolerância de mais uma hora. Desse modo, o grupo passou a necessitar de prévia autorização dos gestores para permanecer no interior desse espaço público até as duas horas da manhã, quando os ensaios eram encerrados, e nos finais de semana, quando o acesso ao campus também era interditado à comunidade acadêmica e ao público em geral.

Dentro desse processo muito físico, de combustão e exaustão a nudez foi acontecendo de forma crescente, com pequenos experimentos em exercícios nos quais um/uma ou outro/outra integrante do elenco precisava trocar uma peça de roupa com o/a colega; em certos momentos era necessário doar ao jogo a peça de roupa, sendo que, em uma dessas vezes, aconteceu de uma das integrantes ter sido a primeira a desnudar-se, demonstrando total entrega ao jogo que estava sendo proposto. Para uma melhor visualização do que foi esse processo descreverei três exercícios que estiveram presentes na dinâmica inicial e apresentações. O primeiro exercício, direcionado por Diego Gama, era cada integrante trazer ao encontro um elemento, um objeto que tivesse importância para si. Cada um, por vez, apresentava seu objeto e em seguida colocava-se no centro da roda. Após a apresentação inicial, os objetos eram espalhados pelo espaço e a indicação era interagir com o ambiente e com os objetos de forma não convencional, explorar outras partes do corpo e movimentações extra-cotidianas no espaço. No corredor de acesso da UFAC haviam colunas, lixeiras, bancos, bebedouros, plantas, paredes, chão, enfim, os objetos, o ar e as atrizes, atores e músicos do grupo. Esse foi um primeiro contato com o conceito de exploração do “espaço negativo”, que explicarei melhor no terceiro exercício.

O segundo exercício também partia desse princípio inicial de exploração não convencional, este especificamente não aconteceu inicialmente na UFAC. Apesar de posteriormente e por inúmeras vezes ter sido repetido no interior do campus universitário, a primeira experimentação foi feita no palco da Usina de Artes “João Donato”, no espaço entre as arquibancadas, cortinas e piano. Os participantes

35 Mèlich, *A palavra múltipla*, 2001, pp. 278-279.

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

agora precisavam interagir com ruídos, a indicação era de que não intencionassem a produção do som, mas que ele viesse de uma necessidade, de um instinto. A ideia era sentir-se como algum determinado animal e assim criar a partir de suas possibilidades físicas.

O terceiro exercício, sempre feito após o aquecimento, consistia em os participantes fazerem uma pesquisa corporal pelo que passou a ser chamado de “espaço negativo”, ou seja, os espaços do “entre”, entre a arquitetura do local, o que não está preenchido por nada além do vazio, do ar. A indicação do exercício era que essa exploração fosse feita de forma não convencional, utilizando várias partes do corpo e percebendo as possibilidades de contato tanto com os “espaços negativos” arquitetônicos quanto humanos, de si e do outro. Esse foi o principal guia de movimentação do que viria a se constituir na cena inicial da Manifestação artística “Beco do Mijo”, seu Prólogo: uma sequência abstrata de exploração dos “espaços negativos”.

Todos os exercícios, isto é, todo o processo de construção e de preparação corporal foi pautado em um princípio base: o estímulo, cuja finalidade era responder no intercâmbio com o ambiente ou por intermédio do que o ambiente oferece, e construir algo a partir dessa troca, sem premeditar o que fazer. O foco era perceber, sentir, fazer, não negar nada. Quando o integrante do grupo percebesse que esse estímulo não estava mais funcionando, a indicação era parar, observar e quando sentisse necessidade entrar novamente no jogo. Esse estímulo foi o guia de construção do processo.

Assim foi construído o que se denominou “Prólogo”, aquilo que precede a demonstração de algo, que é anterior à representação, que não deve ser representado e que não a explica literalmente, mas a expõe, abre ou descortina o que está por vir. No Prólogo são utilizados elementos como bacias de alumínio, argila, água e ervas de cheiro. Cada um desses elementos corresponde aos sentidos humanos: visão, tato, audição, olfato; cada elemento produz estímulos vários, infinitos, leituras várias, infinitas entre a atriz ou ator e um espectador ou espectadora que interage com a cena de forma não passiva, mas que está presente no interior da cena, é personagem e é público. Penso que aqui reside um pouco das inquietações dos integrantes do grupo que foram ou que são alunos do Curso de Artes Cênicas: Teatro da UFAC.³⁷ Nesse curso, incorporaram ou incorporam elementos de fundamental importância para a sua formação no sentido do que devem, mas, principalmente (em decorrência de suas gritantes contradições), do que não devem fazer como elementos para uma prática profissional que seja capaz de superar a mimese teatral colonizadora, com sua obsessiva busca pela “formação do público” reproduzindo a velha noção de um espectador passivo, preparado para receber em silêncio e aplaudir efusivo o “espetáculo” daqueles que lhe apresentam a “cultura artística”, daqueles que se deslocam dos “centros cultos” para as “periferias incultas”, reproduzindo em atitudes e palavras os estereótipos de epistemologias eurocênicas ou helenocênicas com sua ultrapassada “missão civilizatória”.³⁸

Diametralmente oposta a essa lógica, na perspectiva estética do “Beco do Mijo” predomina uma formulação teórico/prática que se insurge a mimese e, concordando com reflexões de Rancière, descortina caminhos para a construção de um fazer teatral antenado com outras inquietações, abordagens, perspectivas, ou seja, em direção a

um teatro sem espectadores: não um teatro diante de assentos vazios, mas um teatro no qual a relação óptica passiva implicada pela própria palavra seja submetida a outra relação, a relação implicada em outra palavra, a palavra que designa o que é produzido em cena, o *drama*. Drama quer dizer ação. O teatro é o lugar onde uma ação é levada à sua consecução por corpos em movimento diante de corpos vivos por mobilizar. Estes últimos podem ter renunciado a seu

37 Ver Oliveira, *Filtros e margens do corpo*, 2014.

38 As leituras dos textos de Luís Alberto López Herrera, publicados em Albuquerque e Antonacci, *Desde as Amazônias* (2014), e em Albuquerque, *Das margens* (2016), foram de grande importância para uma reflexão crítica sobre as epistemologias eurocênicas ou helenocênicas.

poder. Mas esse poder é retomado, reativado na performance dos primeiros, na inteligência que constrói essa performance, na energia que ela produz.³⁹

Desse movimento, dessa energia da qual fala o autor, se alimenta a parte substancial da proposta e da produção de “Beco do Mijo”, sempre pautada em intensas pesquisas, descobertas e preparação corporal. A estruturação das cenas foi consequência dessa preparação e investigação da arquitetura dos espaços, corredores, escadas, colunas, chão, paredes. Cada investigação proporcionava muitas possibilidades de ocupação e assim as cenas foram aparecendo, através do diálogo do texto com o espaço que acabava por produzir um outro texto, uma partitura singular que resultava nas cenas que eram as mesmas, mas também outras. Por essa razão, cada vez que o beco era transferido de local, sua proposta cênica mudava, era outro e o mesmo, simultaneamente, ganhando elementos que eram incorporados pelas próprias estruturas daquilo que cada ambiente ou espaço de apresentação oferecia. Um processo de contínua construção e permutação. Assim aconteceu na UFAC, no SESC e na Usina de Arte. Com aproximadamente cinco anos de existência o “Beco do Mijo”, como a maioria dos trabalhos de teatro no Acre, vivenciou rotatividade de participantes e, apesar de ter se estabelecido um núcleo fixo de atrizes e atores que se mantêm desde o início, é possível dividir o projeto em três fases, a partir de três nichos de artistas que se formaram. A primeira foi a do princípio de tudo, formada para dar origem ao que viria ser essa experiência cênica que focou na experimentação, no processo e na vontade de criar algo novo, algo que traduzisse o que se queria dizer, como já explicitado.

O segundo nicho de participantes é o que se pode chamar de uma segunda fase, no processo de amadurecimento do trabalho enquanto produto, sendo formado por Diego Batista, Fabricia Freire, Geovane Roger, João Paulo Alab, Juliana Albuquerque, Mariana Dantas, Maria Thainã, Quilrio Farias, Raylany Souza, Sacha Alencar e os músicos Denilson Carneiro e João Araújo, totalizando doze pessoas, o maior núcleo que o grupo teve até então. Esse núcleo se formou pouco tempo após a primeira apresentação na UFAC e foi quando o trabalho ultrapassou, pela primeira vez, os muros da instituição para alcançar os ambientes do SESC, como parte da programação da Semana do Teatro, do ano de 2014, promovida pela Federação de Teatro do Acre (FETAC). A apresentação do “Beco do Mijo” ocorreu no dia 14 de março e, somente em novembro do mesmo ano, novamente voltou a se apresentar no campus da UFAC, quando foi convidado a participar das atividades do VIII Simpósio de Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul Ocidental.

Durante a formação desses nichos, o grupo vivenciou a saída de alguns integrantes e a entrada de outros, como é o caso de Anderson Poblen e Mariana Dantas que não participaram das últimas apresentações e por isso não estão inseridos no terceiro nicho, embora tenham permanecido como membros do corpo do trabalho.

No terceiro nicho um grupo fixo se formou e foi o que se manteve nas últimas apresentações. Muitos estão presentes no processo desde o início, outros entraram apenas nessa terceira fase. O núcleo contou com Amanda Schoenmacker, Geovane Roger, João Paulo Alab, Juliana Albuquerque, Quilrio Farias, Raylany Souza, Sacha Alencar e os musicistas João Araújo, Maiara Pinho e Marilua Azevedo. Nessa fase o grupo passou a se inscrever em certames públicos como o Edital de Pequenos Apoios, da Fundação Estadual de Cultura e Comunicação “Elias Mansour” (FEM) e parte do Fundo Municipal de Cultura da Fundação “Garibaldi Brasil” (FGB), com a finalidade de arrecadar recursos financeiros para a confecção dos próprios figurinos. Em contrapartida foram oferecidas duas apresentações para a comunidade, nos dias 12 e 13 de junho de 2015, e uma vivência do processo de pesquisa corporal, no dia 6 de junho do mesmo ano. Essas atividades aconteceram na Usina de Arte. Em setembro desse mesmo

³⁹ Rancière, O espectador emancipado, 2012, p. 9.

ano, o grupo foi novamente chamado pelo SESC para apresentar o “Beco do Mijo” como parte da programação oficial da 5ª Mostra Aldeia Caiçuma das Artes.

Em seguida, o grupo sentiu a necessidade de promover uma temporada própria, sem financiamento e cobrando um valor simbólico sobre o ingresso (seis reais para a meia-entrada e doze reais para a inteira), que teve como palco a Usina de Arte. Porém, foi feita outra adaptação em um outro local da usina e, no período de 16 a 24 de outubro de 2015, aconteceram as apresentações, sendo uma delas acompanhada de debate com o público presente, formado por alunos e professores do Curso de História da UFAC. Nesse período alguns integrantes escreveram um projeto para custear as despesas do próprio processo de pesquisa, ofertando uma bolsa de estudos para cada participante, o projeto foi aprovado em 2016 e executado financiamento do Edital Itau Cultural.

Para concluir, devo enfatizar que o drama em cena “Beco do Mijo”, como qualquer outro trabalho em grupo carrega as especificidades e cores de sua época, suas práticas culturais, suas referências, seus modos de fazer que são múltiplos pela subjetividade de cada integrante, mas que muitas vezes, também se canalizam para um já determinado condicionamento, pois, os corpos e as mentes conciliam o condicionamento dos saberes instituídos e, com suas subjetividades, suas vivências pessoais e intransferíveis, assemelhando-se a uma dança descompassada tentam reaprender muita coisa para poder então reordenar/desconstruir a lógica instituída. Por inúmeras vezes, li e reli o “Beco-do-Mijo” conto, essa bela e poética escrita de Florentina Esteves, que abriu nossa imaginação para um passado sobre o qual nada sabemos. Um texto ficcional impregnado de memórias e politicamente muito mais poderoso do que centenas de teses e livros de historiadores que, embora falem de temas novos ou conceitos e abordagens novas, jamais foram capazes de trazer aos seus leitores tal tipo de representação sobre a cidade de Rio Branco. Uma representação ou narrativa materializada ou carnalizada em espaços/tempos de uma ficção que trans-borda para a história; uma representação feminina ou invisível narrativa de sofrimentos e alegrias, sonhos e desilusões, de amores pulsantes e dilacerados, de tristezas e de esperanças, de esperanças e de desesperanças e de esperas no *continuum* do tempo.⁴⁰

Também li e reli outras inúmeras vezes o “Beco do Mijo” drama, tecido de forma polifônica feito um canto de muitas vozes, de muitos corpos desafiando as interdições da clausura mimética e escrevendo frases na gestualidade, virtualidade, oralidade de suas intervenções no tempo presente de suas vidas. Um tempo em que transformam conceitos áridos em metáforas cheias de vida e de afetos. Um tempo em que descobrem seus corpos como portadores de uma força libertadora capaz de projetá-los como signos ideológicos a desafiar as normas e regras dos “profissionais” e a abrir caminhos para os que “amam as dores”, os amadores. Nesse alinhavar, me dei conta de que do mesmo modo com que Florentina Esteves produziu uma “leitura profética do passado”,⁴¹ as tecelãs e os tecelões do drama reinventaram essa leitura e lançaram um olhar profético ao mesmo passado, atualizando-o de muitas formas com narrativas de espaços e de tempos dramáticos, feitos de palavras e silêncios, de gestos e olhares, de tristezas e alegrias, de violências e afetos, de sons, intensos sons e luzes e sombras e sombreamentos iluminadores de um passado presentificado como narrativas na tênue fronteira que separa a história da ficção.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, G. R.; ISHII, R. A. Cultura e Natureza, Arte e Política na Amazônia Acreana. In: Fragmentos de Cultura, v.24, n.2, Goiânia (GO): 2014, pp. 195-210.
- ALBUQUERQUE, G. R.; SARRAF PACHECO, A. (Orgs.). Uwa’kürü – Dicionário Analítico. Rio Branco (AC): Nepan Editora, 2016.
- ALBUQUERQUE, J. F.; ALBUQUERQUE, G. R. Narrativas e memórias do Teatro no Acre (1975-1990): a experiência do Grupo Semente de Teatro Amador. In: Anais do VIII Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental. Rio Branco (AC): Edufac, 2014, pp. 398-405.
- ARENDDT, H. A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar. Tradução de Cesar Augusto R. Almeida. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

40 Benjamin, Magia e técnica, arte e política, 1993.

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

- ARGAN, G. C. História da arte, como história da cidade. Tradução: Pier Luigi Cabra. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- 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.
- BENJAMIN, W. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. 5. Ed., São Paulo: Brasiliense, 1993.
- CARDIM, L. N. Corpo. São Paulo: Globo, 2009.
- COUTO, E. S.; GOELLNER, S. V. (Orgs.). O triunfo do corpo: polêmicas contemporâneas. Petrópolis (RJ): Vozes, 2012.
- DAVIS, N. Z. Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna. Tradução de Mariza Corrêa. 2. Ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.
- ESTEVES, F. Enredos da memória. 2. Ed., Rio Branco (AC): Fundação Elias Mansour, 2002.
- FIGUEIREDO, E. Mulheres ao espelho: autobiografia, ficção, autoficção. Rio de Janeiro: Eduerj, 2013.
- GLISSANT, E. Introdução a uma poética da diversidade. Tradução de Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.
- GOMES, A. C. (Org.). Escrita de si, escrita da história. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2004.
- HERRERA, L. A. L. La poética. Una proposición desde la literatura americana. In: ALBUQUERQUE, G. R.; ANTONACCI, M. A. (Orgs.). Desde as Amazônias – Colóquios 2. Rio Branco (AC): Nepan Editora, 2014, pp. 251-270.
- HERRERA, L. A. L. Los discursos amerindios, de antes y después de la invasión de América, son el fundamento de toda la sociedad americana. In: ALBUQUERQUE, G. R. (Org.). Das margens. Rio Branco (AC): Nepan Editora, 2016, pp. 21-40.
- LARROSA, J. Linguagem e educação depois de Babel. Tradução de Cynthia Farina. Belo Horizonte (MG): Autêntica, 2004.
- LE GOFF, J. História e memória. Tradução de Bernardo Leitão [et al]. 2ª edição, Campinas (SP): Editora da Unicamp, 1992.
- MÈLICH, J. C. A palavra múltipla: por uma educação (pó)ética. In LARROSA, J.; SKLIAR, C. (Orgs.). Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença. Tradução de Semíramis Gorini da Veiga. Belo Horizonte (MG): Autêntica, 2001, pp. 269-280.
- NOVAES, A. O homem-máquina: a ciência manipula o corpo. São Paulo: Cia das Letras, 2003.
- PORTELLI, A. A filosofia e os fatos: narração, interpretação e significado nas memórias e nas fontes orais. Tradução de Ingeborg K. de Mendonça e Carlos Espejo Muriel. In: Tempo. Rio de Janeiro, v.1, n.2, 1996, pp. 59-72 [1-9]. Disponível em <https://goo.gl/Q4tOl0>.
- PORTELLI, A. Ensaios de história oral. Tradução de Fernando Luiz Cássio e Ricardo Santhiago. São Paulo: Letras e Voz, 2010.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. LANDER, E. (Org.). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro 2005, pp.227-278.
- RAMOS, A. V. O design de aparência de atores e a comunicação em cena. São Paulo: PUC, 2008 [Tese de Doutorado em Comunicação e Semiótica]. Disponível em <https://goo.gl/kC2cCZ>. Acesso em 5 de setembro de 2015.
- RANCIÈRE, J. O espectador emancipado. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2012.
- SANT'ANNA, D. B. (Org.). Políticas do corpo. São Paulo: Estação Liberdade, 1995.
- SOARES, C. (Org.). Corpo e história. Campinas (SP): Editora Autores Associados, 2001.
- STANISLAVSKI, C. A construção da personagem. Tradução de Pontes de Paula Lima. 24.ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- VOLÓCHINOV, V. (Círculo de Bakhtin). Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. Tradução de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: Editora 34, 2017.
- WILLIAMS, R. Drama em cena. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

JULIANA FEITOSA ALBUQUERQUE

Mestra em Letras: Linguagem e Identidade pela Universidade Federal do Acre
Atriz, integrante do Grupo Beco
Professora da rede básica na Amazônia acreana.

ELDORADO

Do espanhol *El Dorado* (o dourado), o termo Eldorado resulta da junção dos termos *el* e *dorado*. A palavra remonta a uma lenda surgida nas Américas em 1531 com a história de um chefe e/ou sacerdote de um povo nativo da Colômbia, os Muíscas. Ele se cobriria com pó de ouro e mergulharia em um lago dos Andes. O homem dourado passa a ser imaginado como habitante de um lugar, o *Eldorado*.

O dicionário registra o termo como substantivo masculino, atribuindo-lhe as possibilidades de significado: “país imaginário da América meridional”; “país imaginário que se dizia existir na América meridional”; “lugar pródigo em delícias e riquezas”¹.

Juan Gil considera que o mito do Eldorado carece de um fio condutor, já que as idas e vindas dos exploradores “*sugiere que será preciso ir pasando revista a las diferentes poblaciones que, a lo largo de los años veinte, se fueron alzando a lo largo de la costa: Coro, Santa María e Cartagena*”².

De acordo com Gil, o mito provém originariamente de uma lenda segundo a qual o cacique ou sacerdote do povo Muísca, o Guatavita, cobria-se com pó de ouro e banhava-se num lago da região dos Andes colombianos. Outra versão, narrada por Enrique de Gandía na *Historia Crítica de los Mitos de la Conquista Americana*, diz que este mesmo cacique teria castigado uma mulher adúltera que, então, se refugiara num lugar alto, perto do qual existiria uma lagoa, a Lagoa Parime, ou Manoa, onde se afogara. Ainda de acordo com o mito, o espírito da mulher ficou a vagar no local. Com receio de que sua alma não descansasse, os anciãos persuadiram o cacique a depositar, anualmente, no fundo do lago, oferendas de ouro e prata.

Difundidas estas informações, os conquistadores concluíram que o pó do ouro não era o mais relevante; haveria muito mais ouro naquele país. À figura mítica do *Rei de Oro* misturavam-se imagens de cidades e templos dos astecas, passando a referência ao Eldorado a ligar-se, indiscriminadamente, a um país de abundância ou a uma vila de ouro.

Em *El Orinoco Ilustrado*, o padre José de Gumilla descreve como os espanhóis ouviram, pela primeira vez, em *Cartagena de La Índias* (Panamá), a história do reino de Manoa, que deveria estar situado na Colômbia. Segundo Gumilla, a lenda era corrente entre os povos que habitavam às margens do Orinoco. Eles garantiam que, para além daquelas terras, existia uma ilha que estaria localizada num lago, em cujo centro havia uma cidade maravilhosa: Manoa. Esta cidade – que tinha uma rica corte, com palácios de ouro – pertencia ao poderoso Paititi. Como na versão registrada por Oviedo, este rei se cobria de ouro e

¹ Novo Aurélio, 1999, p. 189.

² Gil, *Mitos y utopias del descubrimiento*, 1989, p. 14.

se banhava nas águas do lago, onde deixava ouro e outras oferendas. Transportada pelos que regressaram à Espanha, a lenda espalhou-se por toda a Europa.

Esse mito encontra correspondência noutra, o Paititi ou Candire, que também faz referência a uma cidade perdida, localizada a Leste dos Andes, na selva, entre as fronteiras da Bolívia, do Peru e do Brasil³. Aí existiria, igualmente, uma cidade plena de riquezas, que teria servido de asilo aos incas durante a conquista espanhola. Os dois mitos têm origem comum: o sonho que os conquistadores tinham de enriquecer, renovando, assim, o feito de Francisco Pizarro, conquistador do Peru. O mito do Paititi associou-se, em tempos mais recentes, à nostalgia de povos andinos pelo império inca, adquirindo conotações nativistas.

Para Sozina, a origem do mito deverá estar na descoberta e saque do ouro asteca, uma vez que, a partir desse momento, o termo *eldorado* passou a significar todo lugar a ser conquistado. Comentando o significado do mito, Kupchik afirma: “[...] más allá de todos estos caminos divergentes, Dorado hubo uno solo, y continua viviendo la fantasía y el deseo de todo aquellos que desean ver un reino de posibilidades más generosas que las ofrecidas por la realidad”⁴.

Ugarte, por sua vez, considera que

essas referências passaram a fazer parte de um domínio conceitual que Jacques Le Goff denominou de *mirabilis* ou o maravilhoso, em sentido mais amplo, com raízes pré-cristãs. Passa-se, assim, da conquista a uma narração de estrutura “mítico-lendária”, promovendo-se a fundação de um “maravilhoso” mestiço.⁵

No campo literário, retomando a mitologia muísca, Sousândrade reclama-a como genuinamente sul-americana, a partir da literarização da figura do Guesa, fazendo-o percorrer a América: “Do passado ao porvir, n’este presente! / Vinde ver do Amazonas o tesoiro, / A onda vasta, os grande vales de oiro!”. A Uíara, principal entidade mitológica cantada pelo poeta, teria feito com que os expedicionários estrangeiros que cruzaram a selva ouvissem as “vozes do Parima”.

A origem muísca do mito também é reclamada por William Ospina, que coloca na boca de seu narrador a seguinte expressão: “Tú fuiste aprendiendo por cuentas de sus hombres la historia de la sabana de los muiscas; así fui yo conociendo las leyendas de esa tierra extendidas entre las montañas arrugadas como milenios [...]”⁶.

A demanda pelo Eldorado teria passado por três fases. A primeira ocorreu de 1535 a 1549, quando três conquistadores, Gonzalo Jimenes Quesada (que recebera o título de cavaleiro do *Dorado*), Nicolás Federmann e Sebastián de Belalcázar, oriundos, respectivamente, da Colômbia, da Venezuela e do Equador, chegaram ao País dos muíscas – *Valle de Alcazares*. Depois de uma longa disputa, e devido ao fato de o ouro encontrado ter sido escasso, os conquistadores decidiram que a lagoa ali localizada, “*laguna Guatavita*”, não era a procurada.

Os conquistadores deslocam, então, o Eldorado para o Orinoco, e, depois, para outros lugares, nunca ficando ao alcance de ninguém, funcionando o mito como um “espelhismo”. Segundo Rodrigues, “a convicção de alguns conquistadores de terem encontrado o Eldorado gerou aquilo que Nauipul chamou a incorporação e fundição do estado do mito”⁷. Defendendo a transposição das características

3 No Peru, a lenda está ligada ao herói cultural Inlarí, que, após fundar Cuzco, retirou-se para esta cidade mítica na selva. Há ainda versões que associam o mito a um refúgio inca, na zona fronteira entre o Brasil e a Bolívia. Pode-se ler num mapa guardado no Museu Eclesiástico de Cuzco: “Corazón del corazón, tierra índia del paititi, a cuyas gentes se llama indios: todos los reinos limitan con él, pero él no limita con ninguno.” (Kupchik, 2008, 170).

4 Kupchik, *La leyenda de El Dorado y otros mitos del descubrimiento de América*, 2008, p. 17

5 Ugarte, *Sertões de Bárbaros. O mundo natural e as sociedades indígenas da Amazônia na visão dos cronistas ibéricos (séculos XVI-XVII)*, 2009, p. 325.

6 Ospina, *El País de La Canela*, 2009, p. 31.

7 Rodrigues, *O imaginário do lugar Guyana*, 2010, p. 5.

de um lago mítico para a realidade amazônica, Juan Gil⁸ salienta que alguns dos conquistadores não eram iletrados como se imaginava, e que o conhecimento da mitologia clássica contribuiu para que se difundissem mitos como o das Amazonas.

A *História General de las Indias*, de Gonzalo Fernández de Oviedo, resume a viagem de Francisco de Orellana e Gonzalo Pizarro, e afirma que estes decidiram buscar, além de canela, um grande príncipe que se chama Dorado, o qual governaria um “maravilloso país”. Este

Gran señor o príncipe anda cubierto de oro molido y tan menudo como sal molida; porque le parece a el que traer otro cualquier atavío, es menos hermoso, y que ponerse piezas a armas de oro labradas de martillo estampada o por otra manera, es grosería y cosa común...⁹

Além disso, o *Dorado* costumava trocar a sua vestimenta todos os dias em uma espécie de cerimonial.

Em 1528, a coroa espanhola autorizou os Welser – banqueiros alemães a quem os espanhóis deviam grandes somas, tomadas de empréstimo para financiar a conquista – a explorarem a Venezuela, o que fez com que o mito mudasse de endereço. Tal família contratou, em 1535, os serviços de Jorge de Spira, que iniciou nova busca do Eldorado a partir da província de Meta (Serra Nevada), fazendo a busca nas proximidades da planície onde viviam os chibchas (Colômbia).

Ordás, Ortal, Sedeño e Spira foram os exploradores que fizeram parte do grupo de Meta, e é a partir deste momento que a busca é revestida de peruanismo – inclui-se junto à jazida um cacique que se banhava em ouro.

Lope de Montavo, que fizera parte da expedição de Spira, informou que a única dificuldade para aceder às riquezas do Eldorado seria transpor um povo composto por homens comedores de carne humana. Começam-se a inserir nos relatos os tradicionais esquemas míticos que Philipp Von Hutten, membro da companhia dos Welser, relatou em seu diário. Hutten teria recebido notícias de que, abaixo de Popamene, viviam mulheres ao modo das Amazonas, las *Maniriguas* (conforme grafou Juan de Castellanos em seus poemas), próximo das quais havia uma montanha povoada por imortais que se banhariam na fonte da juventude, buscada por Ponce de León. Por isso, a difusão dos mitos pelo espaço americano correspondia à parte que vai da Flórida à Amazônia. A este respeito, comenta o narrador pós-moderno de *El País de la Canela*: “no se quién va más extraviado, si el que persigue bosques rojos de canela o el que busca desnudas amazonas de guerra, se el que sueña ciudades de oro o el que rastrea la fuente de la juventud [...]”¹⁰

Para Gil, “la mente de los conquistadores no consigue romper nunca con la tradición heredada, y así vuelve a aplicar una y otra vez las mismas hormas a realidades diferentes, a pesar de todos los desajustes que tamaño desenfoco pudiera ocasionar.”¹¹

De 1525 a 1537, foram realizadas várias expedições a partir de Santa Marta e Cartagena. Em 1536, chega das Canárias o *adellantado* Pedro Fernández Lugo, que passa a governador de Santa Marta, fazendo com que a atividade descobridora ganhe novo fôlego. Para facilitar o governo de Santa Marta, Lugo permite as explorações então proibidas pelo rei. Assim, em 1537, entre outras expedições, trezentos homens comandados por Gonzalo Jiménez Quesada partem para explorar o rio Magdalena.¹²

Na terceira fase da busca pelo Eldorado, iniciada em 1568, quando Quesada é designado para voltar à região, o mito “desloca-se” para o leste da Colômbia, próximo à região limítrofe entre a Guiana e

8 Gil, *Mitos y utopias del descubrimiento*, 1989, p. 14.

9 Oviedo, *História General de las Indias*, 1959, p. 236.

10 Ospina, *El País de La Canela*, 2009, p. 45.

11 Gil, *Mitos y utopias del descubrimiento*, 1989, p. 46.

12 Gil, *Mitos y utopias del descubrimiento*, 1989, p. 47

o Brasil. Este grupo foi fortemente atacado pelos omáguas, fato que provocou reflexões acerca das razões que estariam por detrás de tal proteção e que, por isso, reafirmariam sua existência.

Em 1541, Francisco Pizarro organizou uma grande expedição para buscar o País da Canela, mas, como só foram encontradas esparsas caneleiras, decidiu procurar o Eldorado. Após passar por várias dificuldades, encarregou um grupo de soldados, liderados por Francisco de Orellana, para buscar alimento para todo o agregado. Porém, na altura do Napo, o grupo entrou num dos braços do rio Amazonas, descobrindo-o por acaso e, devido à forte corrente do rio, e por não terem encontrado alimentos, decidiram, segundo o cronista da viagem, Gaspar de Carvajal, que uma nova subida em direção ao rio Napo se tornara impossível em face do tempo que seria necessário investir no regresso, assim como em face do cansaço dos soldados: remar contra a corrente do rio os conduziria à morte. Navegaram, então, todo o curso do Amazonas, desde a confluência com o Napo até a foz.¹³

Como nem Pizarro, nem Orellana encontraram o Eldorado, Carvajal compensa retoricamente a busca de Orellana: o conquistador procurava o *Eldorado*, mas acabou por descobrir uma região muito povoada, rica, culturalmente interessante, e ainda com indícios de tratar-se do verdadeiro *Eldorado*.

O mito passou, assim, por três fases: a do Peru, a da Venezuela e, finalmente, a amazônica. Desse modo, pode-se dizer que, a busca por riquezas na região amazônica durante as épocas das conquistas europeias foi pautada pela busca real do mitológico Eldorado, onde o desconhecimento das línguas dos nativos fez com que os conquistadores imaginassem seres e rituais maravilhosos.

Passado o impacto da jornada de Orellana, em 1584, o espanhol António de Berrio partiu da Colômbia em direção à Guiana, onde um grupo de nativos informou-lhe da existência de uma grande quantidade de ouro, no lago Manoa, no outro lado das montanhas Pacaraima.

A expedição não chegou a Manoa, mas produziu-se um relato, escrito por Domingo Vera, que fazia revelações sobre o local a partir de informações supostamente dadas por Juan Martínez (sobrevivente da expedição de Diego de Ordáz, que teria buscado o Eldorado entre 1529 e 1532). Estas informações nunca chegaram à Espanha, porque o relato foi interceptado por uma expedição militar inglesa¹⁴. No mesmo período, depois de ter lido a *Relación*, de Juan Martínez, que afirmava ter sido prisioneiro de um povo indígena, junto ao qual teria visto grandes riquezas, Antônio de Berrio procurou o Eldorado por onze anos.

Quando a informação chegou à corte inglesa, designou-se a realização de uma expedição para a região, empreendimento que teve início em 1595 e foi comandado por Walter Raleigh. Embora tenha encontrado poucos indícios da existência do Eldorado, Raleigh reuniu dados sobre a região, publicando-os no livro a partir do qual a lenda se popularizou: *A Descoberta do Grande, Rico e Belo Império da Guiana, com um Relato da Grande e Dourada Cidade de Manoa, que os Espanhóis chamam El Dorado*. Nesta obra, Raleigh atesta ter contactado um chefe nativo que lhe deu informações sobre a existência de ouro naquelas terras, afirmando, no entanto, que este metal não provinha de veios, mas, sim, de uma lagoa. Raleigh refere-se a templos, ídolos, sepulturas, tesouros, e à cidade de Manoa, onde não havia inverno e a natureza era perene. Neste local, haveria uma mina que chamou “Madre de Oro”, assinalada em seu mapa, próximo ao rio Cumaca. Todavia, a sua expedição não foi até o local, pois um cacique o advertira que, mesmo com quatrocentos conquistadores, os espanhóis tinham sido vencidos pelos guerreiros do povo que habitaria o local. Ao voltar para Inglaterra, o aventureiro não conseguiu o crédito dos seus monarcas para a conquista que pretendida.

Raleigh acreditava que o Eldorado estava situado no Parime, localizado por mapas da época no interior da Guiana, onde hoje se situa o Estado de Roraima. Este lago está presente na maioria dos

13 Carvajal, *Relación del nuevo descubrimiento del famoso Rio de las Amazonas*, 1955.

14 Gil, *Mitos y utopias del descubrimiento*, 1989, p. 147.

mapas dos séculos XVII e XVIII, incluindo o do Padre Samuel Fritz, e até na cartografia do início do século XIX, quando desaparece e é substituído pelo rio Parime, no Monte Roraima.

No contexto espanhol, após os acontecimentos descritos, fracassada a expedição de Pizarro, e tendo sido o Amazonas encontrado por Orellana, por volta do ano de 1541, chegou ao Peru um grupo de nativos oriundos do Brasil que deu notícias do Eldorado. De fato, Pero Magalhães de Gândavo refere-se, na *História da Província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*, à emigração deste grupo, possivelmente guarani, para o território que hoje é o Peru. Estes nativos teriam encontrado com os omáguas/cambebas, através dos quais receberam notícias da existência dos incas. Na verdade, e de acordo com Gândavo, os índios brasileiros teriam ido ao Peru em busca do mito guarani da “Terra Sem Males”, que motivou muitas migrações no continente.

Pedro de Ursúa teria organizado sua expedição a partir das informações dadas pelos “*índios brasileiros*”, marcando, definitivamente, a fase amazônica do Eldorado como uma utopia. A esperança de encontrá-lo transformou-se, portanto, num sonho sem fim, resistindo (embora as expedições coloniais tenham cessado antes) até ao começo do século XX.

Segundo La Tabla¹⁵, os antecedentes da expedição ajudam a elucidar o seu desfecho: o Peru se encontrava numa crise administrativa desencadeada pelo pagamento de altos tributos à caixa real e pela excessiva adaptação da estratificação social hispânica à América. Foram criadas várias cidades nas quais o poder era concedido aos espanhóis que se dispusessem a atuar na conquista do Novo Mundo. Entretanto, com a passagem da situação de tomada territorial para a administração colonial, a coroa espanhola não conseguiu agenciar tantas funções e títulos, chegando-se a uma situação insustentável. O país foi assolado por guerras civis iniciadas com a “*Guerra de la Salinas*” (1537-1538), que conduziram a outras pequenas revoltas, estendendo-se por cerca de quinze anos.

Desenrolou-se uma luta entre os pizarristas (grupo de pessoas com direitos e privilégios pelas conquistas) e os governadores do Peru, que culminou na execução de Gonçalo Pizarro. Mas, ainda assim, a situação não se estabilizou. Alternaram-se vice-reis (uns incentivavam, outros inibiam o nepotismo) até 1556, momento em que o Marquês de Cañete assumiu o poder, desterrando, exilando, mandando degolar a muitos e, por fim, apreendendo os bens dos mais ricos e obrigando-os a aceitar os trabalhos disponíveis. Em seguida, incentivou a que fossem feitos novos descobrimentos, e foi nesse contexto que surgiu a expedição amazônica de Pedro de Ursúa e Lope de Aguirre.

Pedro de Ursúa – um veterano *de las Indias* – recebeu de Cañete, em 1559, autorização para a jornada de *Omáguia e Dorado*, assim como o título de governador do território que encontraria. Com a promessa de que receberiam terras como pagamento por este trabalho, os aventureiros reunidos para a expedição, incluindo a sua cónjuge, Inés de Atienza (considerada pelos soldados como sua amante, uma vez que não eram oficialmente casados), venderam o que tinham para custear a viagem, no decurso da qual Ursúa foi assassinado e Fernando de Guzmán, o único nobre entre os expedicionários, assumiu a expedição. Temendo ser morto, Aguirre provocou a morte de Guzmán, e arquitetou o regresso da expedição ao Peru, onde deveriam executar os ricos e casarem-se com as suas esposas, assim como tomar todo o país.

Não se sabe exatamente o que significava o Eldorado para Aguirre, pois, embora no curso da viagem ele tenha questionado o poder colonial, é possível encontrar referências ao mito na crônica de Vásquez, que afirma que as notícias sobre o Eldorado teriam sido dadas por Orellana e por “*ciertos índios brasileiros que habían venido desde sus tierras por el río Marañón, descubriendo y conquistando hasta que llagaran al Perú*”.¹⁶

15 La Tabla, Introdução, 2007, pp. 9-34.

16 Vásquez, El Dorado, 2007, 47.

Se, por um lado, Aguirre pretendia libertar o Peru dos tributos reais, fazendo-o independente de Espanha, por outro, a obsessão por justiça o levou à loucura, e é justamente por isso que sua figura tem sido recuperada no século XXI pela arte e pela literatura, que cumprem o papel de desmistificadoras.

A crônica de Francisco Vásquez sugere que os atos de Aguirre durante a expedição beiravam a insanidade, um dado aproveitado pelos romances *La aventura equinocial de Lope de Aguirre* e *Daimón* (entre outros), bem como pelo filme *Aguirre, la cólera de Dios*, de Werner Herzog, que apresenta o conquistador como um homem esquizofrênico. Em *Daimón*, a loucura de Aguirre é associada a uma força criadora. Na sua busca, ele pretendia, “encontrar el corazón del Continente que presumían de oro, o una infinita sierra de plata”¹⁷. Contudo, e depois de caminhar meses e meses em direção ao Sul, Aguirre percebe que o caminho não é linear, mas “circular”. Além disso, antes de chegar ao local procurado, ele e os da expedição convivem com fatos próprios do clima da região: “[...] fueran sorprendidos por un diluvio que duró sesenta días e sesenta noches”¹⁸.

Em 1637, o português Pedro Teixeira realiza uma expedição que partiu de Belém e foi até Quito. Em Quito, recebeu autorização da Audiência de Quito para refazer o caminho feito por Francisco da Orellana. É-lhe nomeado um cronista, Cristobal de Acuña. Acuña produz o texto *Novo descobrimento do grande rio das Amazonas*, que veio a lume em 1641. As informações de Acuña são precisas: dados econômicos (produtos, frutos, riquezas) geográficos (latitudes, longitudes, léguas), minerais e fertilidade da terra) e antropológicos (festas, ritos e costumes indígenas), mas não deixa de sugerir a ideia de um lugar rico em minerais.

Tal como os primeiros viajantes, exploradores e missionários, os cientistas também tentaram elucidar o tema. La Condamine afirmou ter encontrado indícios do Eldorado próximo da então vila colonial de Paraguari, terceira missão portuguesa (da nascente do Amazonas, nos Andes equatorianos, a Belém, no Brasil), afirmando que, apesar destes indícios, os testemunhos “no permiten dudar de su veracidad, sin embargo, el rio, el lago, la mina de oro, el mojón y la villa del Oro” a vila teria desaparecido “como un palacio encantado, y estos lugares se ha perdido hasta el recuerdo”¹⁹.

O cientista considera que a cidade de Manoa era menos imaginária que o Eldorado. Nessa cidade, viviam os Manaus, povo belicoso e temido por seus vizinhos, e que resistiu, por muito tempo, à conquista portuguesa, mas que, fragilizado com as guerras, transferiu-se para as missões religiosas instaladas na região. Como os manaus, os muros “tuvieran en esta demarcación un poblado considerable”, próximo às regiões alagadas, e extrairiam ouro do Iquiari. O mito poderia provir desta evidência histórica.²⁰

O missionário Samuel Fritz demonstra bastante ceticismo com relação aos mitos amazônicos, afirmando que “O país dos omáguas era uma das regiões em que a tradição situava o incerto e famoso El Dorado, sonho constante dos que vinham à conquista da América”²¹.

Entre os relatores de cronistas portugueses, Maurício de Heriarte²² e o Padre João Daniel²³ não chegam a afirmar que o Eldorado existia, mas referem-se às notícias sobre o tema. Sampaio acredita que a matéria só deve ser tratada de modo alegórico e irônico. Segundo ele, “a imaginação espanhola criou a cidade de Manoa, situando-a no interior da Guayana, às margens do lago dourado”, classificando essa busca como “a pedra filosofal das descobertas”²⁴.

17 Posse, *Daimón*, 1978, p. 35.

18 Posse, *Daimón*, 1978, p. 36.

19 La Condamine, *Relación abreviada de un viaje hecho por el interior de la América meridional desde la costa del mar del Sur hasta las costas del Brasil y de la Guayana, siguiendo el curso del río de las Amazonas*, 1921, p. 67.

20 La Condamine, *Relación abreviada de un viaje hecho por el interior de la América meridional desde la costa del mar del Sur hasta las costas del Brasil y de la Guayana, siguiendo el curso del río de las Amazonas*, 1921, p. 83.

21 Pinto, *O diário do Padre Fritz*, 2006, p. 67.

22 Heriarte, “*Descriçam do Estado do Maranhão, Para, Corupá, Rio das Amazonas*, 1936, pp. 215-235.

23 Daniel, *Tesouro Descoberto no Máximo rio Amazonas*, 2004.

24 Sampaio, *Diário da viagem que em visita e correição das povoações da capitania de S. Joze do Rio Negro fez o ouvidor e intendente geral da mesma Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio no anno de 1774 e 1775*, 1825, p. 100.

No contexto da pós-independência, Michelena y Rojas²⁵ retoma ironicamente o tema, a fim de mencionar que, mesmo com a propaganda colonial, a região do Orinoco “y su inmensa provincia, o sea, el grande imperio de Guiana, com su ciudad de Oro, Manoa ó El Dorado, está virgen aun”, necessitando não de aventureiros, mas de pessoas dispostas a viver na região.

Admite-se que os responsáveis pelo definitivo desaparecimento do mito sejam Alexander Von Humboldt e Aimé Bompland, mas, apesar disso, o naturalista comenta: “a tan pocas distancias de las fuentes del Orinoco, en aquellas montañas solo se soñava con el Eldorado, que no podia estar lejos, con el Lago Parime e con las ruinas de la gran ciudad de Manoa.”²⁶

Apesar disso, se considerarmos que a busca por ouro e outras riquezas naturais teve outros desdobramentos como o garimpo de Serra Pelada que teve seu auge nos de 1980 e ainda outros tipos de riquezas como o “ouro branco” (*Hevea brasiliensis*) e ainda o “ouro verde” (*Glycine max*), é de considerar que a miragem muda de cor, mas permanece ativa.

Convertida em procura por riquezas naturais, mais especificamente pela *Hevea Brasiliensis*, a busca pelo Eldorado, encontra eco na literatura dos países da América do Sul. São textos que retomam as narrativas das mais diversas épocas, do Romantismo à contemporaneidade.

O romance *Mad Maria*, de Marcio Souza, que, para além de retratar o ciclo da borracha, estabelece ligações com o neocolonialismo que incide sobre a “zona de contato”. Na sua Abuña fictícia, Souza reúne: barbianos oriundos do sistema colonial inglês; alemães desempregados provenientes do porto de Hamburgo e filhos de prostitutas; um nativo Caripuna que, depois de ver o seu povo destruído, passa a viver perto do acampamento com o objetivo de compreender os “civilizados”. Também habitam o lugar o engenheiro inglês Collier (aliás, todos os que desempenham funções de chefia são ingleses, americanos ou irlandeses), encarregado da obra e cuja aspiração é concluí-la a qualquer custo; o jovem médico Finnegan, que considera ser a conjuntura propícia para estudar as doenças tropicais e reconhecer a floresta, uma vez que a região poderá ser útil aos ingleses: se havia borracha, “quem sabe também ouro. Ai é que está. Por baixo destas florestas aparentemente invisíveis podem estar escondidos tesouros incalculáveis.” Além disso, talvez a “própria floresta” pudesse ser “um tesouro” que poderia obrigar, “no futuro”, a “nossa presença aqui”²⁷.

Do mesmo modo, a personagem Alberto Lacroix, personagem do romance português *Os Selvagens*, de Gomes de Amorim, acredita que “o ouro é a alma do mundo, o calor, o espírito, a graça, a fecundidade e a inspiração do génio humano”²⁸. É também a sensação do narrador-personagem de “*El País de la Canela*”, do colombiano William Ospina, que, quando vai pela primeira vez à Espanha (embora se trate do regresso de um espanhol que tinha nascido na América e não conhecia o país que lhe dava a nacionalidade), nota que o imperador não se interessava pela América, exceto por seu ouro. Além disso, estava empenhado em cristianizar a Europa.

É a história da viagem de Pizarro que Ospina ficcionaliza em *El País de la Canela*. O narrador deste romance, que é um dos soldados da expedição de Pizarro e Orellana, conta as suas memórias ao seu amigo Pedro de Ursúa. O narrador-personagem considera que era assombroso que, num mundo onde havia guerra por metais, “unos árboles llegaron a tener tanto valor”²⁹. Além disso, afirma que, quando

25 Michelena y Rojas, *Exploración Oficial por la Primera Vez desde el Norte de la América del Sur, Siempre por Ríos, entrando por las bocas del Orinoco, de los vales de este mismo y del Meta, Casiquiare, Río Negro o Guaiánia y Amazonas hasta Nauta en el alto Maraón o Amazonas, arriba delas bocas del Ucayali, bajada del Amazonas hasta el Atlántico comprendiendo em todo esse inmenso espacio los estados de Venezuela, Guayana Inglesa, Nueva Granada, Brasil, Ecuador, Perú y Bolivia, viaje a Río de Janeiro desde Belén em el Gran Pará por el Atlántico tocando em las capitales de las principales provincias del império em los años de 1855 hasta 1859, 1867*, p. 144.

26 Humboldt, *Del Orinoco al Amazonas*, 2005, p. 353.

27 Souza, *Mad Maria*, 2005.

28 Amorim, *Os Selvagens*, 1982, p. 141.

29 Ospina, *El país de la canela*, 2009, p. 82.

se organizou a viagem de Pizarro, “ya nadie ignoraba que las montañas tienen duras raíces de plata y de oro.”³⁰

Incidindo no limite entre miragem e realidade, comenta ainda: “Dices que es muy posible que por el reino de las Amazonas pueda entrarse también en el país del Hombre Dorado, pero yo que estoy harto de verlas te digo que estas tierras están hechas para enloquecer a los hombres y devorar sus expediciones.”³¹

Tratando-se de um relato em primeira pessoa, este narrador mestiço tenta compreender os dois mundos de que provém. Mesmo relatando a partir de suas memórias, ele questiona a textualidade do império – “No solo traigo la memoria, sino el texto”³² –, referindo-se à carta que Oviedo, seu instrutor, enviará ao amigo Pedro Bembo e, ao mesmo tempo, referindo-se à legitimação da conquista através dos relatos de viagem.

O mito também surge na literatura como verdadeiro, mas através de ironia, no poema *O Guesa Errante*. Neste, Orellana é influenciado pela Uíara, que o conduz ao Eldorado, onde cumprimenta o rei dorado de modo íntimo: “Meu compadre, Manoa / E Manaus? Hi vereis, / Hi vereis do ouro o império! / O império / dos escravos e os reis.” Sousândrade critica, ao mesmo tempo, a miragem espanhola e a escravização dos nativos pelos ibéricos. O poeta critica também o Brasil império, que mantinha o regime de escravidão, incidindo, por fim, na passagem da Manoa mítica para a Manaus real.

Subjaz no poema a ideia de que é a demanda pelo Eldorado e pelas demais riquezas da Amazônia que o poeta criará a partir do espaço retratado (um espaço degradado tal como os seus habitantes), uma ideologia que não agrada aos demais escritores do movimento romântico, em cujos textos o nativo e a natureza americana apareciam como fortes e unificados³³.

Mas, se Ospina se empenha em mostrar as fissuras do discurso colonial, Milton Hatoum vê apenas os seus resquícios: entre eles o barco em que naufragara Cristóvão Cordovil, recordando que o nome da embarcação parecia atado ao destino de seu neto: *Eldorado*.³⁴ Em *Cinzas do Norte*, o “Eldorado” é também um bairro popular que o governo local, influenciado pelo governo militar, decidiu construir em Manaus, razão pela qual retira as árvores das margens de rios, promovendo o seu assoreamento.

Numa crítica à busca do Eldorado e da lagoa incluída neste mito, Hatoum o mostra como espaço natural, sem nenhuma interferência capitalista:

No fim da manhã alcançamos o Paraná de Anum e avistamos a ilha de Eldorado. O prático amarrou o cabo da lancha no tronco de uma árvore; depois procuramos o varadouro indicado no mapa. A caminhada de mais de duas horas na floresta foi penosa, difícil. No fim do atalho vimos o lago do Eldorado. A água preta quase azulada e a superfície lisa e quieta como um espelho deitado na noite. Não havia beleza igual. Poucas casas de madeira entre a margem e a floresta. Nenhuma voz. Nenhuma criança que a gente sempre vê nos povoados do Amazonas. Os sons dos pássaros só aumentavam o silêncio.[...] E silêncio. Aquele lugar tão bonito, o Eldorado, era habitado pela solidão.³⁵

Os romances pós-modernos de Souza, Ospina e Hatoum se contrapõem ao do romântico Gomes de Amorim, apresentando a degradação social do espaço amazônico: aqueles incidem na denúncia do neocolonialismo, enquanto o ideário de Amorim está ligado ora à apresentação de uma situação

30 Ospina, *El país de la canela*, 2009, p. 82.

31 Ospina, *El país de la canela*, 2009, p. 53.

32 Ospina, *El país de la canela*, 2009, p. 259.

33 A crítica ao Romantismo é tão formal quanto conteudística, surgindo sobretudo no coro de cabeças (canto II), da qual participam Macunaíma e Jurupari, entidades que não pertencem ao mesmo povo amazônico. Há, como observou Luísa Lobo (1986:102), uma rasura das fronteiras culturais, havendo dois narradores, um que se dedica à história neutra (individualizada) e aquele que se dedica a questões históricas e literárias.

34 Hatoum, *Órfãos do Eldorado*, 2008, p. 35.

35 Hatoum, *Órfãos do Eldorado*, 2008, p. 102.

que julga caótica (mas interessante por ser multicultural), ora à defesa da evangelização/aculturação do autóctone.

No romance *La aventura equinocial de Lope de Aguirre*, Sender retoma o discurso das descobertas tanto na voz das personagens como na do narrador onisciente, acrescentando dados que remetem para o conhecimento etnográfico atualizado sobre os autóctones da região. Quando o grupo chega ao povoado de Omágua, o então chefe da expedição, Hernando Guzmán, solicita que seja chamado um ancião, que, como um sujeito colonial ideal, lhe dá informações sobre a localização de Manoa³⁶. Contudo, após a morte de Guzmán, Aguirre transforma a expedição numa aventura alucinada no interior da selva.

Em *Daimón*, do argentino Abel Posse, as personagens Aguirre e o seu servo, Nicefálo, chegam a Guatavita, mas também não há conquista, porque se trata de uma peregrinação do espírito alucinado do conquistador, não havendo interferências externas na cultura autóctone. Quando finalmente chegaram, “El Dorado, el Príncipe, los recibió con indiferencia, sin interrumpir sus ritos.”³⁷.

Já o modernista Mário de Andrade critica a colonialidade da cultura por meio da tentativa de recuperação das riquezas do Eldorado amazônico, resumindo-o à única pedra, a muiraquitã, que é também um símbolo identitário.

Todavia, levando-se em conta a busca pelo Eldorado (um mito de procedência muísca, que se desenvolveu no contato com os espanhóis, transformando-se em demanda material e utópica), o uso do modelo narrativo europeu pode dar-se ao nível da diegese, pois, de fato, o Graal está presente, mas Macunaíma faz uma demanda às avessas e acaba por perder, no desfecho da história, o amuleto antes recuperado, dando maior importância à busca identitária coletiva. Por outras palavras, ao fazer parte do conjunto estelar do Sul, o herói associa-se ao *Hanan Pacha*, o mundo que já foi, mas que “continua sendo”, segundo a filosofia quíchua.

Pelo exposto, por mais que se tenha tentado desmistificar o Eldorado, ele segue vivo, e Bernd³⁸ considera que “seja para justificar a necessidade de manutenção da utopia de um lugar de riquezas fáceis; seja para oferecer, dentro das produções de cultura de massa” ou para repensar o processo das relações “colonizador-colonizado ou o lugar periférico ocupado pela América no contexto internacional”, a reflexão sobre o Eldorado continua válida.

REFERÊNCIAS

- ACUÑA, C. Novo Descobrimento do Grande Rio das Amazonas. Rio de Janeiro: Agir, 1994.
- AMORIM, F. G. Os Selvagens. Lisboa: Promoclube, 1982.
- BERND, Z. “Eldorado”, in: Dicionário de Figuras e Mitos Literários das Américas. Porto Alegre: Editora da Universidade /UFRGS e Tomo Editorial, 2007.
- CARVAJAL, G. de. Relación del nuevo descubrimiento del famoso Rio de las Amazonas. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- DANIEL, João. Tesouro Descoberto no Máximo rio Amazonas. Belém, Contraponto Editora, 2004.
- GIL, J. Mitos y utopias del descubrimiento: El Dorado. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- GUMILLA, J. El Orinoco ilustrado. Madrid: Aguilar, 1945.
- HATOUM, M. Cinzas do Norte. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- HATOUM, M. Órfãos do Eldorado, São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- HERIARTE, M. de. Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá, Rio das Amazonas. In: VARNHAGEN, F. A. V. História Geral do Brasil: antes de sua independência de Portugal. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1936.
- HUMBOLDT, A. von. Del Orinoco al Amazonas. Barcelona: Planeta, 2008.
- KUPCHIK, C. La leyenda de El Dorado y otros mitos del descubrimiento de América. La auténtica historia de la búsqueda de riquezas y reinos fabulosos en el Nuevo Mundo. Madrid: Nowtilus, 2008.

36 Sender, *La aventura equinocial de Lope de Aguirre*, 2006, 207.

37 Posse, *Daimón*, 1978, p. 29

38 Bernd, *Eldorado*, 2007, p. 240.

- LA CONDAMINE, C. M. de. Relación abreviada de un viaje hecho por el interior de la América meridional desde la costa del mar del Sur hasta las costas del Brasil y de la Guayana, siguiendo el curso del río de las Amazonas. Madrid: Calpe, 1921.
- LA TABLA, J. O. Introdução. In: VÁSQUEZ, F. El Dorado: Crónica de La expedición de Lope de Aguirre. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- MICHELENA Y ROJAS, F. de. Exploración Oficial por la Primera Vez desde el Norte de la América del Sur, Siempre por Ríos, entrando por las bocas del Orinoco, de los vales de este mismo y del Meta, Casiquiare, Río Negro o Guaianía y Amazonas hasta Nauta en el alto Marañón o Amazonas, arriba de las bocas del Ucayali, bajada del Amazonas hasta el Atlántico comprendiendo em todo esse inmenso espacio los estados de Venezuela, Guayana Inglesa, Nueva Granada, Brasil, Ecuador, Perú y Bolivia, viaje a Río de Janeiro desde Belén em el Gran Pará por el Atlántico tocando em las capitales de las principales provincias del império em los años de 1855 hasta 1859. Bruxelas: A. Lacroix Verboeckhoven, 1867.
- NOVO AURÉLIO. Dicionário da Língua Portuguesa. Nova Fronteira: Rio de Janeiro, 1999.
- OSPINA, W. El País de La Canela. Barcelona / Bogotá / Buenos Aires: La Otra Orilla, 2009.
- POSSE, A. Daimón. Barcelona: Librería Editorial Argos, 1978.
- SAMPAIO, F. X. R. de. Diário da viagem que em visita e correição das povoações da capitania de S. Joze do Rio Negro fez o ouvidor e intendente geral da mesma Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio no anno de 1774 e 1775. Lisboa: Typ. da Academia Real das Sciencias, 1925.
- PINTO, R. Samuel Fritz. In: PINTO, R. (Org.). O Diário do Padre Fritz. Manaus: EDUA, 2006.
- RODRIGUES, F. dos S. O imaginário do lugar Guyana: relatos literários e etnográficos. In: Atas do II Segundo Encontro da Sociedade Brasileira de Sociologia da Região Norte. Belém: Sociedade Brasileira de Sociologia da Região Norte, 2010.
- SENDER, R. La Aventura Equinoccial de Lope de Aguirre. Barcelona: Gatafe, 2006.
- SOUSÂNDRADE. O Guesa. São Luís do Maranhão: Sioge, 1979.
- SOZINA, S. A. En el horizonte esta El Dorado. La Habana: Casa de las Americas, 1982.
- SOUZA, M. Mad Maria. São Paulo: Record, 2005.
- UGARTE, A. S. Sertões de Bárbaros. O mundo natural e as sociedades indígenas da Amazônia na visão dos cronistas ibéricos (séculos XVI-XVII). Manaus: Valer, 2009.
- VÁSQUEZ, F. El Dorado: Crónica de La expedición de Lope de Aguirre. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

MARINETE LUZIA FRANCISCA DE SOUZA

Doutora em Letras pela Universidade de Coimbra
Professora do Programa de Pós-graduação em Estudos de Linguagem
Universidade Federal do Mato Grosso

ENCANTARIA – NA AMAZÔNIA ORIENTAL

O uvi a primeira vez o termo “encantado” ou “encantaria” em duas circunstâncias, a primeira na conversa com uma rezadeira local, conhecida por Maria Pajé, em 2009, a segunda enquanto categoria acadêmica, discutida em pesquisas publicadas pelo grupo de estudos que organizou a VIII Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina, realizado em setembro de 1998, na Universidade de São Paulo, cuja direção esteve sob a responsabilidade de Reginaldo Prandi. O grupo entende genericamente que o conceito de encantado ou encantaria pode ser “enunciado sob o vértice das práticas mágico-religiosas, tendo inúmeras particularidades e que estão sob constante transformação, formando a religião brasileira ou religião dos encantados”.¹

Nessa religião, com panteão sempre em expansão, formou-se em mesclas e influências de deuses, entidades, caboclos, preto-velhos, mestres, espíritos das águas e florestas, oriundos, provavelmente das religiões afro-brasileiras, cosmologias ameríndias, elementos do catolicismo devocional, kardecismo e, em certas ocasiões, princípios do cristianismo evangélico. A expressão, portanto, é encontrada em experiências religiosas que se manifestavam nas práticas de diversos grupos sociais que habitavam o território nacional desde o período colonial. Câmara Cascudo na *Geografia dos mitos brasileiros* já percebia o caráter multifacetado e polissêmico do termo, além do mais, Roger Bastide, em diálogo com a literatura e documentação histórica, sinalizava, a seu modo, o culto dos encantados sob a ótica da interpretação sociológica:

Mas, sob a influência do espiritismo, às antigas divindades tupis vão reunir-se os espíritos dos mortos, dos catimbozeiros célebres, dos quais alguns eram negros; por outro lado, resta sempre uma margem de nostalgia ou de remorso na passagem de uma religião a outra; daí, os mestres africanos irem se integrar, no reino dos encantados, ao lado dos mestres caboclos e assim criar, a par com a “linha indígena”, uma “linha africana”.²

Vê-se que o estudo sobre os encantados permite visibilizar a relação de miríades de entidades, particularmente pontos de intercessão entre matrizes culturais africanas e indígenas. Essa característica conduz diversos autores a problematizar e perceber, dependendo das singularidades dos agrupamentos sociais, a capacidade de atualização e criação cosmológica dessa grande religião, deixando transbordar suas implicações a outras áreas ou temáticas das ciências humanas.³ As narrativas mencionam inúmeras

1 Prandi, *Encantaria brasileira*, 2004, pp. 7-9.

2 Bastide, *As religiões africanas no Brasil*, 1971.

3 Seria tarefa hercúlea esboçar toda a literatura pertinente ao tema, nem tão pouco é o interesse da pesquisa, mas, a consulta de estudiosos do tema em outras regiões, como Nina Rodrigues (2006), Edson Carneiro (1981), Arthur Ramos (2007), Renato Ortiz (1999), Roger Bastide (1974), Pierre Verger (2002), Câmara Cascudo (1965; 2003), Gonçalves Fernandes (1938), Lísias Negrão (1996) e Cláudia Santos da Silva (2010) demonstra a implicação dessas experiências para o entendimento desse complexo universo cultural. No caso de Camila Corrêa

entidades como “encantado”, “incanti”, “encantidade” ou “encanterado” e em diversos momentos atribuíram a essas potências a capacidade de transitarem em múltiplas formas e dimensões. Para Heraldo Maués os encantados podem ser:

Seres que normalmente permanecem invisíveis aos nossos olhos, mas não se confundem com espíritos, manifestando-se de modo visível sob forma humana ou de animais e fazendo sentir sua presença através de vozes e outros sinais (como o apito do curupira, por exemplo). Além disso, incorporam-se nos pajés e nas pessoas que tem o dom para pajelança.⁴

Entre os encantados, Maués identifica que os do fundo, na comunidade de Itapuá, região do Salgado são muito mais significativos para os habitantes da região. A categoria e as relações entre seres humanos e encantados são hierarquizadas como: “seres humanos” e depois os encantados, que podem ser divididos em encantados da mata (curupira, anhangá, caruana) e encantados do fundo (caruana, oiara, oiara preta, oiara branca). Também na Amazônia Bragantina, o conceito de encantado aparece na pesquisa pela frequência com que é enunciado pelos interlocutores, mas ainda por enfatizar, simultaneamente, singularidades e transformações de dinâmicas religiosas no território, que seja na propriedade de “virarem” e “desvirarem”.

Outrossim, a pesquisa de campo realizada nos anos em que estive entre narradores e narradoras da encantaria no nordeste paraense (2009-2014), fizeram-me propor questionamentos acerca da relação entre os encantados e os deslocamentos migratórios dessas pessoas. Tais narrativas permitiram perceber que a constituição de uma identificação com a prática de rezas e curas, na localidade, estava associada à força da experiência migratória.

A observação dessas cosmologias resultou numa percepção dos encantados como seres capazes de transitar, entre mundos habitados por seres em profunda transformação bem como de deslocarem-se para outros lugares do território brasileiro. Respeitando a especificidade do recorte temático, notei, na época, a existência de encantados que possuíam cosmologias centradas no “espaço” do ar, da água e da terra, respectivamente; ou seja, tinham como centro de habitação e deslocamento essas três “dimensões”.⁵

A pesquisa de campo realizada na Amazônia Bragantina foi iniciada com a certeza *apriorística* de que pais e mães de santo, bem como diversas práticas afro-brasileiras são resultado de um longo processo histórico que remonta a presença de “escravos africanos e seus descendentes” desde o período conhecido como colonial. Diversos narradores locais informaram-me, em conversa informal, sobre o predomínio de uma “forte cultura nativa africana” que justificaria por si só a presença desses rituais. Entretanto, iniciada a pesquisa de campo, diversos terreiros visitados, majoritariamente, tinham pais e mães de santo oriundos do Maranhão, Ceará e Piauí, e, grosso modo, essa forte presença nordestina é resultado de um processo migratório ainda presente na memória desses religiosos como marcados temporalmente na década de 1950.

Assim, a primeira questão apresentada não trata de negar a óbvia existência de culturas africanas anteriores ao século XX na região, mas sim de tentar perceber dinâmicas migratórias e trânsitos culturais entre as travessias nordestinas para o Pará e a movência desses líderes religiosos na região, tendo como base de apreensão as memórias por eles narradas.⁶ Outro aspecto percebido foi que muito embora diversos pajés e mães de santo se identificassem momentaneamente com esses termos, os rituais, orações,

Félix (2009) essa etnografias extrapolam o campo da etnografia religiosa e tem o mérito de problematizar, mais recentemente, uma crítica à intolerância e/ou “engessamento” institucional dos órgãos públicos ante aos modos de vida de afro-brasileiros e ameríndios. Acima de tudo, forte crítica às cosmologias do Estado.

4 Maués, *A ilha encantada*, 1990.

5 Silva, “No ar, na água e na terra”, 2011.

6 Vergolino-Henry; Figueiredo, *A presença africana na Amazônia colonial*, 1990; Salles, *O negro no Pará sob o regime da escravidão*, 2005; Nunes Pereira, *Negros escravos na Amazônia*, 1952 [1944].

vestuários e entidades a que recorriam eram dinâmicos e fluidos, fazendo-me abandonar a empresa de atribuir a essas pessoas formas de crença específica.

Embora tente “organizar” relativamente o olhar desenhado sobre o tema, não tenho a pretensão de resenhar uma história das teorias e ideias religiosas sob a pena de iludir-me com a suposta “linearidade” que acomete os estudos dessas crenças, impondo uma “lógica histórica” questionada já algum tempo.⁷ Pacheco de Oliveira interpreta essas elaborações ao lembrar o arrazoado do “fazer” etnográfico e as tentativas de “inventar” a história *no* interior de outras sociedades: “será que para fazer etno-história bastaria comparar esses relatos, construindo uma trajetória imaginária entre esses pontos, narrando naufrágios e navegações triunfais, indicando causas (ou apenas levantando hipóteses)?”⁸

Não acredito ser produtivo criticar ligeiramente em meia dúzia de linhas, décadas de pesquisas, ignorando artigos e comunicações que escapam o alcance de leituras realizadas em meu movimento de formação, para, em seguida, indicar “limitações” e “avanços” de obras numa escrita mecânica de sucessividades, como que coroando pesquisas atuais no “topo” do “estado da arte” sobre a temática e as antigas enquanto “fundantes” do campo. No diálogo com autores tentei priorizar os registros de interações e trânsitos culturais entre as diversas localidades amazônicas para sublinhar interculturalidades de matrizes africanas e indígenas nesse solo cartográfico irregular.

Igualmente, nas páginas seguintes, algumas aproximações entre as experiências etnográficas e teóricas desses autores serão conectadas, ainda que ligeiramente, aos achados da pesquisa, ocasionalmente, em momentos posteriores eles são retomados. Trata-se de uma tentativa de fugir de certo “revisionismo histórico-etnográfico”, ilhando “experiência de campo” do “campo teórico”, dicotomias existentes somente na cabeça do pesquisador. O objetivo, ao término, é perceber a aproximação, na medida do possível, da cosmologia indígena com o das religiões afro-brasileiras, para então visualizar no escorrer da etnografia, aspectos pertinentes a trajetórias e experiências de “mestres” e “experientes” no território da pesquisa.

Maués sinaliza aspectos do processo de formação intelectual da Antropologia na Amazônia, principalmente ao visibilizar o amadurecimento das principais temáticas nos estudos de etnologia nas obras de Eduardo Galvão. Maurício Costa⁹ engenhosamente apresenta a história da antropologia na Amazônia com o objetivo de perceber o deslocamento das etnografias para o que denomina de “realidades sociais urbanas”, indo desde as expedições de Charles Wagley e Eduardo Galvão entre as décadas de quarenta e cinquenta, escritos iniciais da “antropologia na cidade” desenvolvida na Universidade Federal do Pará com Anaíza-Vergolino, até a dinâmica dos “cultos afro-brasileiros” originados, com as mudanças urbanas em Belém e culminando, por fim, com o desenvolvimento da linha de pesquisa “Simbolismo, Religião e Saúde” na década de setenta, pela mesma universidade.

Nos idos de 1944, Nunes Pereira (1952) apresenta uma monografia à Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, e, embora este não seja um de seus primeiros trabalhos¹⁰ é justamente realizando pesquisa intitulada *A Casa das Minas*, no Maranhão, onde, com o objetivo de perceber inicialmente a dinâmica de rituais, representações e poderes de entidades do panteão cósmico Jeje-Nagô, situou historicamente a cosmovisão desses sujeitos naquilo que denominou de “sobrevivência religiosa do Negro do Maranhão”.

7 Sahlins (2001) – ao atentar para a querela sobre “morte e divinização do Capitão Cook” – afirma que as interpretações do passado podem ser tão “nocivas” quanto as experiências do presente, principalmente se não for levado em consideração o lugar da fala – referência – e a “instabilidade do outro” – diferença.

8 Oliveira Filho, Ensaio em antropologia histórica, 1999.

9 Costa, Pesquisas antropológicas urbanas no “paraíso dos naturalistas”, 2009.

10 A esse respeito consultar formulações sobre “sincretismo” negro e indígena na Amazônia em Nunes Pereira (1952, 1967). As pesquisas desse autor sobre quilombos e presença negra diluída em comunidades do Marajó, permitiram posteriormente mapear, de um lado, trajetórias, fugas e revoltas de escravos do nordeste brasileiro, e de outro, relações de contatos étnicos e culturais com sociedades ameríndias, fundindo, obviamente, entidades, linhas e rituais desses povos a partir do que se convencionou denominar de ocupação da América Portuguesa.

Entretanto, além de alçar esses estudos como a primeira tentativa de esboçar uma cartografia sobre o universo de matriz africana em São Luís, o fôlego da escrita permitiu a Nunes Pereira estabelecer relações entre dados de pesquisas escritas e memórias no Maranhão com incursões no Arquivo Público do Estado do Pará e nos cartórios marajoaras de Cachoeira e Soure, levando-o a vislumbrar que “negros minas, procedentes diretamente dos portos do Continente Africano ou levados de S. Luís para o Pará, se insinuaram pela Amazônia adentro”. De igual modo, ao apresentar o que denominou de “sinônimos pitorescos” de plantas utilizadas pelas populações negras, no Marajó e Costa Negra do Amapá, cita também indícios entre os trabalhadores agrícolas ou “viradores-de-terras”, pessoas vinculadas ao pastoreio e produção de tabaco “sobre a ribalta verde dos campos de Bragança” nordeste paraense.

Os limites para compreender rotas e presenças da cultura de “negros minas” nas áreas citadas, bem como antigos estudos sobre “sobrevivências” das cosmologias estudadas são aqui minimizadas pelo recorte da pesquisa. Apesar de narrativas dos praticantes do Tambor da Casa das Minas sobre a “pureza” do ritual e sua teogonia, o autor apercebeu-se de contatos “sincréticos” na utilização de rosários, cauris e conchas relativas a devoções, adornos e vestimentas oriundas de contribuições ameríndias e devoções do catolicismo.

Desse modo, sem avançar no estudo sobre *A Casa das Minas*, propriamente dito, Pereira foi um autor que mesmo voltado para o estudo de cultos e saberes africanos no trânsito Maranhão-Pará, reconhecia o fato de que “Negros e Índios, no Maranhão, sempre se reuniram em quilombos ou em insurreições tremendas [...] interpenetrando-se, desse modo, ambas as culturas, quer do ponto de vista material, quer do ponto de vista religioso”. Abandonando generalizações, esse processo resultou na perspectiva de que em determinadas localidades e respectivos trânsitos culturais imiscuíam-se experiências negras, catolicismo, espiritismo aos ditos “pajés amazônicos” na composição da crença nos encantados, em particular de caboclos e bichos do fundo.¹¹

O esforço em costurar e reconstituir rotas, de sujeitos denominados atualmente de nordestinos para a Amazônia é pontual não somente nos estudos etnológicos e pesquisa histórica, mas nas ciências humanas, como um todo. Narrativas que versam sobre conflito de terra, violências familiares, andanças em solo árido vem à tona justamente quando, hoje, certos mestres da encantaria na Amazônia Bragantina rememoram os seus deslocamentos e mesmo de ancestrais. Mãe Terezinha, na infância, rezadeira cearense tornou-se mãe de santo nos terreiros de Belém, mas, sinaliza contato com mães e pais de santo “fortes” do Ceará, e, respectivamente, suas entidades consultam e são consultadas em “outros mundos”. Mãe Lourdes, entre incorporações furiosas de encantados na juventude no Maranhão e Pará, foi apresentada a formas de iniciação com rezadeiras maranhenses, e, paralelamente, com “médicos espíritas” e pais de santo umbandista de Belém. Os caboclos descidos dos terreiros são testemunhados oculares dessas andanças, falando, andando e acometidos desesperadamente por sede interminável.

Em obra considerada fundamental para fazer avançar os estudos sobre a presença negra na Amazônia, Vicente Salles em *O Negro no Pará sob o regime da escravidão*, apresenta aspectos econômicos, étnicos e culturais ao longo do processo de escravidão africana na região entre o século XVIII e XIX, problematizando a tese da ausência de corpos e saberes negros nesta parte norte do Brasil. A utilização de consideráveis fontes estatísticas sobre o trabalho escravo no interior do Estado e Capital, escritos de literatos, registros de “músicas populares” e danças corroboram à experiência de “miscigenação e composição étnica da sociedade paraense” e a compreensão de que “aqui o negro não se conservou *puro*, sofreu pressões segregadoras, mas ainda assim se *misturou* na massa da população. Através da calha da mestiçagem a interação social se consumou completamente”.¹² Do mesmo modo a intensa migração nordestina

11 Nunes Pereira, *Negros escravos na Amazônia*, 1952 [1944]; Nunes Pereira, *O Sairé e o Marabaixo*, 1967; Nunes Pereira, *A Casa das Minas*, 1979, p. 54.

12 Salles, *O negro no Pará sob o regime da escravidão*, 2005, p. 106.

não perfazia traços étnicos homogêneos, levando o autor a considerar a dispersão de populações negras de origem nordestina ainda em migrações datadas no final do século XIX. A pesquisa de Salles vem corroborar a força do negro entre contatos culturais de índios e portugueses e trazer relativa interlocução com Nunes Pereira.¹³

A crença na ação dos encantados e a percepção de contatos entre negros e indígenas intuída na caligrafia de Pereira foram estendidas indiretamente, quando, do interior da Amazônia paraense, Charles Wagley problematizou a vida de moradores, denominados pelo mesmo de “caboclos”. Ao descrever esse processo na localidade de Gurupá, por exemplo, a existência de pajés extremamente poderosos denominados de “sacacas” que teriam o poder de revestirem-se de cobra grande e passar dias submersos ou em viagens longínquas através dos rios e o mesmo rio escolhido para mergulhar era denominado de “porto”, Wagley sinalizou o aspecto movente dessas experiências, lembrando que em outras circunstâncias pajés utilizavam um tronco oco como túnel para acessar a morada dos encantados.¹⁴

Na mesma localidade, Eduardo Galvão enfatizou sob a denominação de “Religião de Caboclo” a presença de crenças ameríndias e do catolicismo português, associadas em maior escala as características da “pajelança cabocla” registrada pelo autor. Ao reconhecer a presença reduzida de negros africanos e estrangeiros não portugueses na região e seguir interpretações dos estudos afro-brasileiros a respeito da existência diminuta de negros na realidade amazônica, Galvão observou que as transformações religiosas em Gurupá poderiam ter passado por mudanças semelhantes – não idênticas – gerais com a cultura dos índios teneteara, em território maranhense, apercebendo-se do contato com populações negras e da ocorrência de possíveis modificações por intermédio do contato com o catolicismo. Reconheceu desse modo, ainda que timidamente, a força das práticas de origem afro-brasileira e a diminuição da “pajelança teneteara” na direção do rio Pindaré, interior do estado, área considerada de influência das religiões de “batuque” ou “tambor”.¹⁵

Intuir o trânsito das entidades de religiões ameríndias e africanas a partir de processos migratórios e crenças em suas ancestralidades foram ainda objeto de reflexão em *Spirits of the Deep* de Seth & Ruth Leacock, que além de reconhecerem a complexa relação entre o “batuque” de Belém e o transe, dança e ritual dos encantados em São Luís, analisaram ainda essas potências espirituais sempre capazes de manifestarem-se em diversas dimensões e localidades do mundo natural, daí associarem-se com pássaros, peixes, aparições incorpóreas, marujos e vaqueiros, dentre outros.¹⁶

Na tentativa de esboçar uma reflexão sobre o encontro das encantarias em Belém, Napoleão Figueiredo apresentou a compreensão de que as encantarias das ditas religiões afro-brasileiras poderiam ser analisadas de acordo com hierarquia, poder e influências próximas das relações de parentesco vividas em outras partes do Brasil. Esse tipo de sistematização é visível a partir do momento em que:

Essas entidades contraem casamentos entre si – monogâmicos e poligâmicos – (poliândricos e poligínicos) ou simplesmente se ‘amigam’, dando origem a uma prole numerosa e estabelecendo um intrincado sistema de parentesco, com diversos ‘arranjos organizatórios’, onde é estabelecido um relacionamento formal ou informal entre as diversas entidades.¹⁷

13 Muitos são os estudos sobre a presença africana na Amazônia desde a obra de Salles, *O negro no Pará sob o regime da escravidão*, 2005, p. 106; Ressalto em tom sugestivo e mui recente as contribuições de Bezerra Neto, *Escravidão negra no Grão-Pará (sécs. XVIII-XIX)*, 2001; Bezerra Neto, *Por todos os meios legítimos e legais*, 2009; Gomes, *Fronteiras e mocambos*, 1999a; Gomes e Nogueira, *Outras paisagens coloniais*, 1999b; Gomes e Queiroz, *Em outras margens*, 2003; Chambouleyron, *Conquista y colonización de la Amazonia portuguesa (siglo XVII)*, 2006; Sarraf-Pacheco, *En el Corazón de la Amazonía*, 2009; Silva, *Memórias Tupi em narrativas orais no rio Tajapurú – Marajó das Florestas – Pará*, 2013.

14 Wagley, *Uma comunidade amazônica*, 1977.

15 Galvão, *Santos e visagens*, 1975; Galvão, *Diários de campo entre os Tenetehara, Kaioá e Índios do Xingu*, 1996.

16 Leacock e Leacock, *Spirits of the deep*, 1975.

17 Figueiredo, *Todas as divindades se encontram nas “encantarias” de Belém*, 1982, p. 110.

Deixar ver percursos amalgamados de entidades nas ditas “famílias” e “linhas” das encantarias no espaço da cidade de Belém não ofuscou o olhar etnográfico de Napoleão Figueiredo, para esboçar usos terapêuticos e vínculo das entidades com os tipos de ervas e raízes vendidas no Ver-o-Peso, percepção que relaciona ofícios de cura e outras concepções de doença entre populações amazônicas, analisa o poder de infligir ou enviar enfermidades sobre as vítimas problematizando a relação de ambos com a abertura do próprio corpo e a proximidade com rezadores, experientes e pajés; interlocutores do caminho percorrido pela enfermidade, começando pela aquisição da doença, “aflição/descoberta da origem do malefício” até a cura. Esse processo, segundo o autor, encontra diminuição e afastamento com o crescimento urbano e expansão dos terreiros de Umbanda e Kardecismo.

A capacidade dos encantados assumirem ou incorporarem em pessoas e outros variados animais, bem como plantas, fora sendo analisada com grande perícia por esses estudiosos, interessante frisar nesses casos, tanto a capacidade das entidades de acompanharem ou “perseguirem” as pessoas detentoras do “dom”, virtualmente possíveis mestres – conectando à atual etnografia –, estabelecendo a ideia de que os encantados deslocam-se com os “cavalos”, quanto, o movimento dos mestres humanos, na verdade, também serem conduzidos pelos mestres encantados, dito de outra maneira, do deslocamento humano passar, no caso dessas pessoas, inexoravelmente, pela ação dos encantados, certas entidades atraem e guiam os corpos humanos *para* certos locais.

Na cidade de Bragança, nordeste do Pará, Figueiredo enfatizou ainda intensas imbricações entre rituais da dita pajelança amazônica e o catimbó nordestino através do considerável fluxo migratório de nordestinos, iniciado na segunda metade do século XIX. O encontro com pajés em tendas de mesa e terreiros permitiu ao autor constatar que após o declínio da borracha diversos pajés foram obrigados pela Igreja Católica a dispersarem-se para comunidades e/ou colônias consideradas distantes da cidade. Esse ambiente permitiu, ainda na segunda metade do século XX, a instauração de novos terreiros de Umbanda e outras religiões afro-brasileiras; a percepção de que a pajelança de origem indígena em Bragança guarda reformulações com o catimbó do nordeste, na verdade, para além de uma “constatação definitiva” da história local, constitui um chamado para refletir acerca do processo etnográfico, e principalmente de como essas práticas religiosas burlam o poder público.¹⁸

Vergolino-Henry, em estudo sobre a Federação Espírita Umbandista e os Cultos Afro-brasileiros no Pará, entre 1965 e 1975, analisou as relações de poder e singularidades das lutas e negociações desses religiosos em busca de “reconhecimento institucional” no contexto da ditadura civil-militar (1964-85). Percebendo a forte presença do kardecismo, catolicismo e batuque em sintonia com as encantarias no panteão desses “cultos” a partir – e não exclusivamente – da “feitura” de pais de santo em Belém, Bahia, Rio de Janeiro e, principalmente, Maranhão, a pesquisadora voltou-se ainda para a tarefa de mapear as principais lideranças locais, suas histórias de vida, diversidade ritual e conflito no interior das casas vinculadas à Federação.¹⁹

No lastro das contribuições de Anaíza Vergolino, De Lucca “revisita” a Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará, em dissertação de mestrado com o objetivo de estabelecer paralelos e perceber transformações na estrutura interna da organização até o início do século XXI. Relatórios, notícias de jornais, conflitos judiciais e inúmeras narrativas ajudaram a problematizar interesses e concepções diversas da prática religiosa no interior da “Mina paraense”. As complexas

18 Figueiredo, “Pajelança e catimbó na região Bragantina”, 1975/1976; Figueiredo, Todas as divindades se encontram nas “encantarias” de Belém, 1982; Figueiredo, “Os ‘bichos’ que curam: animais e a medicina de ‘folk’ em Belém do Pará”, 1994.

19 Vergolino-Henry, O tambor das flores, 1976. Em pesquisa de doutorado Luiz Augusto Pinheiro Leal traz a relação entre intelectuais da Amazônia e líderes e devotos de terreiros com o objetivo de combater repressões institucionais em busca do estabelecimento da liberdade de cultos afro-brasileiros entre 1937-1951. A tese de Leal (2011) vem elucidar dinâmicas e lutas por reconhecimento religioso anterior ao período estudado por Anaíza-Vergolino, Napoleão Figueiredo e Vicente Salles. Na perspectiva da influência exercida pelos “chefes da mandinga”, praticantes e devotos sobre os intelectuais paraenses, apreende-se que moldaram o olhar dos estudos afro-brasileiros nas décadas subsequentes.

relações de poder, a elaboração de Estatutos e Conselhos ajudou a perceber que a organização de caráter civil foi entremeadada de ressignificações. O dilema entre os “terreiros de raiz” e a inserção dos novos praticantes e a ampliação de novos terreiros na atualidade, questiona, portanto, “mitos de origem”.²⁰

A escrita da dissertação de Anaíza Vergolino e a “revisitação” acadêmica realizada por De Lucca, quase trinta anos depois, foi intermediada por uma investigação etnográfica profunda sobre a multiplicação dos terreiros e “cultos possessionais” da Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará, na década de 1980, na obra de Furuya. A expansão do processo denominado de “Umbandização da Amazônia” foi situada pelo autor em interpretações *iniciais* baseadas no processo de “integração” da Amazônia com a “Sociedade Nacional”, e da tese de que o apoio dado pelo estado à Federação constituía ressonâncias do relativo conflito do Governo Militar com a Igreja Católica. Assim, o apoio institucional potencializou capacidade de “agregar” seguidores de várias matrizes religiosas e disseminou “tendas” e “searas” pelo interior do estado.

O autor enfatiza os constantes fluxos de migração nordestina e a vinda de migrantes do sul do país como um componente fundamental, não para a vinda de umbandistas e supressão de outras religiões de forma monolítica, mas à inserção de matrizes religiosas negras e indígenas junto ao panteão umbandista, onde “o resultado é que a ‘umbandização’ se desenvolve gerando uma amazonização da Umbanda”.

A análise de Furuya recusa-se a tratar da expansão da Umbanda na Amazônia somente a partir do ponto de vista do poder político e da ação do estado, ou mesmo através da perspectiva apontada tão somente por devotos com seus espíritos/caboclos nos terreiros paraenses. Ao sugerir análises que levem em consideração diversos aspectos da expansão religiosa na região, o pesquisador permite aflorar trânsitos e imbricações a desafiar leituras enrijecidas que preconizam oposição entre poderes institucionais e saberes ditos populares.²¹

Nos idos de 1977, ao defender Dissertação de Mestrado em Antropologia Social pela Universidade de Brasília, Maués intensificou um ciclo de pesquisa e publicações fundamentais a respeito dos estudos de cura, pajelança, encantaria e xamanismo tendo como referência Itapuá, comunidade de pescadores localizada na microrregião do Salgado, nordeste paraense. Nessa etnografia, as encantarias foram classificadas como “gente” tal qual os “humanos”, dentre alguns habitantes locais havia os “Pajés”, “feiticeiros” e “encantados”, os últimos podem ser classificados como encantados da mata (Curupira, Anhangá) ou do fundo (Caruana, Oiara Preta e Oiara Branca). Essa composição religiosa designada pelo autor de Pajelança Cabocla não busca constituir uma padronização generalizada a respeito de uma “identidade pajeística” na Amazônia, antes vem à tona para evocar distinção da “pajelança indígena” e influências do Kardecismo, catolicismo e devoções afro-brasileiras.

O fôlego do primeiro estudo é ampliado. Em 1987, na tese de doutorado em Antropologia no Museu Nacional, publicada em 1995, Maués adensa os estudos de pajelança, cura e catolicismo devocional, para descrever o lugar dos encantados no espaço denominado de “superfície” / “terra” e “baixo” / “fundo” territórios abaixo da região “intermediária” – lugar de Satanás, espíritos penitentes e maus – da “zona” – região astral composta pelo Sol, Lua, estrelas, planetas, atmosfera “aparelhos” – e pelo “alto” – reino ou céu, morada de Deus, anjos, anjinhos, santos, espíritos de luz – com o objetivo de tanto observar a cosmovisão dessas comunidades como de perceber as diversas concepções de tempo e espaço expandidas no horizonte sociocultural dos moradores de Itapuá.²²

Paralelamente às atividades de Maués em Itapuá, Maria Angélica Motta-Maués dedicou-se a analisar em dissertação de Mestrado em Antropologia Social as relações de gênero das mulheres na

20 De Lucca, “Revisitando o tambor das flores”, 2003.

21 Furuya, Umbandização dos cultos populares na Amazônia, 1994.

22 Maués, A ilha encantada, 1990; Maués, Padres, pajés, santos e festas, 1995; Maués, Malineza, 1997.

comunidade, indo desde a observação de papéis sexuais na infância, atribuições econômicas na dinâmica das relações de trabalho, a construção de oposições e simetrias sobre o corpo biológico da mulher para representar uma simbólica do sangue menstrual e as diversas proibições no universo “natural” e “sobrenatural” até a complexa relação dessas mulheres com as práticas de cura xamânica; palco e faceta das relações de poder.

Os estudos de gênero associados a experiências religiosas junto aos encantados transparecem, na escrita de Motta-Maués a partir da percepção de que a “ordem” e a “desordem” na comunidade dependiam da “intromissão” das mulheres em atividades relacionadas basicamente à pesca e ao xamanismo. Além de a menstruação e a gravidez conformar, em determinadas circunstâncias, o poder de desestabilizar a “harmonia” social, a desconfiança e o medo da feitura de feitiços, entendidas como originária nas mulheres, também potencializam efeitos que “provocam” forças “sobrenaturais” mui temidas nas representações masculinas.²³

Maldições, malefícios e “fadistas” – termo local para designar pessoas associadas em pactos com Satanás – são identificados majoritariamente como sendo mulheres, que apesar de não serem pajés, possuem o “dom” ou “fado” de se transformarem em seres aterrorizantes, como a mantinta perera, indicando, de certa forma, restrições sobre a atuação de mulheres que “potencialmente” poderiam tornar-se pajés e/ou questionam o “princípio conceitual da desordem local”. A autora observa nesses casos que:

O aparecimento desse dom xamanístico ocorre, geralmente, no período da puberdade, podendo desenvolver-se até a sua atualização plena (quando alguém se “forma” como pajé), ou então ser desestimulado e abortar, o que praticamente só acontece no caso das mulheres. De qualquer forma, mesmo em caráter latente, o dom é reconhecido socialmente e assume uma significação da maior importância.²⁴

A temática proposta por Motta-Maués encontra ressonância em narrativas orais registradas na cidade de Bragança por Fares. Esta pesquisadora anotou as Matintapereras como entidades capazes de realizar perseguições prolongadas a caçadores, cavaleiros e pescadores. Na região bragantina registrou o ar como o espaço da presença continua das matintas, seguido pela aparição na terra e/ou floresta, mesmo que em determinadas circunstâncias sejam invisíveis ou disformes²⁵. Já a Pesquisa realizada por Villacorta indicou que o tema da Matintaperera apareceu associado a interdições sociais e percepções locais do “fado”, “sina” ou “dom” como elementos vinculados à prática da pajelança exercida por mulheres em Colares e Itapuá.

Ao propor compreensões a respeito da pajelança e cura de mulheres a autora visualiza simetria entre o imaginário que a Matintaperera exerce na localidade com aspectos da cultura judaico-cristã: aproxima cosmologia yorubá e ameríndia. Estou aderindo aqui ao “nomadismo do texto” presente na argumentação de Fares e Villacorta, respectivamente, quando as autoras enfatizam trânsitos das matintas a partir do *locus* da pesquisa.²⁶ Em seu estudo de doutoramento, Villacorta desenvolveu ainda, na região de Colares, estudos sobre a pajé Roseana Gil e as implicações de suas experiências religiosas tendo como pressuposto o conceito de “pajelança ecológica” e “Xamanismo urbano”, interconectado a vivências em Colares e na cidade de Belém. Ampliando a prática da Religião dos Encantados para perceber a conexão com o “discurso ecológico”, a antropóloga desmontou dicotomias (campo/cidade; tradição/moderno), que, a seu ver, fraturavam a realidade dessa ecologia no campo religioso.²⁷

No contato com homens e mulheres portadores do “dom” de “receber caboclos” em Bragança não tive objetivo, nem tão pouco percebi essas relações de gênero, certamente isso, em hipótese

23 Motta-Maués, “Trabalhadeiras” e “camaradas”, 1993.

24 Motta-Maués, “Trabalhadeiras” e “camaradas”, 1993, p. 197.

25 Fares, *Imagens da mitopoética amazônica*, 1997.

26 Villacorta, “As Mulheres do Pássaro da Noite”, 2000.

27 Villacorta, *Rosa azul*, 2011.

alguma, advoga pela inexistência das mesmas, pelo contrário! Assaz pesquisadores a estudar tão rico aspecto da vida social. Na minha dissertação de Mestrado, por exemplo, muitas rezadeiras dessa área, associavam Matintas à Oiara ou Mãe d'água, vivendo, inclusive em raízes de açazeiros, sustentando certa vegetação da floresta. O Xerimbabo ou Ave, na pena das autoras supracitadas, emergente nos modos ontológicos de matintas, é mui aproximado da existência de um “papagaio encantado” encostado no ombro de uma rezadeira de Capanema, este seria de valia para visitar cemitérios e transitar a “outros mundos”, tal pássaro, na esmagadora maioria das vezes, era atribuído aos “encantados do vento”, o pertinente é o fato de tal mulher ter reconhecida fama de “matinta velha”.

Recordo que o pajé Edvaldo, da comunidade de S. Tomé, Bragança, foi não apenas iniciado, mas frequentemente “renova” suas cordas com pajé moradora das praias de Ajuruteua. Não foram poucas as mulheres tidas por pajés ou mães de santo apresentadas como especializadas em “alinhar”, “amarrear”, “domar” ou “doutrinar” os encantados. Cristiano, pajé-exorcista de Traquateua, tem na falecida irmã Paulina a responsável pela “domação” do Índio Guerreiro Caboclo Flechador e o alinhamento de suas “cordas” com os dons do Espírito Santo. De acordo com o exorcista e outras testemunhas, certas mães de santo de Bragança são as mais “fortes” para tal função. É indispensável afirmar, portanto, que, mesmo não sendo possível discutir as terminologias e relações de gênero nesta pesquisa, ver pajé sendo “feito”, “amarrando”, “desembaralhando” suas “contas”, “linhas” ou “cordas” com mulheres pajés, rezadeiras e mães de santo, acionam outros modos de olhar a especificidade dessas experiências em Bragança.

Essas observações deram-me “gás” para romper o ancoramento acadêmico nas nomenclaturas e ver relações de poder e respeito na interação desses interlocutores. Há marcadores mais contundentes, é claro, mas cabe perceber que novos arranjos vêm ao encontro destes, os marcadores são criativos, vivos e sempre dignos de novas marcações. Afinal, o próprio Zé Maria, pajé feito no fundo dos rios de Quatipuru em meados de 1923, e feitor ou “padrinho” de centenas de “filhos” e “filhas”, reconheceu, com admiração e surpresa a ação de muitas rezadeiras locais na capacidade de rezar e curar com orações “secretas” da Bíblia, bem como o poder de invocar os “pajés da Bíblia” no ofício. Veremos que existem outras áreas já pesquisadas com apreensões semelhantes.²⁸

Imbricadas relações entre pajelança e ritos afro-brasileiros na cidade de Belém e em outras localidades amazônicas, apontou inicialmente a ideia de que a pajelança dita “pura” esvanecia-se da capital com a crescente influência das religiões umbandistas e o crescimento urbano. O interior da Amazônia seria o espaço da presença de pajés “originários”, conforme sugeriam os estudos de Vicente Salles e Napoleão Figueiredo entre as décadas de 1970 e 1980. Entretanto, foi Quintas um dos responsáveis, nos últimos anos, a perceber a “pajelança” no interior de religiões de matrizes africanas na cidade de Belém.

Essa empresa foi levada a cabo por Quintas após etnografia em quatro terreiros de Belém, notabilizando-se por apresentar aspectos da “pajelança ou pena e maracá” nos rituais de Umbanda e da cosmologia dos encantados em incorporações de pajés. O pesquisador ainda questionou a percepção de uma pajelança “pura” em oposição a “misturada”, iniciando uma análise que vê como pressuposto a experiência descrita por religiosos e encantados nas sessões e apresentados como “caboclos”. Isto é, ao desvelar percepções de “ancestrais indígenas” existentes nas linhas de Jurema e registrar cantorias e doutrinas de encantados com entidades do panteão afro-brasileiro, Quintas ajudou tanto a implodir distinções sistemáticas entre os praticantes da capital e do interior como contribuiu para visualizar a distinção que envolve o olhar do pesquisador sobre esses sujeitos sociais e o que mais detidamente muitos pajés, pais de santo e curadores entendem do que “realmente mudou” em relação aos modelos explicativos esboçados na academia.²⁹

28 Silva, Cartografia de afetos na encantaria, 2011.

29 Quintas, Entre maracás, curimbas e tambores, 2007.

Na feitura dessa cartografia de ideias inclui-se a pesquisa de Vieira sobre a Missão de Maria da Praia e a Romaria do Padre Cícero em localidades do Sul do Pará. Com objetivo de perceber na pluralidade de saberes sínteses religiosas envolvendo nas romarias centelhas de espiritismo, terecô e umbanda, associadas, por conseguinte, a narrativa de incorporação de Índios bravos, mansos, espíritos, caboclos chamados de “Gênios das Encantorias”, isto é, entidades que baixavam nos “médiuns” e eram moradores nas “encantorias da água e da terra”. Viviam nos reinos das encantorias do fundo, das águas e do mundo debaixo das terras; por outro lado, o céu e os “astros” (espaço), apresentavam-se por ser “resultado dos encantados do espaço mítico Kardecista, com plano astral ou espacial”.³⁰

A criação do conceito de “pajelança cabocla” na escrita de Maués não visava engessar a realidade, como já dito; igualmente, Quintas não pretende cair no indissociado, mas acompanhar as “linhas” ou “doutrinas” para esboçar compreensões de especificidades da Religião dos Encantados. Creio não ser relevante falar em aceitar ou negar mesclas de entidades ou cosmologias, e sim, analisar os engates e conexões de todos os existentes em questão. Vi todas essas questões entre os mestres humanos e mestres encantados na Amazônia Bragantina, para mim, trata-se, em profundo diálogo com esses autores, de se analisar as “linhas” e seus correlatos.

Para melhor compreensão, indispensável evocar o texto do pesquisador Didier de Laveleye intitulado, *Distribuição e heterogeneidade no complexo cultural da “pajelança”*, nele, ao dialogar com pesquisas de Maués e Mundicarmo Ferretti, contextualizando-as ao campo de estudo da Encantaria Brasileira, também evoca a noção de “linha” enquanto ponto de inserção dessas práticas.³¹ Urge citá-lo:

Portanto, existe uma palavra que permite a todos de distinguir uma prática da outra: é a palavra “linha”. Esta palavra é usada em todo o Brasil para demarcar entidades invisíveis originalmente separadas. Assim, nas religiões afro-brasileiras, a palavra “linha” tem um sentido perto de “linhagem”: os encantados e outros invisíveis estão agrupados em linhas ou famílias fundadoras de cada prática religiosa, tal como antepassados míticos de cada etnia africana (...). Na pajelança, tem mais um sentido topográfico, em que cada linha demarca um espaço natural particular onde moram os encantados (para o camponês, a linha refere-se em primeiro lugar, a uma unidade de superfície de roça). Então, a grande distribuição e a polissemia dessa noção de *linha* permitem tanto distinguir quanto aproximar diversas concepções de encantaria.³²

A tentativa de apreender concepções do termo “Linha” na religião afro-brasileira e na pajelança, para o próprio autor, é fluida, não obstante o empenho em situar certas singularidades. Ver-se-á, de modo análogo, nas pesquisas do autor deste “dicionário analítico” um quadro onde os termos “Corda”, “Conta” e “Linha”, além de perceber mesclas de ambos universos cosmológicos, expressam que a *mesma* corda garante na passagem entre humanos e encantados um sem par contínuo. Pajé exorcista Cristiano em Traquateua fazia-se perito em operar corpos aflitos com “linhas embaralhadas”, mas também as entidades tornavam-se geniosas ou aborrecidas quando colocadas em corpos de “cavalos” não doutrinados. A adequação precisa vir de ambas as direções.³³

Em muitas pesquisas sobre experiências religiosas o imaginário aquático é forte componente de comunicação entre seres dos rios e humanos. A concepção de que a água guarda segredos de encantados como o boto, por exemplo, desvelou a existência da “corrente dos encantados do fundo” e do olho d’água como uma porta de acesso entre os mundos, na esfera do que testificam as dificuldades apresentadas pelas parteiras descritas por Benedita Celeste Pinto no Baixo Tocantins. O dom dessas benzedeiças e “experientes” em antecipar a chegada do boto na margem da localidade é tanto a garantia de proteção das jovens locais como a crença na mobilidade dos encantados em corpos de outros animais.

30 Vieira, A procura das bandeiras-verdes, 2001.

31 Laveleye, *Distribuição e heterogeneidade no complexo cultural da “pajelança”*, 2008.

32 Laveleye, *Distribuição e heterogeneidade no complexo cultural da “pajelança”*, 2008, pp. 113-120.

33 Silva, *Cartografia de afetos*, 2014.

Além de contar histórias de vida, lutas e cotidianos das mulheres de comunidades quilombolas, Pinto deixa aflorar, mediante memórias e avanços em aportes da antropologia histórica, o contato de encantados ou caruanas por intermédio de “surras” aplicadas em mulheres e crianças e a “entrada” das entidades em forma de corpos de cobras, embuás nos seus corpos como parte do processo de iniciação. A perda do dom ou “desencantamento” é abordado pela pesquisadora no envelhecimento natural da portadora e o abandono do encantado, ausência de banhos, rezas e/ou mesmo força de malineza atribuída a uma pessoa capaz de “retirar” os poderes. Outra explicação seria a substituição das curandeiras e parteiras mais idosas pelas mais jovens.³⁴

As práticas de cura e conflituosa relação ressaltada revelam formas de preconceito contra religiões de matriz indígena e negra também sublinhada desde a década de 1980 por Mundicarmo Ferretti.³⁵ Processos judiciais contra ditos “feiticeiros” no Maranhão, achados de pesquisa sobre o processo crime de Amélia Rosa (1877-1878), conhecida nos impressos locais nos fins do século XIX como “A Rainha da Pajelança”, além de trazer à baila discriminações institucionalizadas, mostrar facetas da história urbana e cultural desse cenário maranhense, a antropóloga insinua novas perspectivas sobre a dita “pajelança de negros” no alvorecer do século passado, rastreando em fios de memórias relações com etnografias de Nunes Pereira e pesquisas recentes sobre o Tambor de Mina e o Terecô no interior do estado.

Fruto de quase uma década de estudos nos terreiros de Tambor de Mina do Maranhão, na casa Fanti-Ashanti, São Luís, Mundicarmo Ferretti apontou em *Desceu na Guma* narrativas, músicas, linhas de encantados, vestuários e rituais de inúmeras entidades transladadas da península ibérica. Nesse mapeamento a estudiosa apreendeu preces e epopeias de antigos reis europeus e pregações cristãs em simbiose com rituais e aparições do “Caboclo do Tambor de Mina”.

Dentre os inúmeros achados de pesquisa e densas reflexões presentes na obra, gostaria de enfatizar a forma como a autora visibilizou entidades denominadas de “caboclos do tambor” enquanto símbolo da experiência de contatos históricos entre populações negras e indígenas, questionando, portanto, a ideia dominante no quadro das religiões afro-brasileiras de que a presença de caboclos na cosmologia da Mina, Terecô e Candomblé, por exemplo, sinalizava “mistura” ou “perda de originalidade” com as “verdadeiras” matrizes africanas.³⁶ Essas pesquisas indicaram que o trânsito de pessoas de outros estados para São Luís e diversos deslocamentos migratórios, transladaram as cosmologias da Mina e Terecô maranhense para Belém e Manaus, permitindo nesse percurso a incorporação de entidades já existentes no panteão amazônico.

Entretanto, ao identificar a emergência do Rei Sebastião e toda a corte do “Tambor de Encantaria” em terreiros e práticas de pajelança no Maranhão, Mundicarmo Ferretti sugere justamente a importância da crença nos encantados, “Tambor de Caboclo” ou “Tambor de Encantaria” para compreender a expansão, mesclas e elaboração de discursos relativos à “origem” e “tradição” construídos por lideranças e religiosos no interior da Mina Maranhense, Mina Paraense e Umbanda. Ainda que fundamentais para classificar o avanço dessas distintas e relacionais religiões na Amazônia, o estudo de Ferretti desvela oportunidades de interpretar a presença das cosmologias de caboclo e encantados diversos, potencializa ler matrizes africanas e indígenas enquanto cosmologias dinâmicas e atuais; sem dúvida, um passo importante contra discursos folcloristas que situam algumas crenças no passado, por isso, condenadas ao desaparecimento e preconceitos intermináveis da sociedade brasileira.³⁷

34 Pinto, *Nas veredas da sobrevivência*, 2004; Pinto, *Filhas das matas*, 2010.

35 Ferretti, *Pajelança do Maranhão no século XIX*, 2004.

36 Ferretti, *Desceu na Guma*, 2000, pp. 51-61.

37 Ferretti, *Desceu na Guma*, 2000; Ferretti, *A encantaria de “Barba Soeira”*, 2001; Ferretti, *Pajelança do Maranhão no século XIX*, 2004. É o caso das pesquisas realizadas por Ferretti (2001, p. 182) na cidade de Codó, onde a difusão da “linha da mata de Codó”, apesar “de ter integrado elementos de demais tradições religiosas africanas, de os pais de terreiro de terecô desempenharem assumidamente funções de rezadores e curandeiros e de no passado o terecô ser denominado de ‘pajelança’ ou ter sido confundido ou sincretizado com a pajelança de origem indígena (ameríndia) não anula o seu caráter religioso e sua origem africana”.

Compreender a experiência religiosa no Brasil é uma empresa complexa e profundamente marcada por trilhas históricas reveladas em documentos escritos. Certamente não estou negando a diversidade nas religiões dos povos indígenas que habitavam a América e o “Brasil” nos tempos posteriores. Igualmente sou ciente de seus processos de migração, trocas, conflitos e sociabilidade desde a época da conquista. O sobrepeso da tarefa duplica quando se almeja dialogar com os conceitos de “tradição” e “sincretismo”, dois termos caros, portanto, preciosos para o estudo de encontros, lutas e trocas culturais. Resultado de mais de duas décadas de pesquisa nos terreiros de São Luís, particularmente da Casa das Minas, a etnografia de Sérgio Ferretti propõe discutir o uso, contexto histórico, importância e limites atribuídos ao “sincretismo” na escrita dos inúmeros pesquisadores.³⁸

Nesse sentido, aspectos da história do pensamento antropológico registrados nos últimos cento e quarenta anos, foram palmilhados à luz de experiências de campo em “tradicional” terreiro de São Luís, visibilizando imbricações entre “sincretismo” e “tradição”. Segundo o antropólogo:

A Casa das Minas é tida como uma casa tradicional, o que, de acordo com o senso comum, poder ser confundido com pureza. No entanto é um grupo religioso em que o sincretismo se encontra presente. Nossa hipótese é a de que a presença do sincretismo não descaracteriza a tradicionalidade da religião, pois além de a tradição ser dinâmica, os “sincretismos” se fazem com base em elementos constitutivos preexistentes, de acordo com o contexto histórico.³⁹

Mesmo sem objetivar pôr em relevo elementos da religião dos encantados, os estudos de Ferretti descreveram a existência do espiritismo kardecista e do culto católico na Casa das Minas, onde, longe de serem considerados “traços” ou “influências externas”, assumem na vivência função estruturantes na composição da memória, cosmologia e rito. O princípio de que mesmo em terreiros e práticas tidas como “puras” ou “originárias” são em determinadas circunstâncias “sincréticas”, é possível, segundo o autor, posto que “tradição e sincretismo tem limites ambíguos, e que o sincretismo, portanto, está presente mesmo nos grupos afro-brasileiros mais tradicionais”.⁴⁰

Desenvolvida no contexto maranhense, a tese de Gustavo Pacheco voltada para a *pajelança* ou *cura* nas cidades de Cururupu e São Luís constitui exemplo razoável das vicissitudes da cosmologia de *pajés* ou *curadores* na composição de trânsitos culturais e hierarquias envolvendo a atividade terapêutica e relações indissociadas com danças, performances corporais e transe nesses locais, dialogando com antropologia da religião, antropologia médica e antropologia da performance.

O autor ancora análise objetivando interpretar essas experiências religiosas como um processo em que corpos, gestos e vozes se refazem na dinâmica das múltiplas matrizes locais. O lugar das encantarias e a divisão em linhas e sub-hierarquias registradas na pesquisa de Gustavo Pacheco sobre a existência da linha dos encantados da água doce e a linha dos encantados da água salgada, aventaram a existência de contato entre essas linhas e a possibilidade de certos encantados transitarem tanto na água doce como na água salgada.⁴¹

Outra tentativa de interconectar áreas e metodologias provenientes de distintos campos de pesquisa foi desenvolvida amplamente nos estudos envolvendo “cartografia marajoara”, de Josebel Akel Fares. Evocações de encantados em corpos de peixes, animais imersos em águas doces, centopeias encantadas, lagos com moradas subaquáticas, “pajés do fundo”, mulheres e crianças “mundiadas”, assombrações, homens que “viram” e “desviram” em cavalo, porcos e cobras compõem, através de poéticas orais

38 Ferretti, Repensando o sincretismo, 1995.

39 Ferretti, Repensando o sincretismo, 1995, p. 22.

40 Ferretti, Repensando o sincretismo, 1995. A respeito da construção do olhar de estudiosos das religiões afro-brasileiras no contexto do início do século e para pensar mediações entre o fazer etnográfico e discursos da modernidade é válido consultar a tese de Daniela Cordovil Corrêa dos Santos (2006). A composição do campo teórico-metodológico das religiões afro-brasileiras e de temáticas delineadas do fazer etnográfico, sem, entretanto, migrar para uma dissociação entre “terreiro” e “sociedade nacional”, mas problematizando essa intersecção, indico as reflexões de Banaggia (2008).

41 Pacheco, Brinquedo de cura, 2004.

de contadores de histórias, pescadores e literatos do Arquipélago de Marajó, um imaginário que cuida em não seguir escalas pré-determinadas, riscos e coordenadas. No ofício cartográfico, “não deixar o etnográfico sufocar o poético”, é, portanto, perceber a multiplicidade de viagens dos encantados enquanto referências moventes das “cartografias marajoaras”.⁴²

Trindade, em etnografia percebeu que o poder de determinados pajés em São Caetano de Odivelas é associado, por exemplo, ao domínio da Linha do Ar ou do Pensamento, pois lá seria o lugar do segredo das práticas de cura, onde a busca pelo reconhecimento da comunidade, as relações de poder entre pajés, curadores, pais de santo, dentre outros, são definidas justamente pela capacidade de dominar as linhas e espaços onde as entidades se manifestavam.⁴³ Em Condeixa, Ilha do Marajó, Cavalcante destacou as atribuições e hierarquia dos pajés – denominados de Mestres – através do conceito de xamanismo, isto é, também pela capacidade de mediar através de danças, trances e cantos a origem da vocação de entidades incorpóreas. Em Condeixa, o Mestre de “nascença” é reconhecido por trazer o dom no ventre materno, e, mesmo depois de morto, poderá retornar após um ritual de “purificação” para finalizar a cura; é o caso, a título de exemplificação, do mestre Modesto, hábil em incorporações, mesmo depois de falecido, tornou-se símbolo de poder ao incorporar e iniciar novos pajés.⁴⁴

A relação entre deuses, entidades e encantados em perene transformação faz das religiões afro-brasileiras em Belém o local do encontro dos encantados, um ponto de fluxo constante de religiosos para o interior do Estado e outras regiões do país. Nessa perspectiva, Decleoma Pereira percebeu pelo ângulo das imagens de vídeo, narrativas orais e documentação escrita a chegada do Candomblé em Macapá nos anos de 1980. Tendo como pressuposto a presença anterior do Tambor de Mina, Umbanda e Cura a autora dialogou com a migração para pensar narrativas e memórias que explicavam a origem do Candomblé nessa cidade através do deslocamento de pais de santo de Belém e Salvador, dentre outros lugares. Posteriormente desenvolveu reflexões sobre o que denominou de “hibridismo cultural” no panteão dos terreiros de Macapá sem olvidar as singularidades elaboradas por esses sujeitos e as implicações que essas mudanças promoveram na sociedade local.⁴⁵

A despeito de enfatizar memórias negras relativas ao tempo de escravidão, a autora registra e analisa no campo da religião, experiências em que se praticam a Encantaria. Trata-se de religião identificada como afro-brasileira e indígena, portanto diluída nos estados do Amazonas, Pará, Maranhão e Piauí. A partir de um estudo realizado no terreiro fundado por Barba Soeira – mescla espiritual de Santa Bárbara e Orixás – e fundado na década de 1970, Tavares problematiza e opõe discursos institucionais de uma “presença originária africana” ao indicar o complexo da Encantaria de Barba Soeira como resultado de interculturalidades de saberes e memórias em outras localidades do Nordeste brasileiro. Nesse entendimento, compreender tal dinâmica pode contribuir para perceber a historicidade cultural da comunidade, negando relações de pertença e discursos voltados para o culto ao “exotismo turístico”.

A história de preconceito testemunhada na pesquisa de Tavares, resultado da demonização sofrida pelas religiões de matrizes africanas e indígenas, também por faltar compreensão do processo em que os saberes são vividos, e, portanto, transmitidos entre os praticantes.⁴⁶ A dissertação de Mestrado de Mota Neto, defendida no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual do Pará, realizada na Casa de Mina Estrela do Oriente, Município de Benevides, contribui para pensar o processo de formação e aprendizado dos praticantes do terreiro em mediação com os afazeres cotidianos, vida doméstica e relações sociais que extrapolam o aprendizado-ritual.

Ao indicar, pelos caminhos da etnografia, que as modalidades de educação passavam pela “educação moral e a prática do aconselhamento; a educação pela prática ritual; os trabalhos de desenvol-

42 Fares Cartografias marajoaras, 2001.

43 Trindade, “Aqui, a cura é de verdade”, 2007.

44 Cavalcante, De “nascença” ou de “simpatia”, 2008.

45 Pereira, O candomblé no Amapá, 2008.

46 Tavares, A Capela e o Terreiro na Chapada Devoção Mariana e Encantaria de Barba Soeira no Quilombo Mimbó, Piauí, 2008.

vimento dos médiuns e a doutrinação dos encantados”, Mota Neto revelava que as “surras” ou “peias” dadas pelos encantados nos “médiuns” ou “cavalos desobedientes” e a “doutrinação”, realizadas no terreiro com encantados “rebeldes ou pouco evoluídas”, denotavam a complexidade para estabelecer uma comunicação eficaz entre médiuns e encantados.

...segundo a etnografia realizada e as considerações da literatura, pode ser caracterizada como: a) educação do cotidiano, considerando a imbricada relação entre saber, experiência diária e tempo nas práticas educativas do terreiro; b) educação intercultural, pela natureza mestiça da cultura e dos saberes do Tambor de Mina, possibilitando o respeito às diversidades culturais.⁴⁷

A transmissão de saberes orais presentes na “pedagógica” de Mota Neto dialoga com este verbete na medida em que percebe a “educação” do sujeito escolhido pela entidade enquanto experiência processual tecida no cotidiano, memórias e em conjunto com entidades oriundas de várias matrizes culturais, apesar de distinguir-se por considerar, na intersecção dos mundos, concepções do que se convencionou nomear de “ensino”, “educação” ou “aprendizado”. Por exemplo, pensar na “peia de caboclo” é extrapolar para além do lado *daqui*.⁴⁸

Memórias e esquecimentos, imagens, oralidades e recordações presentes em inúmeras comunidades quilombolas, dentre elas a de Murumurutuba e Murumuru, emergem na escrita de Valentim quando traz compreensões a respeito do modo de reconstruir sentimentos de pertença não especificamente em uma única comunidade, e sim em conjunção com memórias compartilhadas que desafiam marcadores geográficos fixos. Para realizar esse intento o pesquisador vai captar dinâmicas no cotidiano do “saber-fazer” na pesca, no extrativismo, na criação de animais e comércio mediante concepções de memórias associadas diretamente ao ambiente socioeconômico.

Para compor a “cartografia de saberes da terra, da mata, das águas” Valentim apresenta narrativas de encantados e bichos do fundo durante a extração de açaí, da pesca e caça vinculada à interdição de tempos e locais propícios para as atividades mencionadas. Encantados capazes de assumir formas de cobras e pessoas alternadas nas proximidades do rio, entidades protetoras de fontes ou “olho d’água” conhecida como a “sereia da baixa da terra”, poderosa em “judiar” dos desavisados, revelavam a existência de “curandeiros” e “rezadores” como exímios conhecedores das práticas curativas na manipulação de ervas, banhos objetivando promover curas, invocar bichos e caruanas do fundo e mata.⁴⁹

O trânsito de mestres, pajés e encantados em geral não são caracterizados somente pela presença de constelações cósmicas africanas e ameríndias. Durante pesquisa realizada em terreiros de Tambor de Mina, De Lucca analisou a “encantaria mineira” em Belém, com destaque para os “senhores da toalha”, isto é, nobres, reis, princesas de origem portuguesa ou não, que através de um circuito – assistemático – envolveu trocas e ressignificações como referências culturais que esboçavam parte da história do(s) cristianismo(s) na Amazônia e mediações entre o Tambor de Mina praticado no Maranhão e Belém. O estudo do elemento europeu “branco” apontou, na perspectiva da autora, performances corporais, roupas, danças e rituais caracterizando o status do europeu na sociedade brasileira em relação aos “negros, índios e mestiços”, sem ignorar, entretanto, contatos e mesclas junto às demais categorias de encantados.⁵⁰

Se por um lado o *status* do elemento branco analisado por Lucca no contexto da “encantaria mineira” é resultado de um processo associado, dentre outros, à longa história de dominação religiosa e econômica vivenciada no norte do Brasil colonial, estando visível na escrita de cronistas, viajantes, naturalistas e religiosos; por outro, a presença negra foi silenciada ou enfraquecida pela forma como pesquisa-

47 Mota Neto, A educação no cotidiano do terreiro, 2008, p. 175

48 Mota Neto, A educação no cotidiano do terreiro, 2008.

49 Valentim, Vozes e olhares que mur[u]mur[u]am na Amazônia, 2008.

50 De Lucca, Tem branco na Guma, 2010.

dores paraenses e de outros estados dialogaram com obras de estudiosos como José Veríssimo e Oneida Alvarenga, conforme atestou Aldrin Moura de Figueiredo.

Não pretendo repetir o certo empreendimento desse autor ao situar o campo de estudos de pajelanças e religiões afro-brasileiras na Amazônia, a partir do recorte histórico da metade do século XIX até idos de 1950, indo de José Veríssimo a Oneida Alvarenga, problematizando hegemonias do ideário de modernidade e civilização em Belém, no início do século XX. Também graças a inserções de pesquisa documental nas páginas de jornais, documentos institucionais da época, textos literários e obras de pesquisadores sobre práticas da pajelança e religiões afro-brasileiras. Interpreto o esforço historiográfico e antropológico de Figueiredo como uma crítica ao sedentarismo, ao pensamento enraizado e a escrita que exclui o aspecto polissêmico das memórias e práticas de pajés e pais de santos; talvez por isso, desde o limiar da pesquisa e fundamentado na História Cultural, o autor havia abandonado o debate acerca da “pureza” das práticas da pajelança para “malinar” abordagens e representações desse tema no contexto histórico que possibilitou a constituição do referido campo de pesquisa na Amazônia.⁵¹

Na cidade de Cachoeira do Arari, arquipélago do Marajó, por sua vez, a pesquisadora Karla Cristina Damasceno de Oliveira desenvolveu estudos sobre a coleção de pajelança cabocla do Museu do Marajó Pe. Giovanni Gallo com o objetivo de perceber as diversas representações construídas sobre rituais e práticas de cura e o lugar da pajelança enquanto patrimônio cultural no interior de uma coleção museológica. Essa outra leitura proposta por Oliveira põe em conjunção memórias e histórias locais de narradores com a disposição dos objetos na ótica de visitantes e moradores. Registrou homens e mulheres que foram iniciados na pajelança após quedas, desmaios e choros no ventre materno, sendo que alguns acometidos foram levados para receberem orientação de “mestres”, pais e mães de santo em linhas de religiões “afro-amazônicas” de trânsitos, visitas e trabalhos entre Belém e S. Luís. Esse fato é apresentado, ao seu ver, como uma explicação para a descida de encantados do Marajó, excepcionalmente, das entidades do Tambor de Mina maranhense e da Umbanda belenense.⁵²

Mayra Cristina Silva Faro Cavalcante realizou estudo considerável sobre atuação, saberes e relações de poder de mulheres pajés em Soure, município localizado no arquipélago do Marajó/PA. Zarpando de uma reflexão sobre literatura antropológica sobre o tema na Amazônia e dados etnográficos colhidos em pesquisa de campo entre 2011/2012, esses estudos apresentaram primeiramente o avanço do papel dessas mulheres na região e as diversas formas de participação no universo da pajelança. Isto é, desde o exercício direto como pajés nos rituais ou como “serventes ou assistentes de um pajé”, essas mulheres, capazes de curar em mediações com os encantados dos fundos das águas e das matas, mobilizavam fazeres e entrelaçavam o ofício de curandeiras, benzedoras e parteiras com o cotidiano das formas de vida e trabalho do gênero, sem fragmentar ou restringir o estudo dessa experiência religiosa. Assim a encantaria emerge na escrita de Cavalcante:

Esta Encantaria encontra-se com um pé fincado na ancestralidade e outro na modernidade, e atualmente nela floresce uma face feminina, em que a mulher é não só a agente de cura dos indivíduos, ou seja, a pajé, a sábia, a curadora e parteira, em cujas mãos novas vidas vêm ao mundo, mas também é a agente de cura e transformação da humanidade e do planeta.⁵³

Em pesquisas realizadas na Amazônia Marajoara, Agenor Sarraf Pacheco visibilizou a presença de populações negras e ameríndias a partir do século XVII nas escrituras de cronistas, documentos “oficiais” religiosos, notícias de viajantes, literatos, jornalistas, historiadores e etnólogos do final do século XIX e do século XX, bem como depoimentos orais de pajés, pais de santo, leigos engajados e diversos

51 Figueiredo, Pajés, médicos & alquimistas, 1993; Figueiredo, Os reis da mina, 1994; Figueiredo, “Quem eram os pajés científicos? Trocas simbólicas e confrontos culturais na Amazônia, 1880-1930”, 2002; Figueiredo, Anfiteatro da cura, 2003; Figueiredo, A cidade dos encantados, 2008a; Figueiredo, Assim como eram os gafanhotos, 2008b; Figueiredo, Manoel dos Santos. O Pajé de Portugal, 2010.

52 Oliveira, Curandeiros e pajés numa leitura museológica, 2012.

53 Cavalcante, A cura que vem do fundo, 2012.

religiosos espanhóis da Ordem dos Agostinianos Recoletos para demonstrar que, no caso marajoara, o regime das águas moldaram fisionomias de encontros e movimentos de populações estrangeiras, diaspóricas e nativas.

A identidade dos diferentes sujeitos históricos foram compostas, a partir de deslocamentos no passado e no presente. O pesquisador ultrapassou a noção de contato físico – étnico para perceber o encontro dessas cosmologias nas danças, saberes, formas de vestir e compartilhamento de memórias. Visibilizou agenciamentos, trânsitos e lutas que caracterizaram a experiências desses sujeitos, amalgamando o horizonte das cosmologias afroindígenas a dinâmicas e fluxos das “estruturas de sentimentos” em territórios amazônicos.⁵⁴

Analisando formas, representações e usos em achados arqueológicos de cachimbos, Sarraf Pacheco percebeu na feitura dos artefatos e grafismos imbricações entre cosmologias africanas e indígenas. Trânsitos e mesclas culturais enfatizadas pelo historiador não objetivaram negar especificidades e relações de pertencas indígenas e negras nas cidades e comunidades rurais marajoaras, mas sim olhar interstícios da experiência humana para além da pretensa classificação e composição étnica, muitas vezes externa ao cotidiano desses sujeitos. As encantarias emergem no texto de Pacheco, de certa forma, como entidades que, ao transitarem em águas e florestas por meio de corpos e vozes de pajés, mães de santo, parteiras e rezadeiras indicavam seus lugares de moradia e movimentação.⁵⁵

Se o “fazer” historiográfico de Pacheco estava voltado para compreender em circuitos culturais a presença de populações negras no mosaico cultural da Amazônia Marajoara, em outra perspectiva, o pesquisador Joel Pantoja da Silva dedicou-se a problematizar discursos sobre o “desaparecimento” de cosmologias indígenas em populações da margem do Rio Tajapurú, no município de Melgaço, Pará. Ao analisar narrativas orais de antigos moradores esse pesquisador apresenta a forma como “dispersões e regularidades de memórias locais dialogam com uma memória Tupi” e, para tal, narrativas coletadas e analisadas sob o bojo teórico da Análise do Discurso de orientação foucaultiana possibilitou compreensões de matrizes indígenas de tradição Tupi presentes nas narrativas intituladas de “A velha gulosa”, “Esperteza do jabuti” e “A criação da noite”.

Entretanto, além do autor trazer à tona inúmeras outras narrativas e memórias indígenas em linguagens visuais, achados arqueológicos e denominações de localidades, procuro realçar a presença do encantado Tupinambá analisado para indicar vivências e aproximações de memórias e cosmologias indígenas e africanas em situação, aproximada, com as entidades incorporadas na região bragantina. Memórias compartilhadas por moradores melgacenses a respeito de uma entidade conhecida por uma nomeação indígena, sendo, entretanto, visualizada em um robusto corpo negro, de forma que era reconhecido por populares como “Velho Negro” capaz de viver no fundo dos rios, transitar nas florestas e em determinadas situações “malinar” crianças e desavisados desestabilizam convenções.⁵⁶ Em Quatipuru, ouvindo narrativas do pai de santo Amílcar, pajé-umbandista Zé Maria e alguns pescadores, surgem locais de violências terríveis cometidas contra populações de escravos negros e indígenas na margem do braço Atlântico chamado de Taperinha. Essas memórias estremecem pescadores e habitantes porque diversos corpos agonizantes e urros de dor ainda se manifestam aos desavisados ou displicentes. Ali, Dom Sebastião figura no ápice das entidades, mas há ainda o Caboclo Ataíde, denominado de “Caboclo enrabador” a marcar com o “terceiro pé” os desobedientes.⁵⁷⁵⁸

54 A interpretação das práticas culturais amazônicas na escrita de Pacheco tem como vetor teórico contribuições dos Estudos Culturais Britânicos. O termo “estrutura de sentimento” é pensado como uma forma de articular leituras de encontros/confrontos culturais sem recair em leituras racionais/enrijecidas.

55 Sarraf-Pacheco, *En el corazón de la Amazonía*, 2009; Sarraf-Pacheco, *Encantarias afroindígenas na Amazônia marajoara*, 2010; Sarraf-Pacheco, *Cosmologias afroindígenas na Amazônia marajoara*, 2012.

56 Silva, *Memórias Tupi em narrativas orais no rio Tajapurú – Marajó das Florestas – Pará*, 2013.

57

Silva e Silveira, *Enrabamento e proteção*, 2019.

Estudando as práticas de cura, medicina ocidental e a relação destas com populações ribeirinhas na Floresta Nacional de Tapajós, percepções do conceito local de “doença não-natural” ou “mau-olhado de bicho” advêm na caligrafia de João Valentin Wawzyniak. O antropólogo descortina a possibilidade dessas categorias não estarem apenas relacionadas a um “tipo de doença”, no sentido conferido pela medicina contemporânea, e sim de ser capaz de moldar o corpo e a identificação da pessoa na dinâmica social. Vejamos melhor: o “mau-olhado de bicho” visto como a origem do sofrimento ou doença estava associado também à capacidade do encantado ou “bicho do fundo” manifestar-se no corpo de “animais não humanos” e “humanos” para confundir pescadores e caçadores desavisados ou “desobedientes” da floresta, apontando, dessa maneira, que as fronteiras entre “gente” e “bicho” eram borradas na cosmologia local. A quantidade de pessoas atingidas por “mau-olhado de bicho” levadas ou transformadas em “encante” no fundo dos rios ou outros locais de habitação, levaram o pesquisador a perceber através de narrativas como se dá o tratamento e cura de doenças:

Pessoa atacada pela “olhada de bicho” fica “maluca”, “vira o zezeu” (endoidece), disseram os meus informantes. Ela “grita dia e noite” por que o “mau olhado de bicho desarruma a pessoa com a sua malinação”; se não for tratada a tempo vai perdendo a consciência de “gente”, vai virando “bicho” e morre. Como resultado da “olhada” do ser encantado, transforma-se em outro ser: “a pessoa fica que nem um bicho mesmo; da mesma qualidade do bicho. Fica fazendo o que o bicho faz se não tratar”. Isto é, vai perdendo a capacidade perceptiva e o comportamento tipicamente humano.⁵⁹

A alteração produzida pelo “mau-olhado de bicho” provocava a permutabilidade ou alternância das formas iniciais de identificação – homens, animais e encantados – em corpos/aparências semelhantes. O devir alojado na construção e desconstrução do conceito de pessoa permitia o afloramento de vários “pontos de vista” na “troca de aparências”. Embora a análise de Wawzyniak seja fundamental para compreender ritos de incorporação, cosmologias de pajés e rezadores na Reserva de Tapajós, o pesquisador concentra a análise sobre o impacto desse conceito na noção de “pessoa” e “doença” em práticas e representações “terapêuticas”.⁶⁰

A interpretação do contexto histórico, do recorte temático, assim como os objetivos das pesquisas evocadas acima, está provavelmente mui distante de uma leitura que situe as obras e autores numa perspectiva da “história da constituição de um campo acadêmico” na Amazônia. Ao dialogar com esses pesquisadores busquei ler e priorizar a forma com que interpretavam ou descreviam experiências religiosas de matrizes indígenas e africanas em distanciamento, oposição, contato ou negociação. Atentei para sublinhar percepções de interculturalidades que, a meu ver, se manifestam na maioria das afinidades envolvendo encantaria e mobilidades. Nesse sentido, posso afirmar que direta ou indiretamente, em maior ou menor intensidade, as produções acadêmicas situadas nesse solo cartográfico irregular perceberam, ao seu modo, dinâmicas tanto de deslocamentos físicos quanto de movências culturais.

Na Amazônia Bragantina, lugar de cosmologias de matrizes culturais africanas e indígenas, dentre outras, percebi na ação de pajés, mães de santo, rezadeiras e exorcista conceitos que permitiam interlocução com encantados e agentes humanos da localidade. Os conceitos de “Corda”, “Linha”, “Conta” e “Viração” talvez expliquem a dinâmica significativa de atribuições, continuidades e mudanças entre os portadores do “dom”. Também não é o total isolamento ou indissociação de especificidades de culturas ameríndias ou afro-brasileiras. Tomo a liberdade de manuseá-la, roubá-la, para sustentar a tese de um lugar de criação. Em tal lugar passa, por um lado, tanto a elaboração dos portadores do “dom” quanto, por outro lado e de forma mais intensa e valorizada no escrito, o fortalecimento e transmutabilidade das entidades em trânsitos culturais nesse recorte cultural. Espero que esta tentativa irregular de leitura da re-

59 Wawzyniak, Assombro de olhar de bicho, 2008, p. 35.

60 Wawzyniak, Assombro de olhar de bicho, 2008.

ferida temática possa escapar e servir de chave de leitura para a riqueza transversal que envolvem pessoas e encantados na Amazônia.

REFERÊNCIAS

- BANAGGIA, G. Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008 [Dissertação de Mestrado em Antropologia].
- BASTIDE, R. As Religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações, v. 1. São Paulo: Edusp 1971.
- BASTIDE, R. As Américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo. São Paulo: Edusp, 1974.
- BEZERRA NETO, J. M. Escravidão negra no Grão-Pará (sécs. XVIII-XIX). Belém: Paka-Tatu, 2001.
- BEZERRA NETO, J. Por todos os meios legítimos e legais: as lutas contra a escravidão e os limites da abolição (Brasil, Grão-Pará: 1885-1888). São Paulo: PUS-SP, 2009 [Tese de Doutorado em História Social].
- CARNEIRO, E. Religiões negras: notas de etnografia religiosa. 2. ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/Brasília: INL, 1981.
- CASCUDO, L. C. Geografia dos mitos brasileiros. São Paulo: Edusp, 1983.
- CAVALCANTE, P. C. De “nascença” ou de “simpatia”: iniciação, hierarquia a atribuições dos Mestres na Pajelança Marajoara. Belém: UFPA, 2008 [Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais].
- CAVALCANTE, M. C. S. F. A Cura que vem do fundo: mulher e pajelança em Soure (Ilha do Marajó/PA). Belém: UFPA, 2012 [Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião].
- CHAMBOULEYRON, R. Conquista y colonización de La Amazonia portuguesa (siglo XVII), In: PETIT, P. La Amazonia brasileña em perspectiva histórica. Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca, 2006, pp. 11-22.
- COSTA, A. M. D. Pesquisas antropológicas urbanas no “paraíso dos naturalistas”. Revista de Antropologia, São Paulo, 2009, 52 (2).
- DE LUCCA, T. T. “Revisitando o Tambor das Flores”: A Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-brasileiros do Estado do Pará como guardião de uma tradição. Recife: UFPE, 2003 [Dissertação de Mestrado em Antropologia].
- DE LUCCA, T. T. Tem branco na Guma: a Nobreza Europeia Montou Corte na Encantaria Mineira. Belém: UFPA, 2010 [Tese de Doutorado em Ciências Sociais].
- FARES, J. A. Imagens da mitopoética amazônica: Um memorial das matintas pereras. Belém: UFPA, 1997 [Dissertação de Mestrado em Letras].
- FARES, J. A. Cartografias Marajoaras: cultura, oralidade, comunicação. São Paulo: PUC-SP, 2001 [Tese de Doutorado em Comunicação e Semiótica].
- FÊLIX, C. C. “Eles são cristãos como nós”. Considerações acerca dos conceitos de pessoa e de comunidade suscitados pela existência dos encantados, relação com o sangue, doenças e sistema de cura de uma comunidade negra amazônica. 33º Encontro Anual da ANPOCS GT 26, 2009.
- FERRETTI, M. Desceu na Guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti. 2.ed., São Luís: Edufma, 2000.
- FERRETTI, M. A Encantaria de “Barba Soeira”: Codó, capital da magia negra? São Luís: Siciliano 2001.
- FERRETTI, M. Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa; transcrição documental de Jacira Pavão da Silva. São Luís: CMF/FAPEMA, 2004.
- FERRETTI, S. Repensando o sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: Edusp/São Luís: FAPEMA, 1995.
- FERNANDES, G. O Folclore mágico do Nordeste: usos, costumes, crenças & ofícios mágicos das populações nordestinas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A. 1938.
- FIGUEIREDO, N. “Pajelança e catimbó na região Bragantina”. Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, 1975/1976, 32 (?): 41-52.
- FIGUEIREDO, N. Todas as divindades se encontram nas “encantarias” de Belém. In: PELLEGRINI FILHO, A. Antologia do Folclore Brasileiro. São Paulo: Edart, 1982, pp. 109-111.
- FIGUEIREDO, N. “Os ‘bichos’ que curam: animais e a medicina de ‘folk’ em Belém do Pará”. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Antropologia, 1994, 10 (1): 75-91.
- FURUYA, Y. Umbandização dos cultos populares na Amazônia: a integração ao Brasil? In: NAKAMAKI, H.; PELLEGRINI FILHO, A. Possessão e procissão: religiosidade popular no Brasil. Osaka: National Museum of Ethnology, 1994, pp. 11-59.
- FIGUEIREDO, A. M. Pajés, médicos & alquimistas: uma discussão em torno de ciência e magia no Pará Oitocentista, Cadernos do CFCH, 1993, 12 (1-2): 41-54.

- FIGUEIREDO, A. M. Os reis da mina: A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos no Pará no Século XVII-XIX. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Antropologia. v.(9)1, Belém, 1994.
- FIGUEIREDO A. M. “Quem eram os pajés científicos? Trocas simbólicas e confrontos culturais na Amazônia, 1880-1930”. In: FONTES, E. Contando a história do Pará: diálogos entre história e antropologia. Belém: Ed. Motion, 2002.
- FIGUEIREDO, A. M. Anfiteatro da cura: pajelança e medicina na Amazônia no limiar do século XX. In: CHALHOUB, S. Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social. Campinas: Ed. Unicamp, 2003.
- FIGUEIREDO, A. M. A cidade dos encantados: Pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia, Belém: Edufpa, 2008a.
- FIGUEIREDO, A. M. Assim como eram os gafanhotos: pajelança e confrontos culturais na Amazônia do início do século XX. In: MAUÉS, R. H.; VILLACORTA, G. M. Pajelanças e religiões africanas na Amazônia. Belém: Edufpa, 2008b, pp. 53-94.
- GALVÃO, E. Santos e visagens: um estudo da vida religiosa em Itá, Amazonas. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1975.
- GALVAO, E. Diários de campo entre os Tenetehara, Kaióá e índios do Xingu. Rio de Janeiro: UFRJ/FUNAI, 1996.
- GOMES, F. S. Fronteiras e mocambos: o protesto negro na guiana brasileira. In: SANTOS, F. dos. Nas terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira – séculos XVII/XIX. Belém: Editora Universitária/UFPA, 1999, pp. 237-327.
- GOMES, F. S.; NOGUEIRA, S. M. S. Outras paisagens coloniais: notas sobre desertores militares na Amazônia setecentista. In: SANTOS, F. dos. Nas terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira – séculos XVII/XIX. Belém: Editora Universitária/UFPA, 1999, pp. 201-235.
- GOMES, F. S.; QUEIROZ, J. M. Em outras margens: Escravidão africana, fronteiras e etnicidade na Amazônia In: DEL PRIORE, M; GOMES, F. S. Os senhores dos rios: Amazônia, margens e histórias. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003, pp. 141-163.
- LAVELEYE, D. Distribuição e heterogeneidade no complexo cultural da “pajelança”. In: Pajelanças e religiões africanas na Amazônia. MAUÉS, R. H.; VILLACORTA, G. M. Belém: Edufpa, 2008, pp. 113-120.
- LEACOCK, S; LEACOCK, R. Spirits of the deep: A Study of na Afro-Brazilian Cult. New York: Anchor Books, 1975.
- LEAL, L. A. P. “Nossos intelectuais e os chefes da mandinga”: repressão, engajamento e liberdade de culto na Amazônia (1937-1951). Salvador: UFBA, 2011 [Tese de Doutorado em Cultura Afro-brasileira].
- MAUÉS, R. H. A ilha encantada: medicina e xamanismo. Belém: UFPA, 1990.
- MAUÉS, R. H. Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: Cejup, 1995.
- MAUÉS, R. H. Malineza: um conceito da cultura Amazônica. In: BIRMAN, P.; NOVAES, R.; CRESPO, S. O mal à brasileira. Rio de Janeiro: Eduerj, 1997, pp. 32-44.
- MOTTA-MAUÉS, M. A. “Trabalhadeiras” e “camaradas”: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica. Belém: Centro de Filosofia e Ciências Humanas/UFPA, 1993.
- MOTA NETO, J. C. A Educação no cotidiano do terreiro: saberes e práticas culturais do Tambor de Mina na Amazônia. Belém: UFPA, 2008 [Dissertação de Mestrado em Educação].
- NEGRÃO, L. N. Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo. São Paulo: Edusp, 1996.
- NUNES PEREIRA, M. Negros escravos na Amazônia, In: X Congresso de Brasileiro de Geografia. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Geografia, v. III, 1952 [1944], pp. 152-185.
- NUNES PEREIRA, M. O Sairé e o Marabaixo. Rio de Janeiro: Empresas Gráficas Ouvidor S/A. 1967.
- NUNES PEREIRA, M. A Casa das minas: culto dos Voduns Jeje no Maranhão. Petrópolis: ed. Vozes, 1979.
- OLIVEIRA FILHO, J. P. de. Ensaios em antropologia histórica. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1999.
- OLIVEIRA, K. C. D. Curandeiros e pajés numa leitura museológica: o Museu do Marajó Pe. Giovanni Gallo – PA. Rio de Janeiro: UFRJ, 2012 [Dissertação de Mestrado em Museologia e Patrimônio].
- ORTIZ, R. A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- PACHECO, G. B. F. Brinquedo de cura: um estudo sobre a pajelança maranhense. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004 [Tese de Doutorado em Antropologia].
- PEREIRA, D. L. O candomblé no Amapá: imigração e hibridismo cultural. Belém: UFPA, 2008 [Dissertação de Mestrado em História].

- PINTO, B. C. Nas veredas da sobrevivência: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos. Belém: Paka-Tatu, 2004.
- PINTO, B. C. Filhas das matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina. Belém: Açai, 2010.
- PRANDI, R. Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- QUINTAS, G. G. Entre maracás, curimbas e tambores: pajelanças nas religiões afro-brasileiras. Belém: UFPA, 2007 [Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais].
- RAMOS, A. O folclore negro do Brasil: demopsicologia e psicanálise. 3. ed., São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- RODRIGUES, N. O animismo fetichista dos negros baianos. Rio de Janeiro: Ed. fac-símile/Fundação Biblioteca Nacional, 2006.
- SALLES, V. O Negro no Pará sob o regime da escravidão. 3. ed., Belém: IAP/Programa Raízes, 2005.
- SANTOS, D. C. C. Etnografia, modernidade e construção da nação: estudo a partir de um culto afro-brasileiro. Brasília (DF): UNB, 2006 [Tese de Doutorado em Antropologia].
- SARRAF-PACHECO, A. En el corazón de la Amazonía: identidades, saberes e religiosidades no regime das águas marajoaras. São Paulo: PUC-SP, 2009 [Tese de Doutorado em História Social].
- SARRAF-PACHECO, A. Encantarias afroindígenas na Amazônia marajoara: narrativas práticas de cura e (in) tolerâncias religiosas. In: Horizonte, 2010, 8(17): 88-92.
- SARRAF-PACHECO, A. Cosmologias afroindígenas na Amazônia marajoara. Projeto História, 2012, 44(2): 197-226.
- SAHLINS M. Como pensam os “nativos”: sobre o Capitão Cook, por exemplo. São Paulo: Edusp, 2011.
- SILVA, C. S. Heranças secretas: as memórias africanas no cotidiano das rezadeiras de Pojuca. Salvador: UNEB, 2010 [Dissertação de Mestrado].
- SILVA, J. “No ar, na água e na terra”: uma cartografia das identidades nas encantarias da “Amazônia bragantina”. Belém: Unama, 2011 [Dissertação de Mestrado em Comunicação, Linguagens e Cultura].
- SILVA, J. Cartografia de afetos na encantaria; narrativas de mestres na Amazônia Bragantina. Belém: UFPA, 2014 [Tese de Doutorado em Antropologia].
- SILVA, J. P. Memórias Tupi em narrativas orais no rio Tajapurú – Marajó das Florestas - Pa. Belém: Unama, 2013 [Dissertação de Mestrado em Comunicação, Linguagens e Cultura].
- SILVA, J; SILVEIRA, F. L. A. Enrabetamento e proteção: cosmologias do caboclo Ataíde no nordeste paraense. Pesquisa desenvolvida em estágio Pós-doutoral (2016-2018), 2019.
- TAVARES, D. M. S. A capela e o terreiro na Chapada Devoção Mariana e Encantaria de Barba Soeira no Quilombo Mimbó, Piauí. São Paulo: Unesp, 2008 [Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais].
- TRINDADE, R. “Aqui, a cura é de verdade”: reflexões em torno da cura xamânica em São Caetano de Odivelas - Pa. Belém: UFPA, 2007 [Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais].
- VALENTIM, J. W. S. Vozes e olhares que mur[u]mur[u]am na Amazônia: cartografia de saberes quilombolas. Belém: UEPA, 2008 [Dissertação de Mestrado em Educação].
- VERGER, P. Orixás: deuses iorubas na África e no Novo Mundo. 6. ed., Salvador: Corrupio, 2004.
- VERGOLINO-HENRY, A. O Tambor das Flores. Campinas: Unicamp, 1976 [Dissertação de Mestrado em Antropologia].
- VERGOLINO-HENRY, A.; FIGUEIREDO, A. N. A presença africana na Amazônia Colonial: uma notícia histórica. Belém: Arquivo Público do Pará. 1990.
- VIEIRA, M. A. C. A procura das bandeiras-verdes: viagem, missão e romaria – movimentos sócio-religiosos na Amazônia Oriental. Campinas: Unicamp, 2001 [Tese de doutorado em Antropologia Social].
- VILLACORTA, G. M. “As mulheres do pássaro da noite”: Pajelança e feitiçaria na região do salgado – Nordeste do Pará. Belém: UFPA, 2000 [Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais].
- VILLACORTA, G M. Rosa azul: uma xamã na metrópole da Amazônia. Belém: UFPA, 2011 [Tese de Doutorado em Ciências Sociais].
- WAGLEY, C. Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos. São Paulo: Ed. Nacional/Brasília, INL, 1977.
- WAWZYNIAK, J. V. Assombro de olhar de bicho: uma etnografia das concepções e ações em saúde entre os ribeirinhos do baixo Tapajós, Pará. São Carlos: UFSCAR, 2008 [Tese de Doutorado em Ciências Sociais].

JERÔNIMO DA SILVA E SILVA

Doutor em Antropologia pela Universidade Federal do Pará
Professor na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará

KAYAPUCÁ – A RELAÇÃO ENTRE O JAMINAWA E O PORTUGUÊS

O povo conhecido como Jaminawa habita várias regiões da Amazônia brasileira e das Amazônias peruana e boliviana. Particularmente no Brasil, somam aproximadamente 1.800 pessoas¹. Para Padilha² e Souza,³ os Jaminawa são falantes bilíngues Jaminawa-português, apresentando, dependendo da região/aldeia/seringal que vivam, diversos graus de bilinguismo⁴. No lado brasileiro, os Jaminawa têm duas terras demarcadas, as Terras Indígenas Mamoa-date (localizada no município de Sena Madureira – AC, próxima ao Rio Iaco) e Cabeceira do Rio Acre (localizada no município de Assis Brasil – AC). Essa última é dividida com a etnia Manchineri – pertencente à família linguística Aruak.⁵ Além desses territórios, alguns Jaminawa vivem em outras regiões da Amazônia acreana como nos seringais: Kayapucá,⁶ São Paulino, Caeté, Extrema e Seringal do Guajará. As cinco áreas citadas são reivindicadas pelo povo para a demarcação, já com alguns estudos antropológicos em andamento.⁷ Uma parte considerável dos Jaminawa oriundos desses ambientes encontram-se nas regiões urbanas de Sena Madureira, Assis Brasil, Brasileia e Rio Branco (capital do estado do Acre). Essa migração dos Jaminawa é resultado, dentre outros motivos, de questões históricas que levaram ao desenvolvimento de várias contendas internas entre eles.

Hodiernamente, os Jaminawa têm como característica cultural o constante deslocamento para vários territórios dentro do Acre, chegando ao Amazonas – caso da Terra Indígena Kayapucá (doravante TI Kayapucá), descrita ao longo deste texto. As ondas migratórias apresentadas pelos Jaminawa e a formação de novos territórios ocupados por esses grupos promovem processos de variação da língua Jaminawa. Tais diferenças linguísticas, provavelmente, já devem existir devido à formação sociocultural desses grupos. Conforme informações dadas pelo cacique José Correia da Silva Tunumã ao Jornal Página 20 em 6 de fevereiro de 2006, o termo Jaminawa ou Yaminawá (grafia oriunda do espanhol) – *gente do machado* – começou a ser usado em 1975 por funcionários da FUNAI para nomear um conjunto de etnias indígenas que habitavam a cabeceira do Rio Acre, do Alto Purus e do Alto Iaco, tanto do lado brasileiro quanto dos lados boliviano e peruano. Todas essas etnias, até então, diferentes culturalmente, mas que apresentavam certas similaridades linguísticas, passaram a ser classificadas por povo Jaminawa e falantes

1 Este número não é preciso, ainda mais, se forem consideradas questões de autodenominação que são extremamente complexas entre os Jaminawa.

2 Padilha, Entre o Português e o Jaminawa, 2013.

3 Souza, Povo e língua Jaminawa (variedade de Kayapucá), 2017.

4 Há indígenas Jaminawa monolíngues em português; contudo, neste texto, serão discutidas questões específicas da relação entre o Jaminawa e o português na TI Kayapucá.

5 Rodrigues, Línguas brasileiras, 1994.

6 Há variação no uso da grafia do termo Kayapucá, grafado, em algumas situações, como Caiapucá.

7 Padilha, Entre o Português e o Jaminawa, 2013.

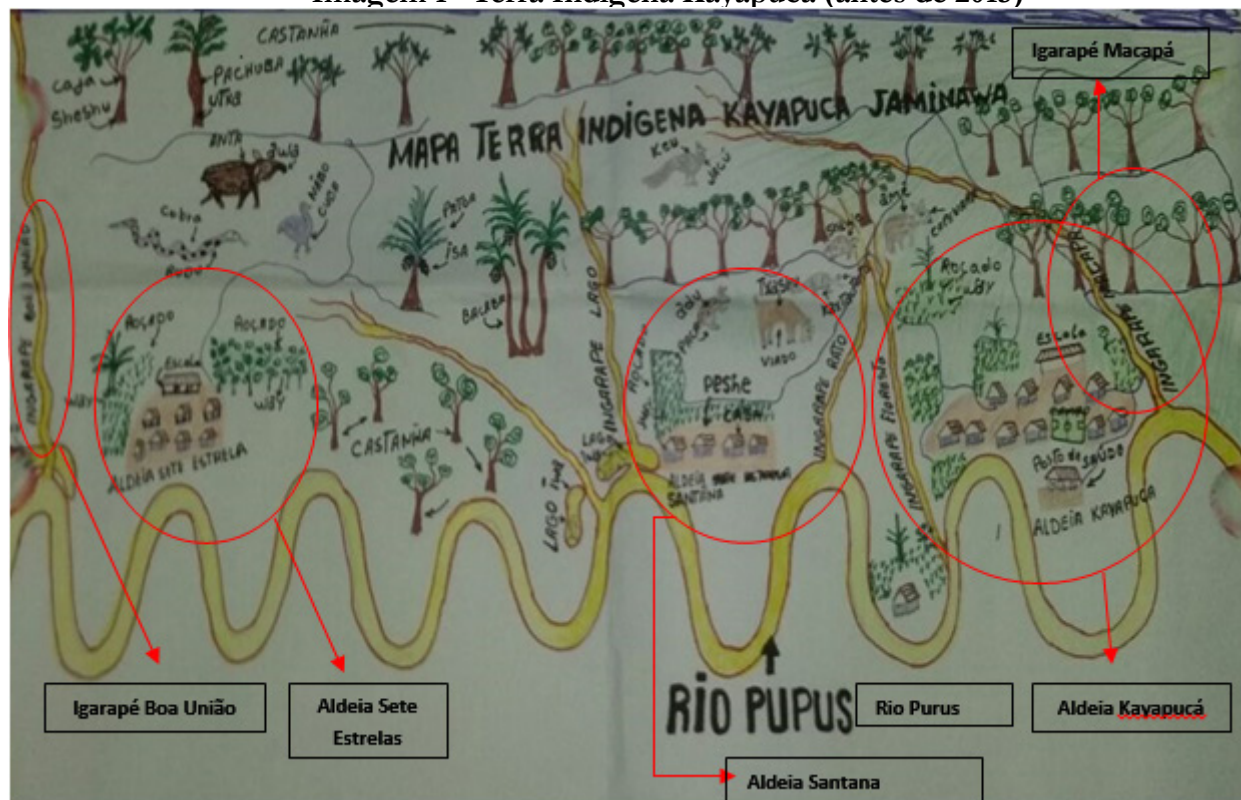
da língua Jaminawa. Padilha frisa que os Jaminawa eram um povo de tradição oral até o início do século passado, quando ocorreram os primeiros contatos mais permanentes com as frentes de expansão extrativistas.⁸ Desde então, incorporados à economia da borracha, como mão de obra barata dos seringais, eles vão entrando “no mundo da escrita”, sem, contudo, dominarem seu uso. Os Jaminawa, inseridos nesse ambiente histórico de denominação e inserção em uma sociedade dominante usuária, por extensão, de uma língua dominante, reivindicam a aprendizagem do português escrito, pois entendem a importância de se ter domínio dessa variedade linguística em um território em que precisam se defrontar com situações de conflito intermitentes.

Neste sentido, este texto é uma análise do uso das línguas Jaminawa e português na TI Kayapucá em diversos ambientes de uso das línguas no território mencionado.

TERRA INDÍGENA KAYAPUCÁ

A TI Kayapucá está situada na margem esquerda do rio Purus (afluente do rio Solimões), localizado no município de Boca do Acre, no sul do Amazonas, próximo ao estado do Acre. Além da aldeia Kayapucá, estão localizadas nesta TI as aldeias Sete Estrelas e Sant’ana/Santa Ana (como podemos ver na imagem 1); contudo, esta configuração espacial começou a se modificar, a partir de 2015, quando há uma migração em massa de Jaminawa residentes em Sena Madureira-AC para Kayapucá, criando-se as novas aldeias Canaã, Samaúma e Santa fé (ver imagem 2).

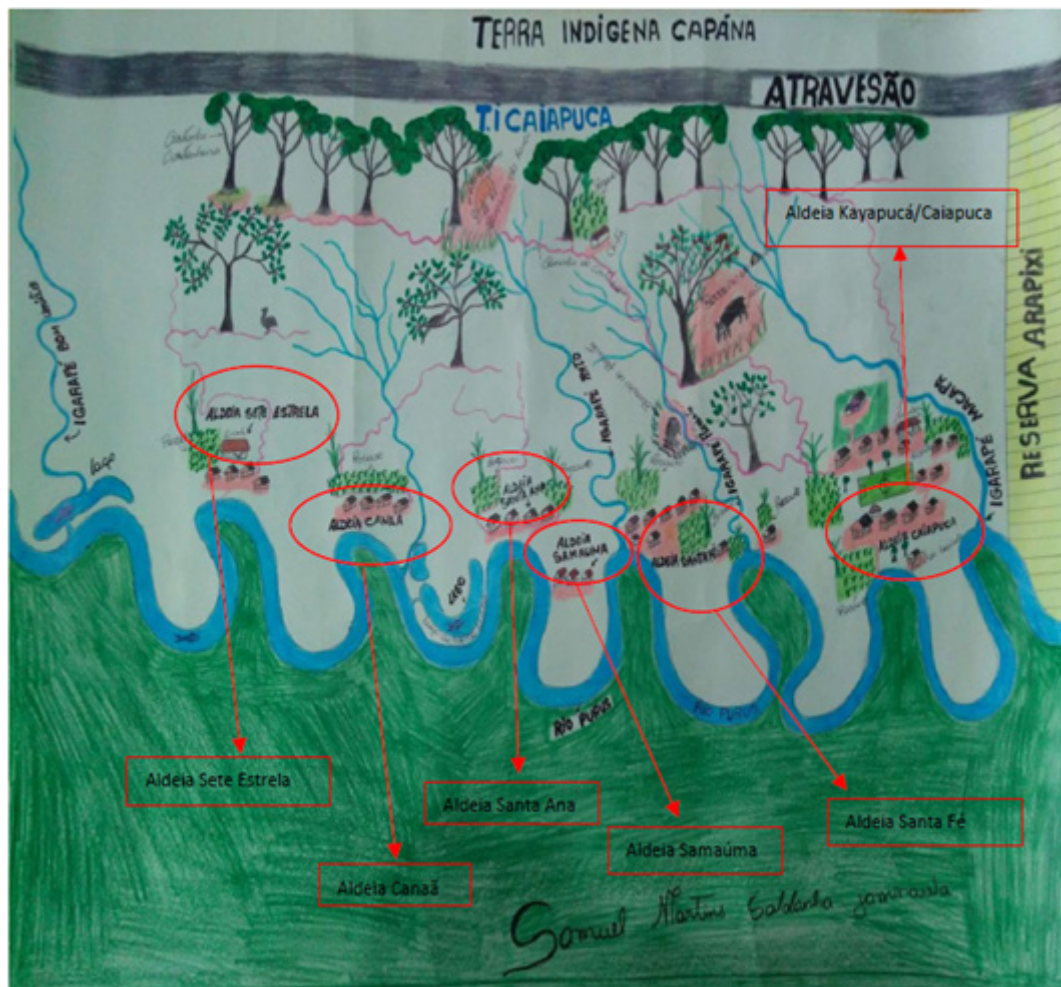
Imagem 1 –Terra Indígena Kayapucá (antes de 2015)



Fonte: Samuel Jaminawa (2015)

⁸ Padilha, Entre o Português e o Jaminawa, 2013.

Imagem 2 – Terra Indígena Kayapucá (após 2015)



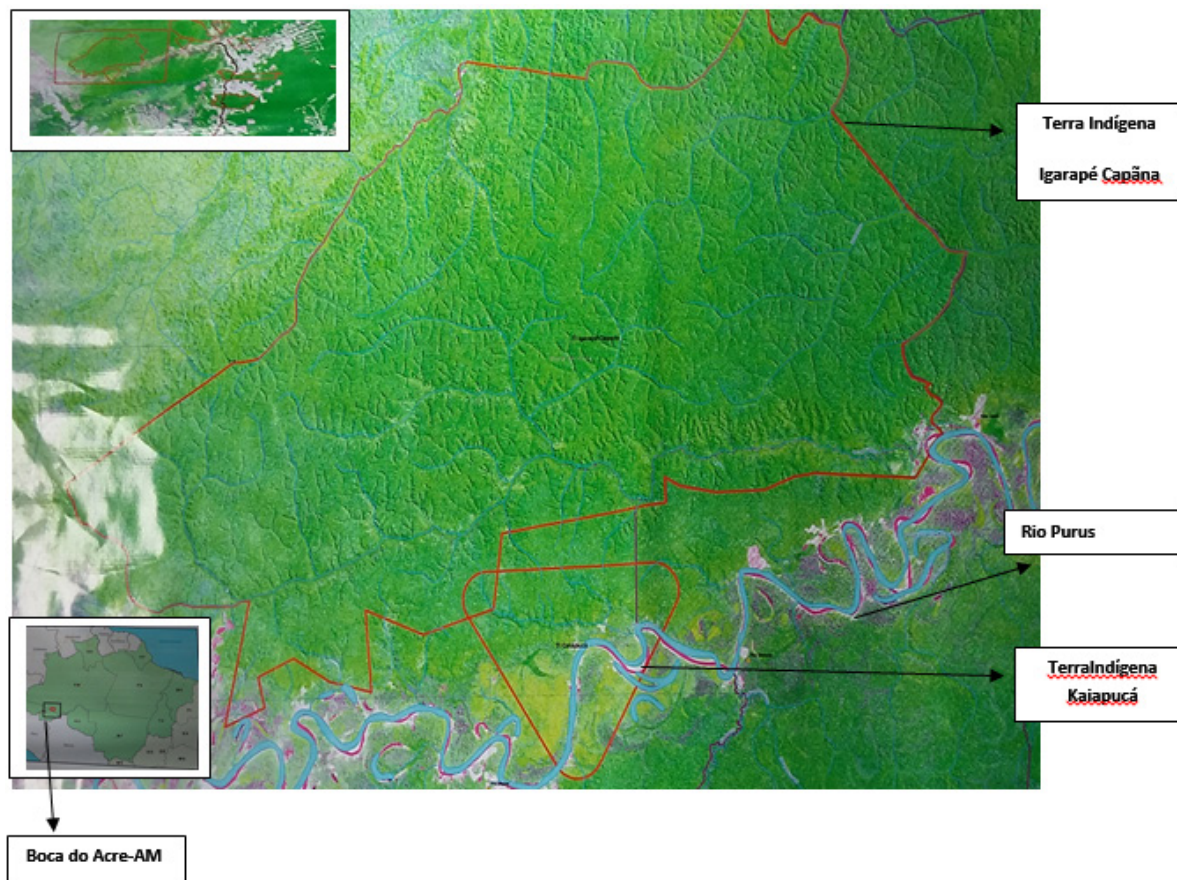
Fonte: Samuel Jaminawa (2017)

O responsável pela criação das imagens 1 e 2, Samuel Jaminawa, foi um dos indígenas que ajudou a equipe responsável pelo levantamento das TIs impactadas por obras do governo federal a estabelecer os limites da TI Kayapucá. A figura foi feita pelo próprio Samuel que demonstra a facilidade que esse indígena tem em detalhar, com bastante precisão, as características físicas e sociais de sua TI. Samuel construiu essa figura a nosso pedido, onde, na ocasião, tínhamos necessidade de ter uma visão geral da TI Kayapucá. O trabalho de identificação da TI Kayapucá e de outras TIs, como a Capãna dos indígenas Jamamadi (família linguística Arawá), ocorreu devido ao estudo realizado na região para se identificar as TIs próximas à BR-317, uma das rodovias federais no Amazonas que receberiam recursos do PAC⁹ para sua manutenção.

9 A BR-317 é uma rodovia federal que liga o município de Boca do Acre, no Amazonas, a Rio Branco, capital do Acre. A rodovia segue até Assis Brasil, município acreano localizado na tríplice fronteira Brasil-Peru-Bolívia. As obras do PAC (Plano de Aceleração do Crescimento) com as suas duas versões: PAC-1 iniciadas no governo Lula e o PAC-2 em andamento no governo Dilma se constituíram como ações de infraestrutura nesses governos em várias regiões do Brasil, apresentando, no entanto, impactos negativos frente a grupos indígenas e quilombolas que se situavam próximos a obras do PAC. Segundo Vedum (2012, p. 13), embora exista uma legislação (Portaria Interministerial nº 419, de 26 de outubro de 2011) que estabeleça a distância de “40 quilômetros da divisa quando a atividade ou empreendimento submetido ao licenciamento ambiental apresentar elementos que possam gerar dano socioambiental direto no interior da terra indígena”, muitas obras são feitas a uma distância inferior ao que apregoa a portaria: “o que estes estudos [relacionados a impactos ambientais por meio de obras de infraestrutura] e relatos mostram é que a área de interferência desse tipo de empreendimento vai bem mais além das faixas de 3,0 e de 10,0 km no seu entorno, podendo alcançar comunidades antes mesmo de elas terem tido um contato direto, face a face, com as frentes de trabalho de construção da rodovia”. O estudo de Vedum (2012), a partir dos resultados do levantamento realizado pela Coordenação Geral de Licenciamento (CGLI) da FUNAI, mostrou que, dentre as TIs impactadas por obras na BR-317, com recursos do PAC, estão a TI Kayapucá e a TI Capãna, esta última pertencente à etnia Jamamadi e

O resultado do estudo que mostrou as TIs impactadas pelas obras do PAC deram origem ao mapa abaixo que mostra, de um ponto de vista mais amplo, a TI Kayapucá e a TI Capãna:

Terras Indígenas Kayapucá e Capãna em Boca do Acre-AM



Fonte: CGLI/FUNAI

Os limites da TI Kayapucá, como é possível visualizar na figura, são: ao norte, tem-se a TI Igarapé Capãna, que, pertencente aos indígenas Jamamadi, já é uma terra demarcada pela FUNAI; ao sul, o rio Purus; a leste, o igarapé Boa União e a oeste, o igarapé Macapá. Esses limites foram estabelecidos pela FUNAI, juntamente com os indígenas de Kayapucá, com a finalidade de organizar as dimensões do território e, assim, constituir uma primeira descrição geográfica para a demarcação da terra. Legalmente, a TI Kayapucá encontra-se, atualmente, em identificação, isso quer dizer que a terra, embora seja habitada pelos Jaminawa, ainda não tem a sua situação demarcatória legalizada, o que faz com que os indígenas da região sofram com invasões de não-indígenas à procura de madeira ou para se fixarem no local com o intuito de usufruir da terra. A situação atual da terra impede que os indígenas de Kayapucá percorram todo o seu território para caçar, pescar e outras atividades, já que são constantemente ameaçados. Mesmo com terras demarcadas, os povos indígenas no Acre e em ambientes fronteiriços deste estado com territórios peruanos¹⁰ sofrem com a invasão de suas terras por madeireiros, como é o caso dos Ashaninka (família Aruak) do Rio Amônia descritos por Pimenta¹¹ que, embora tenham sua terra demarcada, ainda se ressentem de invasões de não-indígenas que praticam o contrabando de madeira na fronteira Brasil-Peru.

Vemos, desse modo, que a demarcação de terras indígenas não impede que elas sejam invadidas por não-indígenas. Em relação aos Jaminawa, o grupo morador de Kayapucá reivindica, há alguns anos, a demarcação do seu território. Para eles, a regularização da terra junto à FUNAI poderia fornecer-lhes melhores condições de vida evitando, principalmente, a invasão do território pelos não-indígenas, que se encontra, precisamente, ao norte de Kayapucá.

¹⁰ Vale notar que os Jaminawa de Kayapucá têm uma forte relação, principalmente, com a cidade de Sena Madureira no Acre.

¹¹ Pimenta, “Parentes diferentes”, 2011.

indivíduos estes que os ameaçam constantemente. Vemos em Pimenta¹² que a mera regularização da terra não impede a invasão de TIs, ainda mais se considerarmos aquelas na Amazônia brasileira que, constantemente, são invadidas com a finalidade de contrabando de madeira; assim, legalização da terra permite que o grupo indígena tenha visibilidade frente aos órgãos da sociedade envolvente.

Os Jaminawa de Kayapucá são invisíveis aos órgãos públicos e esse estado de invisibilidade é intensificado pela situação da terra. Mesmo assim, apesar da luta antiga dos Jaminawa de Kayapucá e de outras TIs indígenas dos grupos localizados no Acre que, ainda, se encontram em identificação, a pesquisa de Sáez¹³ mostra que os Jaminawa não se adequam a territórios fixados ou limitados. Como um grupo fundamentalmente caçador e pescador, limites estabelecidos por outrem ainda não são compreendidos pelos indígenas Jaminawa, o que faz com que o grupo configure e reconfigure constantemente os seus espaços territoriais; assim sendo, o espaço urbano é tido como uma extensão de seus territórios tradicionais. Sáez, neste sentido, considera que as cidades acreanas, por exemplo, facilitam a interpretação Jaminawa da cidade como uma aldeia.

Assim, até que ponto, no que se refere à realidade linguística dos Jaminawa de Kayapucá, o constante contato com o português nas cidades acreanas provocou a perda da língua nativa entre os Jaminawa? Será que todos os Jaminawa, moradores da cidade ou que têm uma relação constante com espaços urbanos, deixaram de falar Jaminawa e tornaram-se monolíngues em português? A ciência linguística nos mostra que, dependendo da situação, um indígena não vai perder todas as características de sua língua nativa na cidade e, além disso, o português falado por ele pode apresentar elementos de sua língua materna, dando, portanto, oportunidade para o desenvolvimento de um português indígena¹⁴. Atualmente, pelo menos entre os falantes de línguas indígenas no Brasil, pouco se sabe sobre a real situação linguística dos grupos que migram para as cidades ou que têm uma relação constante com o espaço urbano (o que é muito comum). A falta de conhecimento sobre a realidade de grupos indígenas e a sua relação com a cidade inviabiliza, evidentemente, a promoção de políticas públicas no tocante à educação, sobretudo, bilíngue entre os indígenas brasileiros.

Com a finalidade de conhecer a realidade linguística dos Jaminawa da aldeia Kayapucá, fizemos uma análise, com diversas lacunas a serem pensadas e discutidas em trabalhos posteriores, da situação de bilinguismo Jaminawa-português existente na aldeia. A análise é de cunho qualitativa, embora o uso de alguns dados quantitativos seja feito para fundamentar, mais precisamente, a análise. Para a obtenção dos dados quantitativos, usamos o questionário de Habilidades, Usos e Atitudes Linguísticas e complementado pelas anotações feitas durante o preenchimento do questionário junto ao indígena, pelas anotações realizadas no diário de campo e pelas observações diretas das situações sociais que envolviam o grupo analisado.

Abaixo, segue-se um quadro que mostra a atual situação populacional dos Jaminawa de Kayapucá, embora este número sofra alterações constantemente:

População da aldeia Kayapucá		
	Percentual	Parcela
Masculino	60,6%	20
Feminino	39,4%	13
Total	100%	33

No quadro “População da aldeia Kayapucá”, vemos que a população desta TI apresenta um total de 33 pessoas entre crianças, jovens e adultos (considerando os mais velhos). Desse total, encon-

12 Pimenta, “Parentes diferentes”, 2011.

13 Sáez, O território, visto por outros olhos, 2015.

14 Maher, Ser professor sendo índio, 1996.

tram-se 20 (60, 6%) homens e 13 (39, 4%) mulheres. É importante destacar que o quadro reflete uma configuração populacional no momento em que esta parte da pesquisa foi realizada, pois, o trânsito aldeia-cidade/cidade-aldeia é intenso, ocasionando, desta forma, em mudanças constantes no fluxo populacional de Kayapucá. Por isso, frisamos que o quadro acima é uma ideia da população Jaminawa na aldeia Kayapucá, o que pode não refletir a realidade desta aldeia em outros períodos do tempo.

A RELAÇÃO ENTRE O JAMINAWA E O PORTUGUÊS

Nas seções seguintes, analisamos algumas características do bilinguismo Jaminawa-português presentes na Terra Indígena Kayapucá. Para a análise, desenvolvemos um questionário, intitulado **Questionário de Habilidades, Usos e Atitudes Linguísticas**, no qual obtivemos informações linguísticas diversas dos indígenas de Kayapucá; juntamente a este questionário, fizemos observamos dos ambientes de uso das línguas Jaminawa e português em Kayapucá com abordagem etnográfica.

AS HABILIDADES LINGUÍSTICAS

Consideramos as habilidades linguísticas de entender, falar, ler e escrever na língua Jaminawa e na língua portuguesa por parte dos indígenas Jaminawa de Kayapucá entrevistados. Na primeira parte do questionário, referente à facilidade tinham em entender e falar as línguas Jaminawa e português, os indígenas tiveram de optar por uma alternativa dentre as três apresentadas: **sim, um pouco ou não**.

ENTENDER E FALAR AS LÍNGUAS JAMINAWA E PORTUGUÊS

Em relação a falar e a entender a língua Jaminawa, todos os indígenas entrevistados falam e a entendem a língua Jaminawa, exceto um indígena que afirmou entender pouco a língua. Nossas observações diretas confirmam que a quase totalidade dos que entrevistamos falam a língua nativa na aldeia, apesar de alguns entrevistados declararem que adquiriram o português como primeira língua.

Contudo, no que se refere a ler em Jaminawa, a maioria dos entrevistados diz ler “um pouco”. Estes são os indígenas de Kayapucá que foram alfabetizados ou semi-alfabetizados na aldeia no final da adolescência ou já em fase adulta. Uma outra parte dos entrevistados é a referente à faixa etária dos indígenas que não são alfabetizados na sua língua nativa, idades nas faixas etárias 3 e 4¹⁵, sendo que apenas dois deles afirmaram saber ler um bilhete, um livro etc. na sua língua nativa. Esses dois indígenas pertencem, exatamente, à faixa etária daqueles de Kayapucá que tiveram oportunidade, ainda muito jovens, de serem alfabetizados em Jaminawa e português na aldeia.

Em relação a entender e falar português, a grande maioria afirmou entender e falar “um pouco” a língua. Estes indígenas chegaram na aldeia após terem morado na cidade, devido às várias migrações que o grupo fez até chegar em Kayapucá. Porém, após a chegada na aldeia, as situações que exigiam o uso do português ficaram limitadas. A outra parte dos indígenas, correspondente à faixa etária 2, afirmou entender português e se configura como a geração que mais tem contato com a cidade por terem morado um certo tempo em Sena Madureira e, assim, frequentado diversos ambientes sociais onde o uso do português era constante como a escola. Atualmente, todos moram em Kayapucá e vão, eventualmente, à cidade; sobre ler e escrever em português, a maioria afirmou ter “um pouco” de conhecimento na língua, correspondendo à faixa etária dos entrevistados que foram alfabetizados na aldeia, em Jaminawa, e português, na cidade. As outras partes dos entrevistados correspondem àquelas cujos indivíduos não são alfabetizados em nenhuma das duas línguas ou que foram alfabetizados em português na aldeia ou na cidade ainda muitos jovens.

15 Os nossos colaboradores de pesquisa de Kayapucá desconhecem as suas datas de nascimento. Por isso, para registrar a faixa etária, seguimos a notação proposta por Garcia (2007). A notação da faixa etária é a seguinte: **Faixa etária 1:** indígena com idade entre 7 a 16 anos; **Faixa etária 2:** indígena com idade entre 17 a 30 anos; **Faixa etária 3:** indígena com idade entre 31 a 54 anos; **Faixa etária 4:** indígena com idade com 55 anos ou acima.

USO LINGUÍSTICO NO CONTEXTO FAMILIAR¹⁶

Em relação ao uso linguístico no contexto familiar, foi perguntado aos indígenas se primeiro tiveram contato com a língua Jaminawa ou com a língua portuguesa. Na ocasião, o indígena teria que dizer se teve contato “só com Jaminawa”, “mais com Jaminawa”, “só em português”, “mais em português” ou com “ambas”. Entre os indígenas mais velhos, todos responderam que a língua com que tiveram mais contato foi somente o Jaminawa ou mais o Jaminawa. A outra parte dos entrevistados, composta por alguns indivíduos jovens, respondeu a alternativa “ambas”. A diferença entre aqueles indígenas que responderam só ouvir Jaminawa ou mais Jaminawa e aqueles que afirmaram ter tido contato com ambas as línguas vai depender do tempo ou dos momentos que eles moraram na cidade até chegar em Kayapucá. De qualquer forma, a resultado da autodeclaração nesse quesito do questionário, revelou um ambiente bilíngue em Kayapucá fundamentalmente interessante.

No tocante à língua falada com os adultos, jovens e mais idosos da família, praticamente todos afirmaram falar a língua Jaminawa. A diferença em relação a esse total se dá quando o interlocutor da família é uma criança, já que uma parcela dos entrevistados, mas não a maioria, afirmou se comunicar com algumas crianças nas duas línguas. Os entrevistados informaram que falam em português com crianças que não falam Jaminawa; entretanto, apesar das respostas desses indígenas, o uso do português com crianças que não falam Jaminawa não se confirmou por meio da observação do cotidiano da aldeia. Na ocasião, foi detectado que todas as mães e pais falam com seus filhos na língua Jaminawa, embora as crianças entendessem quando nós conversávamos em português com elas¹⁷. A opção pelo uso do português só se dá com pessoas que não pertencem à família, de acordo com todos os entrevistados, ou seja, quando falam com não-indígenas (pesquisadores, agentes de saúde, funcionários da FUNAI, moradores da cidade etc.) ou com indígenas que não são da mesma etnia em alguma situação social fora da aldeia.

USO LINGUÍSTICO NA ESCOLA E EM OUTROS AMBIENTES

A educação escolar na aldeia Jaminawa é bastante problemática. A escola não é adequada às necessidades do grupo, além de carente de material didático. Apesar do envio de alguns materiais didáticos pela Secretaria de Educação do Estado do Acre (SEE-AC), esses acabam se deteriorando com o tempo, por não ficarem em lugar adequado. Além disso, não há professores indígenas com formação para o magistério. Os professores que atuam na aldeia são os que aprenderam a ler e a escrever na cidade ou em outra aldeia Jaminawa, passando o que sabem aos moradores da comunidade. O indígena Samuel Jaminawa, que participou da elaboração da cartilha para alfabetização na língua Jaminawa, exerceu a docência por um tempo na aldeia, mas, com a finalidade de terminar os Ensinos Fundamental e Médio, mudou-se para Sena Madureira, indo, constantemente, a Kayapucá.

Segundo os indígenas, o uso da língua pelo professor em sala aula ocorre a depender da disciplina que está sendo lecionada. Se a língua ensinada for Jaminawa (modalidade escrita), o professor só fala em Jaminawa. Por sua vez, se a língua ensinada for a portuguesa, o docente fala nessa língua, traduzindo para o Jaminawa algo que os alunos não entenderem. Devido a essa característica comum em ambientes bilíngues, os indígenas entrevistados marcaram mais a opção “ambas” no tocante ao uso de Jaminawa e

16 No questionário elaborado por Garcia (2007), a autora apresentou algumas diferenças de uso linguístico na comunidade de Ipegue, relativamente aos indígenas Terena. Os falantes faziam uso do Terena ou do português, a depender do domínio social, como domínio familiar, vizinhança, trabalho, religião e escola. Em razão da natureza diferenciada da comunidade de Kayapucá em relação à de Ipegue, usamos, somente, os domínios sociais familiar e escolar no questionário. Os domínios sociais vizinhança, trabalho e religião não são relevantes para a análise dos usos linguísticos em Kayapucá.

17 Dois filhos da líder Marina Jaminawa são casados com mulheres que não são Jaminawa. Um deles é casado com uma não-indígena e o outro com uma indígena que se autoidentifica como pertencente à etnia Apurinã (Aruak), porém monolíngue em português. Segundo as mulheres, elas falam em português com seus filhos e os pais em Jaminawa. Na tabulação geral dos moradores de Kayapucá, descritos no quadro **População da Aldeia Kayapucá**, as duas mulheres foram incluídas como moradoras da aldeia, mas, por não serem Jaminawa e, por conseguinte, não falarem a língua nativa da aldeia, não realizamos o questionário com elas.

português em sala de aula. Em relação ao uso da língua usada pelos alunos em sala de aula, a maioria dos entrevistados respondeu que a língua Jaminawa é, majoritariamente, usada pelos alunos.

Quanto à atitude linguística, os entrevistados, em sua maioria, responderam que, na escola, preferem que seus filhos sejam ensinados nas línguas Jaminawa e português; entretanto, para a própria escolarização, a maioria dos indígenas afirmou que preferiria ser ensinado, somente, em Jaminawa. Provavelmente, essa diferença entre o que queria que fosse ensinado aos filhos e a si próprio ocorre devido à importância que alguns veem em aprender a modalidade escrita de sua língua materna e, no momento, não consideram útil aprender o português escrito.

De acordo com os entrevistados, a língua Jaminawa é falada majoritariamente na aldeia. Na cidade, fala-se a língua materna com parentes e em outros ambientes que tenham somente indígenas Jaminawa. Na aldeia, observamos que os indígenas de Kayapucá falam em português com pesquisadores, com o missionário e, segundo o que foi relatado, falam em português também com outros não-indígenas que vão à aldeia como agentes de saúde e funcionários da FUNAI. Na cidade, exceto quando estão entre indígenas Jaminawa, a língua falada é o português. Entre os indígenas Jaminawa, vimos que eles conversam, prioritariamente, em Jaminawa, embora algumas interferências do português sejam nítidas. Em trabalhos posteriores, pretendemos estudar, mais detalhadamente, os níveis de interferência do português na língua Jaminawa.

Ao perguntarmos aos entrevistados com quem mais falam a língua Jaminawa, a grande maioria respondeu que com parentes e membros da família. Alguns relataram que na cidade, às vezes, alguns Jaminawa os criticam por eles falarem na língua materna. Segundo eles, alguns Jaminawa que vivem na cidade há muito tempo sentem vergonha de falar a língua indígena; assim, criticam aqueles que o fazem. Para os entrevistados de Kayapucá, não falar a sua língua materna na cidade os fazem “mais brancos”, o que eles rejeitam veementemente¹⁸. Porém, para não serem ridicularizados, optam em falar em português com aqueles Jaminawa que não querem falar a língua nativa na cidade. Além disso, alguns entrevistados apontaram que não falam em Jaminawa com alguns indígenas da cidade por eles não saberem mais a língua nativa¹⁹.

ALGUMAS REFLEXÕES

De maneira geral, pudemos constatar que, na aldeia Jaminawa, a língua nativa dos indígenas é plenamente falada e, em alguns ambientes sociais, como na escola, fala-se a língua Jaminawa e a língua portuguesa em momentos específicos de uso das línguas. Mesmo sendo vivamente falada na aldeia, a língua nativa apresenta algumas interferências do português que, em trabalhos posteriores, precisam ser verificadas para se entender quais são as características dessas interferências. O Jaminawa sofre interferência da língua portuguesa, pelo fato de os moradores de Kayapucá, após sair da TI Mamoadate, terem morado, por um longo tempo, nas cidades de Rio Branco e Sena Madureira, até se fixarem na TI Kayapucá. Além disso, segundo alguns indígenas, eles, desde criança, ainda na TI Mamoadate, tinham contato com os comerciantes da cidade de Assis Brasil, município acreano que está próxima a essa TI, e isso facilitou o contato, desde cedo, com a língua do “branco”. Dentro da aldeia, fala-se em português quando o indígena conversa com pesquisadores, agentes de saúde, missionário, funcionários da FUNAI etc. Na cidade (Sena

18 Isso não quer dizer que os indígenas de Kayapucá reneguem todos os elementos advindos da sociedade não-indígena. Por isso, entendemos que o uso da língua, frente a uma grande quantidade de elementos dos “brancos” usados, é visto como um elemento de diferenciação frente à “cultura” da cidade.

19 Nas três manifestações realizadas por indígenas Jaminawa e de outras etnias do Acre (duas na sede da FUNAI em Rio Branco e uma, no mês de março de 2016, em Sena Madureira) para denunciar a má atuação daquele órgão junto aos povos indígenas e para exigir a demarcação de várias TIs, detectamos o uso da língua nativa, durante os discursos proferidos por lideranças Jaminawa, como o da indígena de Kayapucá Marina Jaminawa. A língua era traduzida por outros indígenas. Segundo Marina, ela se sente mais à vontade em falar na sua língua materna, já que “não entende português direito”. Entendemos, assim, que a língua Jaminawa se consolida como uma marca identitária indígena frente à sociedade envolvente, fortalecendo uma atitude “Jaminawa” frente à luta por direitos.

Madureira ou Rio Branco), o uso do Jaminawa ocorre entre membros da mesma família ou com outros indígenas que usam, plenamente, a língua na cidade. Entretanto, a língua nativa evitada nas zonas urbanas quando ocorrem situações sociais em que os indígenas acham que vão sofrer alguma retaliação por parte da sociedade envolvente.

REFERÊNCIAS

- GARCIA, M. S. Uma análise tipológica-sociolinguística na comunidade indígena Terena de Ipegue: extinção e resistência. Tese de doutorado (Letras e Linguística). 250p. Goiânia: UFG, 2007.
- MAHER, T. J. M. Ser professor sendo índio: questões de língua(gem) e identidade. 262 p. Campinas (SP): Unicamp, 1996 [Tese de Doutorado em Linguística Aplicada].
- PADILHA, R. N. Entre o Português e o Jaminawa: bilinguismo e o ensino da língua oficial. Dissertação (Ciências da Linguagem). Porto Velho: UNIR, 2013.
- PIMENTA, J. “Parentes diferentes”: etnicidade e nacionalidade entre os Ashaninka na fronteira Brasil-Peru. In: Anuário Antropol., v. 1, 2011, pp. 91-119.
- RODRIGUES, A. D. Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Loyola, 1994.
- SÁEZ, O. S. O território, visto por outros olhos. In: Rev. Antropol., v. 58, n. 1, 2015, pp. 1-28.
- SOUZA, S. L. Povo e língua Jaminawa (variedade de Kayapucá): da realidade social às formas linguísticas e às categorias aspecto-temporal, modo e negação. Rio de Janeiro: UFRJ, 2017 [Tese de doutorado em Linguística].
- VERDUN, R. As obras de infraestrutura do PAC e os povos indígenas na Amazônia brasileira. Observatório de Investimentos da Amazônia/INESC, set. 2012.

SHELTON LIMA DE SOUZA

Doutor em Linguística pela Universidade Federal do Rio de Janeiro
Professor do Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e Identidade
Universidade Federal do Acre

LUTO E LUTA – RESISTÊNCIAS NA AMAZÔNIA ORIENTAL

Neste verbete apresentamos a relação entre “luto” e “luta” no contexto da luta pela terra no sul e sudeste do Pará, um recorte de pesquisa em andamento que toma por objeto a memória de pessoas que perderam familiares por assassinato em meio à luta pela terra. A partir de uma perspectiva interdisciplinar, nosso objetivo é analisar os sentidos do luto e da luta que se revelam através das memórias dos familiares de pessoas assinadas no campo, atentando para o entrecruzamento tensionado nos territórios da memória, do esquecimento e da ação política nessa parte da Amazônia Oriental.

LUTO/LUTA: CONTRADIÇÕES E APROXIMAÇÕES CONCEITUAIS

Os significados das palavras luto e luta, em princípio, parecem sugerir sentidos que definem movimentos distintos e antagônicos. Enquanto no luto haveria uma acomodação de forças para o íntimo do sujeito, a luta pressupõe disposição de energia para fora dele. Luto deriva do latim “*luctu*” e corresponde a expressão dos sentimentos de dor pela morte de alguém.¹ Na simbologia, enlutar se refere a uma diversidade de práticas que vão desde a vestimenta que caracteriza o estado de luto, assumindo cores variadas de acordo com as referências culturais, a outras formas de expressão, como o corte de cabelo, a prática do silêncio, dentre outros, como prenúncio do “...desejo de identificação com o morto, aproximação ao mundo dos mortos...”,² onde o trabalho do luto revelaria, do ponto de vista psicanalítico, um morrer do ser junto a morte da pessoa amada.

Nesse sentido, o luto corresponde a um estado existencial que confronta as dores emocionais confinantes a perda do ente querido, a continuidade da própria existência conformando uma condição de contemplação da vida e do mundo em face do esvaziamento de sentido proporcionado pelo rompimento afetivo. Seja qual for a ênfase semântica do termo, o luto refere processos de rompimento e de continuidade que remetem à noção de elaboração.³ Do ponto de vista social, o luto corresponde a expressão desse sofrer para a coletividade. Oportuno ressaltar que “luto” perfaz o primeiro tempo verbal do verbo “lutar”, designando ação no presente indicativo.

Já a palavra “luta”, originária do latim “*lucta*”, apresenta definição relacionada ao “esforço” entre corpos que empreendem forças contrárias. A semântica de “luta” abrange também seu lugar para

1 Aurélio Buarque de Holanda, Novo dicionário de língua portuguesa, 2009.

2 Lurker, Dicionário de simbologia, 2003, p. 402.

3 Freud, Luto e melancolia, 1917 [1915], p. 245-263; Gagnebin, Lembrar, escrever, esquecer, 2009. Conceito psicanalítico que significa “um trabalho do inconsciente que é próprio do tratamento psicanalítico”, em Roudinesco e Plon, Dicionário de psicanálise, 1998, p. 174. Esse conceito diz respeito ao trabalho profundo com os afetos para transpor uma posição de intenso sofrimento, tal como na posição depressiva, e que impeça o sujeito de avançar em relação às resistências psíquicas que o impedem de integrar conteúdos afetivos até então dispersos no inconsciente.

definir antagonismo de forças sociais em disputa, como “pugna”, com o sentido de um esforço esportivo⁴. O dicionário de símbolos define “luta” como pertencente às práticas potencializadoras de energia em cerimônias e consagrações ligadas aos ciclos de colheita ou como forma de evocação da ordem sobre o caos. Segundo essa concepção da simbologia, a luta carrega de poder aquele que se torna o vencedor⁵.

No caso de luto, a partir do campo teórico da psicologia, este é caracterizado pelo estado psíquico ou disposição dolorosa da pessoa ao sofrer a perda de alguém de relevância afetiva, estado este que, aos olhos de quem sofre a perda, pode tornar a própria vida e conseqüentemente o mundo desprovidos de interesses. Tais discussões esclarecem o luto como um processo de durabilidade variada e elaborações distintas de acordo com o contexto de vida da pessoa enlutada⁶. Seja qual for a expressão cultural, afetiva e social em que o sujeito esteja envolvido e quais sejam as mudanças comportamentais que ele apresente na vivência do luto, sabe-se que esse processo não pode ser compreendido como doença pela simples condição de o sujeito estar em trabalho de luto, operando uma reorganização da relação do sujeito com objetos internalizados ao longo da história de vida. A via patológica do processo advém em resposta à “maneira pela qual foi abordada e resolvida uma etapa normal do desenvolvimento”, ou seja, pelo saldo do desenvolvimento psíquico anterior à perda⁷, em que a completude do trabalho de luto vem com um “lutar” na retirada de investimento libidinal com o objeto.

Dessa maneira o luto empreende importantes marcações na sociabilidade dos sujeitos e, de igual relevância para os estudos do luto são as abordagens de pesquisa da área interdisciplinar, de onde surgem estudos sobre o modo como as sociedades produzem seus lutos. O luto encontra assim ritos variados em distintos meios sociais, sendo prevalente, no Brasil, os parâmetros da cultura ocidental, segundo os quais a perda, o sofrimento e as expressões de dor do luto são caracterizadas por mecanismos de retraimento das vivências ao mundo privado do sujeito. A supressão das emoções nos círculos sociais urbanos no fenômeno do luto foi estudada por Koury, através de ampla pesquisa orientada pelo aporte teórico-metodológico da antropologia das emoções no Brasil.⁸

Para Khel, o luto remete a dimensões somáticas, psíquicas, sociais, culturais, ocupacionais, políticas, econômicas, etc., em que a tristeza é uma expressão da vida emocional que “rouba ao sujeito o tempo necessário para superar o abalo e construir novas referências...”⁹. O sentido de “perda de si” vivenciado pelo sujeito no luto foi estudado por Koury, no âmbito da antropologia das emoções no Brasil, sobre ao que afirmou:

O sentido de “perda de si”, elaborado a partir de um conjunto de 38,42% das respostas à questão, parece possuir o significado amplo de perda de referenciais que permitiam aos sujeitos se localizarem em uma situação social determinada, tornando-os retraídos e inseguros até dos seus próprios papéis no mundo. Aparecem, nessa categoria de apreensão da noção de perda: a ruptura com o passado e o viver o futuro como uma presentificação alucinada, a falta de amarras, e até o menosprezo expresso pela reminiscência de formas culturais consideradas arcaicas e não condizentes com um padrão – indefinido, é bom frisar – de urbanidade¹⁰.

Assim, conforme citação, é possível observar que o estudo antropológico do luto amplia as análises do fenômeno para além de um processo unilateral e interno do sujeito. Subsidiaria condições para uma leitura histórica e social das mudanças na relação da sociedade com a morte e com o morrer. Faz parte desse processo de mudança o engenho do modo de produção capitalista, que, ao se consolidar na

4 Aurélio Buarque de Holanda, 2009.

5 Chevalier e Gheerbrant, Dicionário de símbolos, 2008.

6 Soares e Mautoni, Conversando sobre o luto, 2013.

7 Doron e Parot, Dicionário de psicologia, 1998, p. 758.

8 Koury, A antropologia das emoções no Brasil, 2005.

9 Khel, O tempo e o cão, 2009, p. 31.

10 Koury, O luto no Brasil no final do século XX, 2014, pp. 602-603.

sociedade europeia, impulsionou cada vez mais a dissolução das vivências sociais e comunitárias de conflitos, centralizando-as no interior dos indivíduos, como no caso do luto. Koury estudou, especialmente, como a variável coesão social afeta os níveis de sofrimento de uma sociedade, como por exemplo o crescente aumento da incidência de ansiedade e insegurança da população brasileira no século XX.

Na atualidade, o luto é vivido de forma silenciosa e individualizada, com rituais cada vez mais rápidos e restritos, o que inclina o sujeito ou o meio social a patologizar a dor.¹¹ É comum a procura por serviços psicológicos e psiquiátricos na atualidade, devido ao sofrimento provocado pela perda de alguém querido. Koury também alerta quanto a esse aprisionar da dor no indivíduo, fazendo operar o modo “ser discreto” de quem sofre. Agir com reserva no luto é um comportamento almejado socialmente, como também vem atender a outras precauções. Dessa forma a antropologia das emoções colabora para a análise de que a política de medicalização do luto pressupõe a higienização das cidades, com práticas sanitárias para prevenir doenças infectocontagiosas que se desenvolvem no contato do cadáver com o ambiente. Essa mesma política opera a reclusão da dor, através da lógica de assepsia das emoções: uma precaução quanto a contaminar-se com o sofrimento do outro. No lugar das práticas coletivas de apoio ao enlutado, como no caso dos ritos de passagem, velórios, reuniões de amigos e familiares, práticas cada vez mais encurtadas na atualidade, surgem as diretrizes da medicina, a prevalência da dimensão do cuidado com as contaminações oferecidas por um corpo em decomposição em detrimento da dimensão do cuidado emocional com os familiares da pessoa falecida. Em casos de falecimento em virtude de doença, o papel do profissional médico para pronunciar a notícia da morte torna-se preponderante.

Com o afastamento dessa vivência do seio social, o sujeito é remetido a viver momentos de perda, comoção, etc., alienado em sua dor, tomando exclusivamente para si a perda, sem os laços sociais que antes fortaleceriam as condições de seu retorno as tarefas do cotidiano e a continuidade da existência. Assim, em alguns casos, a experiência da perda remete a graus mais severos de sofrimento e consequentes comprometimentos da vida pessoal, como atividades laborativas, qualidade de vida, bem-estar social, etc.¹²

Compreender o luto requer refletir sobre a posição da sociedade diante da morte e do morrer. A morte do outro recai como um encontro com a própria morte, no sentido de que o juízo da própria morte só pode ser acessado através da experiência da morte do outro. Por esse ângulo, o luto confere aos vivos o aporte para suportar a transitoriedade da vida e a incerteza do porvir: o luto sobrepuja a dor de viver.¹³

Trazendo a questão do luto ao contexto da violência no campo, camponeses e camponesas, ao terem familiares assassinados em decorrência da militância em prol de direitos, ao mesmo tempo em que lidam com a experiência da morte da pessoa com a qual estabeleciam um investimento afetivo, lidam também com a continuidade da vida dos demais familiares. Assim, famílias lideradas pelas mães se veem diante de uma nova realidade para prover a sustentabilidade material da família, para lidar com a dor e sofrimento provocado pela violência e pela falta e para redimir a memória de seus mortos na busca de efetivação da justiça.¹⁴

Pois bem. Se lutar implica em força aplicada a atividade, podemos suspeitar que enlutar corresponde a um trabalho igualmente intenso. O repouso do corpo no luto, caracterizado pela recusa temporal ao cotidiano, revela uma intensa ambivalência afetiva e social – do sujeito com ele mesmo e do sujeito em relação ao meio social e a continuidade da vida. Nesse sentido o termo luto parece conferir alguma relação com luta, dado o caráter antitético inerente aos dois processos. A literatura sobre o trágico

11 Freire, Isolamento e sociabilidade no trabalho de luto, 2006; Koury, Sofrimento íntimo, 2002.

12 Koury, Sofrimento íntimo, 2002.

13 Ariès, O homem perante a morte, 2000; Freud, Considerações atuais sobre a guerra e a morte, 2010 [1915]; Morin, O homem e a morte, 1976.

14 Alves, & Bezerra, Luta pela terra, 2017; Cavalcanti, Viúvas da terra, morte e impunidade nos rincões do Brasil, 2004.

co revela alguma relação com a aproximação entre os significados de luto e luta, como apresentamos no início da primeira parte do texto. Particularmente nesse sentido, é válido ressaltar o impacto da história de Antígona e a sua interpretação da tragédia de Sófocles pelo olhar da psicanalista Elizabeth Bittencourt que, sobre Antígona, afirma: “a vida para ela só pode ser abordada a partir desse ponto em que perde a vida, ainda viva. O que importa é o que está para além dela: é a segunda morte”.¹⁵ A tragédia pode, assim, pelo universo imaginativo, adentrar as incompreensões conscientes do inconsciente e jogar luz sobre a sombria relação humana com sua barbárie. A história de Antígona¹⁶ de Sófocles é uma narrativa de luto e de luta. Antígona viveu o luto pela morte dos irmãos Polínices e Etéocles que se assassinaram mutuamente. E Antígona, em luto, após a morte dos irmãos lutou contra o Estado, contra a lei dos homens, para assegurar a memória de Polínices, que havia sido excluído pelo Rei Creonte, dos direitos de ritual fúnebre. Em outra perspectiva a história de Antígona se refere pouco ao luto e mais à luta, na medida em que Antígona reivindica as leis não escritas, aquelas que não são defendidas pelo Estado representado por Creonte. A lei do Estado negou direitos a Antígona e sua estirpe. Por esse lado, Antígona assumiu o papel de se contrapor pela via da ética, e não da moral, às leis do Estado.¹⁷ Ela transgrediu a lei que não a representa e luta pela mudança. Antígona é legatária do incesto de Édipo, herdeira da transgressão que precisava ser encerrada pela lei dominante representada pela figura de Creonte. Poderíamos inferir que, ao requerer o direito dos excluídos, Antígona alcançou o esclarecimento que a libertou das amarras da exclusão, mesmo que o preço disso tenha sido pago com sua morte, exaltando o valor do luta em face da morte.¹⁸

O luto de Antígona, produzindo luta em meio a riscos que culminaram com sua sentença de morte, oferece uma linha de pensamento que possibilita refletir como se dá a experiência do luto de algumas famílias camponesas que passaram a vivenciar momentos de tragédia continuada após a morte de seus familiares. Aparentemente algumas delas se reerguem em meio a dor, não se distanciando das circunstâncias que envolveram as mortes, externalizando modos de ser que parecem se confrontar com o enlutamento. Tal realidade evidencia posições diferentes e aquiescentes de uma política de afetos a partir do trabalho de luto, delineando um campo político que, em nossa análise, é tributário de conhecimento sobre como as emoções são parte desse campo político. No caso em questão, as emoções são o território fértil de afetos que incitam a vida.

Assim, famílias camponesas afetadas pela violência no campo, ainda em meio ao luto e lideradas pelas mães, agora “chefes” de famílias, continuaram envolvidas direta ou indiretamente com a luta pela terra, ora por conta das próprias necessidades materiais da sobrevivência familiar, ora em decorrência do envolvimento político com as organizações e processos dos quais seus familiares assassinados eram lideranças, ora devido à busca por justiça em relação aos assassinatos. Ao mesmo tempo em que lidam com o sofrimento de si mesmos e com a urgência de prover a família, em grande número de casos, as mulheres e seus filhos precisam ainda enfrentar-se com a situação de impunidade e com os riscos que surgem caso busquem a apuração dos crimes.¹⁹

Alguns casos são expressivos dessas situações em que as famílias camponesas, além de terem que lidar com a morte dos familiares, em meio ao luto, necessitam prover a subsistência da família e lutar pela terra. Assim ocorreu com Marina Silva, viúva de Zé Pretinho, liderança camponesa assassinado jun-

15 Bittencourt, Rumores internos, entre o mal estar, a psicanálise e o direito 2017, p. 74.

16 Antígona é uma personagem da mitologia grega, protagonizada pelo escritor e dramaturgo Sófocles. Na literatura de tragédia, a história de Antígona é conhecida por sua origem incestuosa, sendo ela filha de Édipo e Jocasta, irmã de Etéocles, Polínices e Ismênia. Antígona, atravessada pelo luto dos irmãos Etéocles e Polínices, enfrentou a tirania e poder de Creonte, que determinou a suspensão dos direitos de rituais fúnebres de Polínices. Ao requerer o direito de rituais fúnebres a seu irmão Polínices, Antígona luta contra o poder do Estado e isso a leva a morte, como pena por sua transgressão.

17 Bittencourt, Vaidade no feminino, 2012, e Rumores internos, entre o mal estar, a psicanálise e o direito, 2017.

18 Vieira, Tragédia e aprendizado, 2016.

19 Cavalcanti, Viúvas da terra, morte e impunidade nos rincões do Brasil, 2004.

tamente com um sobrinho, em 1985, na “Chacina da Fazenda Ubá”. Marina da Silva, grávida, presenciou o crime juntamente com seus filhos pequenos, perdeu o bebê em idade gestacional de 8 meses e seguiu morando no mesmo município, onde passou a dedicar-se às atividades de quebradeira de coco-babaçu para sustentar os filhos²⁰.

Do mesmo modo ocorreu com a família de Geraldina Canuto, senhora idosa, viúva do sindicalista João Canuto, assinado em 1985, e mãe dos irmãos José e Paulo Canuto, assassinados em 1990 em decorrência de a família ter dado continuidade a luta na organização sindical dos trabalhadores rurais empreendida por João Canuto na cidade de Rio Mariano sul do Pará e, por mobilizarem-se para reivindicar a punição dos responsáveis pelos assassinatos.

Elaborar o luto e voltar à luta seria também o desafio dos sobreviventes Maria Joel e seus filhos que, a partir da morte de José Dutra da Costa, o Dezinho, sindicalista assassinado no ano 2000, se envolveriam completamente com a organização sindical e com ações de ocupação de terras improdutivas em Rondon do Pará. Mesmo sendo ameaçada de morte e sendo escoltada diuturnamente por segurança policial, Maria Joel, viúva de Dezinho, ao dar continuidade à luta do marido seria candidata a prefeita da cidade em que o marido fora assassinado e se tornaria presidente da Federação Estadual dos Trabalhadores na Agricultura na Regional Sudeste do Pará.²¹

As reflexões destacadas ao longo da primeira parte deste verbete indicam que a esfera conceitual que melhor colabora com o exame do luto e da luta é o campo da antropologia das emoções, por aproximar distintas áreas do saber, como a psicologia e a psicanálise, não para uma análise “psi” do fenômeno, mas para ampliar os alcances analíticos possíveis aos distintos campos de conhecimento. A etapa seguinte abrange, resumidamente, a história de ocupação do sul e sudeste do Pará, assim como os fenômenos que forjaram a luta pela terra no território, especialmente a partir da metade do século XX.

“LUTO PELA TERRA” OU “LUTA PELA TERRA”?

A colonização da porção oriental da Amazônia Brasileira foi marcada por processos migratórios intensos, disputas pelos recursos naturais e ocorrências emblemáticas de práticas de violências contra indígenas, ribeirinhos, extrativistas, camponeses e demais povos viventes e/ou migrantes nessa região. Não diferente das demais regiões exploradas da Amazônia, a existência de epidemias, expulsão e expropriação de pessoas pelas frentes de colonização aparelhadas pelo Estado foi uma constante no território do sul e sudeste do Pará.²²

O plano de desenvolvimento governamental para a região em questão foi pautado em políticas para a mercantilização dos recursos naturais em curto prazo, com desastrosos impactos sociais e ambientais. O mote ideológico do governo militar que alavancou tais transformações nas fronteiras amazônicas paraenses foi parte da política de “Integração Nacional”, cujo pretexto de “Segurança Nacional e Desenvolvimento” assegurou poder às camadas sociais burguesas nacionais e à continuidade da exploração dos recursos naturais e da força de trabalho das classes sociais que chegaram à região com a esperança de vida melhor.²³ Como parte do plano de integração nacional o governo militar estabeleceu o lema “integrar para não entregar”, propagando uma “terra sem homens para homens sem-terra”, despertando a esperança de muitos migrantes de possuir um pedaço de terra para cultivar e viver. O objetivo dessa política era despertar os contingentes populacionais de outras regiões do país, com a fina-

20 Tais informações foram possíveis por minha atuação na ONG SDDH, que acompanhou o caso até após o Tribunal do Júri em 2006, quando realizado o acordo amistoso com o Estado Brasileiro. A referida entidade não dispõe mais de uma sede física em Marabá, sendo, portanto, inviável a pesquisa documental desse trabalho nos próprios arquivos da entidade. Por outro lado, existe um dossiê do caso na sede da CPT- Marabá.

21 Alves & Bezerra, *Luta pela terra*, 2017

22 Almeida, *Antropologia dos Archivos da Amazônia*, 2008, p. 94; Little, *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil*, 2004, p. 255.

23 Hébette, *Cruzando fronteira, 30 anos de estudo de campesinato na Amazônia*, 2004.

lidade de minimizar os conflitos sociais no Nordeste e oferecer mão-de-obra para alavancar as obras de infraestrutura, efetivando a política de exploração através da entrada do capital nacional e internacional na Amazônia brasileira.²⁴

No entanto, as promessas de Reforma Agrária para os homens sem terras não foram cumpridas e, desse modo, surgiu outra modalidade de posseiro no momento em que as populações migrantes passaram a ocupar as terras devolutas provocando uma fissura no plano do governo. A primeira resultante disso foi a ocupação de mais áreas devolutas. O plano governamental não só arrolou a retirada dos posseiros antigos das áreas ocupadas, para dar seguimento às negociações orquestradas com a iniciativa privada, como também assentou novos colonos e concedeu a titulação das terras. A efervescência dos conflitos ocorreu mais intensamente em detrimento da disputa entre categorias do empresariado e fazendeiros contra os novos posseiros.

Por sua vez, a aliança de interesses governamentais com os proprietários capitalistas consolidou uma política de colonização dirigida regulada na divisão da região em grandes latifúndios, estabelecendo uma lógica de exploração dos recursos naturais, expropriação de pessoas, afetando abrangências múltiplas de suas territorializações: relações sociais, econômicas, culturais, políticas, afetivas e históricas com o lugar onde viviam como foi o caso de indígenas, posseiros, ribeirinhos, extrativistas, dentre outros.²⁵

De tal modo, ao receber coletivos de pessoas de várias localidades do país, a região passou a ser palco de disputas pelo e no território. Esse processo deu-se especialmente com práticas de violência e dominação de populações pobres em favorecimento de grupos com maior poder econômico. O cenário de mortes passou a fazer parte do cotidiano das pessoas nas formações de vilas e cidades que se erguiam junto ao processo de ocupação territorial. Paralelamente ocorria a instalação dos grandes empreendimentos, como o Grande Projeto Carajás.

Assim, mais que a disputa pela posse da terra, os conflitos agrários no sul e sudeste do Pará foram gradativamente revelando uma disputa pelo território em diversas dimensões, algo expresso no aumento da capacidade de organização política dos movimentos camponeses que começaram a influenciar a dinâmica social, política e econômica da região: sindicalizando trabalhadores rurais, constituindo e ampliando, ano após ano, bases eleitorais que permitiriam o lançamento de candidaturas aos pleitos locais; elevando o nível de consciência dos trabalhadores rurais no que tange a análise das contradições da realidade regional; usando intensamente a ocupação de áreas de latifúndio como instrumento para pressionar o Estado na efetivação de processos de reforma agrária; estabelecendo relações e parcerias com organizações não governamentais nacionais e internacionais que possibilitariam denúncias sobre os atentados à vida e aos direitos das populações pobres; conquistando áreas de assentamentos, inclusive com desapropriação de terras que estavam sob o controle de fortes grupos oligárquicos e até mesmo a posse de áreas sobre reservas minerais; etc.²⁶ A luta surgiu então, como afirmou Pereira, “espontânea e defensivamente como resistência dos posseiros à sua expulsão e expropriação”²⁷. Dessa maneira, a resistência configurou a luta política.

Os camponeses da fronteira da “Luta pela Terra” foram intensamente marginalizados e violentados, como no caso do Massacre de Eldorado dos Carajás, em 17 de abril de 1996, quando aproximadamente 1500 integrantes do “Movimento de Trabalhadores Rurais Sem Terra” seguiam em uma manifestação com destino a Belém do Pará. Como forma de pressionar o governo, interromperam a rodovia e deram início ao diálogo com um contingente policial. Sob o comando de Mário Pantoja e José Maria de

24 Pereira, A participação das mulheres trabalhadoras rurais na luta pela terra no sul e sudeste do Pará, 2017.

25 Pereira, A participação das mulheres trabalhadoras rurais na luta pela terra no sul e sudeste do Pará, 2017; Guerra, O posseiro da Fronteira, 2017.

26 Hébette, Cruzando fronteira, 30 anos de estudo de campesinato na Amazônia, 2004; Pereira, A participação das mulheres trabalhadoras rurais na luta pela terra no sul e sudeste do Pará, 2017.

27 Pereira, A participação das mulheres trabalhadoras rurais na luta pela terra no sul e sudeste do Pará, 2017, p. 23.

Oliveira, os policiais cercaram os trabalhadores rurais dos dois lados da rodovia, portando armas, como fuzis e metralhadoras, finalizando com o desfecho da morte de 19 trabalhadores rurais sem-terra, dentre os quais 10 foram mortos à queima roupa²⁸, pelas mãos da polícia militar do estado do Pará. O Massacre de Eldorado dos Carajás evidencia a clara articulação dos proprietários de terra com o Estado no agenciamento de forças repressivas para defender os interesses privados desses proprietários²⁹.

Souza Filho observou que, contraditoriamente ao que pretendiam os autores da violência e assassinatos, em meio aos processos de violação, ocorreu a ampliação da luta camponesa. De uma perspectiva produtiva e econômica passou-se à luta por direitos em sentido amplo, ao buscarem reivindicar e construir para si uma identidade política em que se reconheceram coletivamente como sujeitos de direitos numa luta para além da posse da terra como recurso de produção, ao reconhecerem que possuem o direito a lutar por direitos.³⁰

Nesse sentido, cabe destacar a importância do papel das organizações em defesa dos direitos humanos na região sul e sudeste paraense, visto que a luta por direitos ultrapassou as esferas judiciais, além do acirramento da pressão exercida pelas entidades e movimentos sociais ao Estado Brasileiro com o intuito de efetivação de direitos e de reparo às violações. Dessa forma os atos de violências praticados contra populações territorializadas na região, foram fortemente difundidos, tanto em território nacional, quanto internacional.

O século XX produziu um grande número de registros de crueldade contra camponeses, indígenas, extrativistas, dentre outros, possíveis de conhecimento através de fontes documentais variadas como filmes, livros, etc. Um dos casos citados, a “Chacina da Fazenda Ubá”, ocorrida em junho de 1985, foi emblemático na divulgação do colapso das ações do Estado através de sua política de colonização dirigida. O massacre dos oito posseiros foi julgado apenas no ano de 2006, com a participação da Sociedade Paraense de Defesa dos Direitos Humanos – SDDH – que atuou por intermédio de seus advogados como assistentes de acusação num processo que se prolongou por 21 anos³¹.

O estado do Pará também foi palco de contínuos assassinatos de padres, freiras, advogados militantes dos direitos humanos, entre outros, por colaborarem com a organização da sociedade civil e com os movimentos sociais em luta por direitos, como foi o caso dos advogados e militantes dos direitos humanos Gabriel Pimenta (1954-1982) e Paulo Fontelles (1949-1987); das freiras irmã Adelaide (1938-1985) e Dorothy Stang (1931-2005) e do padre Josimo (1953-1986)³². É notável que essa prática de assassinatos dos atores sociais ocorreu ao longo da ocupação da região, sendo recorrente na contemporaneidade.

Para além do cenário dos anos 80, mais recentemente, no início do ano de 2017, a Chacina de Pau D’arco culminou com a morte de dez trabalhadores rurais, assassinados pela polícia militar (PM) em uma ação conjunta com a polícia civil do estado. A atuação da polícia teve como pleito a retirada dos trabalhadores que ocupavam a Fazenda Santa Lúcia e Acampamento Nova Vida. A Delegacia de Conflitos Agrários (DECA) foi a responsável pela operação, contando com aparato policial dos municípios de Redenção, Xinguara e Conceição do Araguaia³³.

A Comissão Pastoral da Terra participa ativamente da defesa dos povos, com amplas frentes de atuação, além de realizar o importante trabalho de memória documental, disponível em arquivos físi-

28 Peixoto, Memória, verdade e justiça, 2013, pp. 225-253; Pereira, Do posseiro ao sem-terra, 2015.

29 Barreira, Crônica de um Massacre Anunciado, 1999; Becker, Amazônia, 2004.

30 Souza Filho, Chacinas e massacres no campo, 1997.

31 As informações prestadas são provenientes de minha prática profissional como psicóloga na SDDH, do ano de 2004 a 2011. Especificamente, esse caso proporcionou algumas etapas de acompanhamento, antes e após o julgamento, período de construção, junto as famílias, do acordo amistoso com o Estado Brasileiro que reparou em vários aspectos as violações cometidas contra os posseiros e familiares sobreviventes.

32 Informações disponíveis no site da CPT nacional, disponível em: cptnacional.org.br

33 Disponível em: <https://cptnacional.org.br/noticias/acervo/massacres-no-campo/110-para/3982-pau-d-arco-2017>

cos e digitais³⁴. A publicação da série “conflitos no campo 2017” revela o número de 1.178 conflitos por terra no Brasil, envolvendo ao todo 530.900 pessoas no ano de 2017. Foram 71 assassinatos por conflitos agrários no referido ano, número próximo às ocorrências do ano de 2003, que registraram 73 mortes. De 2011 a 2016 houve um novo aumento do número de ocorrências de assassinatos por conflitos no campo. No ano de 2011 por exemplo, o número foi de 29 mortes³⁵. A organização alerta para a análise de que essa mudança tem sido expressiva desde o *impeachment* de Dilma Rousseff.

LUTO EM TEMPOS DE AMEAÇA

Retomando o foco inicial, o enlace semântico entre “luto” e “luta” dentro de uma perspectiva mais ampla de estudo no terreno da memória de pessoas que perderam familiares na luta pela terra no sul e sudeste do Pará, destacamos as entrevistas com quatro narradores: Carlito Ferreira da Silva, filho de José Pereira da Silva, vítima fatal na Chacina da Fazenda Ubá, ocorrida em São João do Araguaia no ano de 1985; Maria Joel Dias da Costa, viúva do trabalhador rural José Dutra da Costa, assassinado em Rondon do Pará no ano 2000; Luzia Canuto de Oliveira, filha do trabalhador rural João Canuto, assassinado em 1985 em Rio Maria e irmã de José e Paulo, assassinados em Rio Maria no ano de 1990; Edinaldo Campos Lima, vítima e sobrevivente da Chacina de Morada, em que foram assassinados seus pais José Pinheiro Lima e Cleonice Campos Lima, além do irmão mais novo Samuel Campos Lima.

Importante situar que, nos casos citados, o luto é atravessado pela morte violenta dos entes queridos dos narradores. A produção de práticas fúnebres e póstumas nos pós-mortes imediatos das vítimas são condizentes com a vida política e coletiva da família enlutada e, posteriormente, com a continuidade da luta por direitos. Um exemplo disso são as manifestações culturais intercambiadas entre afeto/arte/política. A morte por assassinato é assim notabilizada em atos públicos críticos ao sistema opressor que agenciou o assassinato. Nesse sentido, a forma como os camponeses celebram os rituais fúnebres são distintos dos conhecidos nas pesquisas sobre o luto no Brasil contemporâneo, como abordado pelas lentes da antropologia das emoções.³⁶

Segundo a narradora Maria Joel Dias da Costa, a fé em Deus, a rede de amigos, os apoiadores institucionais como ONGs, sindicatos, associações e o desejo de continuar o trabalho do companheiro assassinado foram fundamentais no enfrentamento da dor da perda e na continuidade da vida, mesmo cercada do risco de morte de si e de sua família. Esses laços sociais são apontados como fundamentais na vivência social do luto, algo que na atualidade tem dado lugar ao isolamento do sujeito face ao sofrimento individualizado.³⁷

Koury aponta a questão da coesão social como um fator de importância na vivência social do luto. Tais reflexões maturadas pelo autor, nos remete a pensar que nesses circuitos dos movimentos sociais operam algumas noções de rompimento com tendências predominantes no Brasil em relação ao luto, como a “despatologização” do fenômeno – luto como expressão do sofrimento em âmbito social, permeado pelo laço comunitário como apoio fundamental, incluindo os rituais de passagem, dentre outros; a “desmedicalização” – retirando o saber médico do lugar detentor de conhecimento que está acima do saber cultural; a “deshigienização” do sofrimento – evitar o contágio com o sofrimento emocional do outro, dando lugar a práticas coletivas de cuidado, apoio, escuta, etc., possíveis por meio da vida comunitária e social.

Em muitos casos emblemáticos, memoriais ante a morte de defensores de direitos humanos, ano após ano, vivificam a luta através da celebração da memória dos que foram assassinados, dentre outras ações que não sucumbem emoções ao subjetivismo privado. Por esse lado, podemos afirmar que o

34 Parte da pesquisa documental foi realizada nos arquivos físicos da CPT de Marabá - PA. A atualização de informações também se dá através do site www.cptnacional.org.br.

35 Dados da publicação Conflitos no Campo no Brasil 2017. Fonte: CDOC- Centro de Documentação Tomás Balduino – CPT.

36 Koury, Gilberto Velho: um precursor da antropologia das emoções no Brasil, 2015.

37 Neves e Damo, Dinheiro, emoção e agência, 2016.

luto é assim simbolizado na luta por direitos à medida em que muitas aspirações da vida anterior a tragédia são escamoteadas com a finalidade de suportar a dor da perda e seguir em frente.

O trabalho do “luto” equivale à “luta” para desvincular-se ao objeto de amor perdido, remetendo o sujeito a uma reorganização da vida psíquica, não simbolizar o luto seria do ponto de vista da psicanálise negar a perda do objeto, o que não foi observado nos casos estudados. Porém, observa-se que o sofrimento prolonga-se com a incompletude dos procedimentos de justiça, conferindo uma espécie de dor permanente travada pelos sobreviventes de chacinas e assassinatos no campo ao longo da vida. Um crime que não foi punido é um crime que não foi reconhecido, gerando desconforto em dois sentidos: os riscos que recaem diuturnamente aos sobreviventes e a não reparação da memória do familiar assassinado.

Dessa forma, a análise das narrativas possibilitou conhecer que, por m lado, as emoções atravessam o trabalho da memória no ato de lembrar e esquecer, tocando a trajetória política dos sujeitos em análise e estimulando a luta; e, por outro lado, sob a mesma potência, não deixam de engendrar o aprofundamento do sofrimento psíquico, na medida em que faz o trabalho do luto se confundir com as vicissitudes das lutas no presente. A potência acena para uma política dos afetos que escapa às tentativas de racionalizar o enfrentamento político.

Os núcleos de sofrimento mais comuns são a permanência da condição de impunidade. A vida continua, os anos passam e nada além da certeza de que a justiça é mesmo muito custosa e os riscos de vida são reais, sendo que as ameaças de morte não cessam. Os fios dos anos vão se emaranhando de tal forma que os afetos vinculados ao trabalho do luto permanecem durante toda a vida. Em uma etapa da entrevista do narrador Edinaldo, ele afirmou que, próximo ao assassinato dos pais e irmão, em conversa com o genitor o mesmo afirmou que sabia que o único filho que poderia buscar justiça – enfatizou justiça e não vingança – era Edinaldo, por ser corajoso. Edinaldo afirma que essa frase escutada jamais foi esquecida: “Tu é o único que...”³⁸. Essa memória do desejo do pai de que o filho Edinaldo deveria buscar justiça sem violência, caso a morte lhe recaísse, norteou toda a sua vida e, em alguns momentos da entrevista, afirmou que tudo o que fazia “era por ele”³⁹.

Algo em torno da aceitação da morte anunciada parece ser comum aos quatro casos analisados. Submetidos a ameaças, o sentido da permanência na luta por um ideal maior admite, portanto, a morte, sentida como possibilidade real vivida por toda a família antes da concretização do assassinio. Os sobreviventes guardam as memórias das vivências anteriores ao ato fatal, os diálogos sobre as ameaças, as decisões políticas de permanecerem nas áreas ocupadas, o medo compartilhado, o choro, os pedidos de algum membro da família para desistir e fugir, etc. Por outro lado, após a morte do familiar, as famílias tinham que lidar com pesadelos no meio da noite, com o medo, a falta da pessoa amada, conforme o exame das narrativas, e ainda assim permanecer em luta.

Em “O homem diante da morte”, Philippe Ariès analisou em diferentes tempos históricos a relação do homem com a morte, com o morrer e com o luto. O livro indica pistas de como a cultura ocidental modificou exponencialmente os modos de viver a morte. Em trecho sobre a “morte anunciada” na idade média as relações dos camponeses com as vicissitudes da morte e do luto são caracterizadas como uma virtude assemelhada a premonições, pressentimentos, comuns às camadas populares e não sentidas pelas elites. Desse modo, a premonição da morte era sentida como verdade, preenchendo uma relação de confiança e aceitação do morrer, conferindo um benemérito luto ao morredição.⁴⁰

O pressentimento da chegada da morte pelos camponeses e camponesas no século XX, na região sul e sudeste do Pará, obviamente, não tem relação com uma premonição, visto que as ameaças eram reais e se concretizavam com o conhecimento público. Mas a questão que interessa neste momento é o enfrentamento da morte como feita pelos camponeses envolvidos com a luta por reforma agrária. Os

38 Informação verbal proveniente de entrevista, setembro/2018.

39 Informação verbal proveniente de entrevista, setembro/2018.

40 Ariès, O homem perante a morte, 2000.

rituais fúnebres dos casos em análise contam o reconhecimento popular, declarações públicas e mobilização social dos que almejam uma sociedade mais justa.

O narrador Edinaldo atualmente exerce atividade profissional com rebobinagem de motores, profissão que adquiriu ao passar alguns anos no programa de proteção às testemunhas – PROVITA⁴¹. Atravessado pela fé professada em igreja evangélica Assembleia de Deus Madureira, possui consciência dos alcances realizados por ele e seus familiares nos meandros do luto e da luta. Durante a entrevista, Edinaldo voltava seu olhar ao passado buscando convencer-se das conquistas adquiridas com a luta pela vida, dando a impressão de tentar não ser “íngrato” com o criador, mencionado inúmeras vezes por ele, frente a todas as satisfações de hoje: profissão, fé, família, inteligência, visão de mundo aclarada pelas experiências de vida, saúde, etc. Mesmo afirmando as positivamente da vida, algo presente emerge vez ou outra: o trauma da perda e a injustiça, reafirmando a negação da justiça. Os elos afetivos com a injustiça, como “não ter ninguém preso”⁴², o mantém ligado vivamente ao passado, ao trauma, visto que a memória de seus pais, ao mesmo tempo em que alimenta a luta ampla por direitos, emerge como uma potência da dor.

O narrador Carlito Ferreira da Silva, que assistiu o assassinato de seu pai pelas fendas nas paredes da casa feita de tábuas, enquanto se escondia embaixo da cama junto a outra criança, narrou sua trajetória e de sua família a partir de um eixo fundamental: trabalho, luta por sobrevivência, por justiça e reparação por parte do Estado Brasileiro diante do massacre de trabalhadores e trabalhadoras rurais que culminou com a morte de seu pai. Hoje o narrador é gestor da secretaria de cultura do município de São João do Araguaia, assentado pelo INCRA como parte do acordo amistoso com o governo federal, após o julgamento do responsável pelos assassinatos, o fazendeiro José Edmundo Ortiz Vergolino, no ano de 2006, 21 anos após a ocorrência das mortes dos trabalhadores.

Para Maria Joel, o exame da realidade de sua vida e de seus familiares hoje, mostram que não houve avanços econômicos na vida de cada um, mas avanços na educação de seus filhos e na construção de uma economia de sustentabilidade de muitas famílias, sonho de seu marido assassinado, que ela e os filhos colhem na atualidade.

Luzia Canuto, filha do trabalhador rural João Canuto, assassinado em 1985, ao falar da saudade do pai, revelou que, nos tempos pós-morte, as visitas ao cemitério eram tomadas com cuidado pois denunciavam um ritual frequente, tornando-a alvo fácil para os pistoleiros à espreita de confirmar ameaças de morte pela família não ceder à luta por justiça. Luzia contou que buscava algo naquele lugar destinado aos mortos, sua maneira de atestar a presença do familiar: “Você tem uma convivência do passado, aqui acolá a gente se pega sentindo essa falta da presença, né?” Luzia define essa condição permanente de luto e de luta dos sobreviventes da violência no campo.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, A. W. B. *Antropologia dos Archivos da Amazônia*. Rio de Janeiro (RJ): Casa 8, Fundação Universidade do Amazonas, 2008.
- ALVES, M. N. & BEZERRA, R. L. Luta pela Terra: participação e invisibilidade feminina no sudeste do Pará. In: SILVA, I. S. [et al] (Orgs.). *Mulheres em perspectiva: trajetórias, saberes e resistências na Amazônia Oriental*. Belém (PA): Paka-Tatu, 2017.
- ARIÈS, P. *O homem perante a morte*. Publicações Europa-América, LDA. Biblioteca universitária, 2000.
- AURÉLIO, B. H. F. *Novo dicionário de língua portuguesa*. Curitiba: Editora Positivo, 2009.
- BARREIRA, C. Crônica de um Massacre Anunciado: Eldorado dos Carajás, In: *São Paulo em Perspectiva*, 13(4), 1999.
- BECKER, B. *Amazônia*. São Paulo. Ática, 2004.
- BITTENCOURT, E. Rumores internos, entre o mal estar, a psicanálise e o direito. *Empório do Direito*. Florianópolis, 2017.
- BITTENCOURT, E. *Vaidade no feminino*. Rio de Janeiro, Cia de Freud, 2012.
- CAVALCANTI, K. *Viúvas da terra, morte e impunidade nos rincões do Brasil*. São Paulo: Planeta, 2004.

41 Informações disponíveis em: <http://www.sejudh.pa.gov.br/?q=provitapar%C3%A1-0>

42 Informação verbal proveniente de entrevista, setembro/2018.

- CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. Dicionário de Símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2008.
- DORON, R.; PAROT, F. Dicionário de psicologia. Editora Ática, São Paulo, 1998.
- FREIRE, M. Isolamento e sociabilidade no trabalho de luto. Edufrn. São Paulo, 2006.
- FREUD, S. (1914-1916). Considerações atuais sobre a guerra e a morte, In: FREUD, S. Obras Completas, v.12. São Paulo: Companhia das Letras, 2010 [1915].
- FREUD, S. (1917[1915]). Luto e melancolia, FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Completas. Rio de Janeiro: Imago, 2006 [1915].
- GAGNEBIN, J. M. Lembrar, escrever, esquecer. São Paulo: Editora 34, 2009.
- GUERRA, G. A. D. O posseiro da Fronteira: campeonatos e sindicalismo no Sudeste Paraense. Belém: Ed. Pakatatu, 2013.
- HÉBETTE, J. Cruzando Fronteira, 30 anos de estudo de campeonatos na Amazônia. V. II, Belém: UFPA, 2004.
- KHEL, M. R. O tempo e o cão: a atualidade das depressões. Editora Boitempo, 2009.
- KOURY, M. G. P. A antropologia das emoções no Brasil. RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção. Universidade Federal da Paraíba, vol. 4, dezembro de 2005. João Pessoa: GREM, 2005. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/RBSEv.16n.48dez2018completo.pdf>
- KOURY, M. G. P. Gilberto Velho: um precursor da antropologia das emoções no Brasil. V Reunião Equatorial de Antropologia XIV Reunião dos Antropólogos do Norte e Nordeste. GT 01 – Antropologia das Emoções e da Moralidade: Emoções, Lugares e Memória Maceió – Alagoas Julho, 2015. Disponível em: http://www.evento.ufal.br/anaisreaabanne/gts_download/Mauro%20Guilherme%20Pinheiro%20Koury%20-%201018930%20-%203243%20-%20corrigido.pdf. Acesso em: julho, 2017.
- KOURY, M. G. P. O luto no Brasil no final do século XX. CADERNO CRH, Salvador, v. 27, n. 72, p.593-612, Set./Dez. 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-49792014000300010
- KOURY, M. G. P. Sofrimento íntimo: individualismo e luto no Brasil contemporâneo, p. 77-87, RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção/Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia da Emoção. Universidade Federal da Paraíba, vol. 1, n. 1, abril de 2002, João Pessoa: GREM, 2002. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/grem/Sofrimento%20%C3%8Dntimo.%20KouryArtRBSEv.1n.1.htm>
- LITTLE, P. E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade, Universidade de Brasília/UNB, p. 255, 2004.
- LURKER, M. Dicionário de Simbologia. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MORIN, E. O homem e a morte. Biblioteca Universitária. Publicações Europa América, 1976.
- MORIN, E. O homem e a morte. Biblioteca Universitária. Publicações Europa América, 1976.
- NEVES, M. F. A.; DAMO, A. S. Dinheiro, emoção e agência: uma etnografia no mercado funerário de porto alegre. MANA 22(1): 7-36, 2016 – DOI <http://dx.doi.org/10.1590/0104-93132016v22n1p007>.
- PEIXOTO, R. C. D. Memória, verdade e justiça: reconhecendo abusos do passado e do presente no Bico do Papagaio. Novos Cadernos NAEA, V. 16, n.2, p. 225-253. Belém-PA, dez 2013.
- PEREIRA, A. R. A participação das mulheres trabalhadoras rurais na luta pela terra no sul e sudeste do Pará. In: SILVA, I. S. [et al] (Orgs.). Mulheres em perspectiva: trajetórias, saberes e resistências na Amazônia Oriental. Belém (PA): Paka-Tatu, 2017.
- PEREIRA, A. R. Do posseiro ao sem-terra: a luta pela terra no sul e sudeste do Pará. Recife: Editora UFPE, 2015.
- PETIT, P. Chão de promessas: elites políticas e transformações econômicas no estado do Pará após 1964, In: Marabá na época das grandes transformações. Belém: Ed. Paka-tatu, 2003.
- SOARES, E. G. B.; MAUTONI, M. A. A. G. Conversando sobre o luto. São Paulo: Editora Ágora, 2013.
- SOUZA FILHO, B. de. Chacinas e massacres no campo, In: PAULA, M. A. (Org.). Sábado de aleluia tem carne: conflito agrário e estratégias de reprodução camponesa, v. 4, São Luís (MA): Mestrado em Políticas Públicas – UFMA, 1997.
- VIEIRA, M. S. Tragédia e aprendizado (resenha), In: Cadernos Pagu (46), janeiro-abril 2016, pp. 461-469, Disponível em: <http://dx.doi.org/10.15.90/18094449201600460461>

MARIA REGINA CÉO ANDRADE

Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará

JERÔNIMO DA SILVA E SILVA

Doutor em Antropologia pela Universidade Federal do Pará
Professor na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará

POLÍTICA LINGUÍSTICA

A vivência no Acre permite-nos falar de um lugar diverso daquele que, no meio acadêmico, seria o “comum”, o eixo Sul, Sudeste e Centro-Oeste do Brasil. Nesse espaço que nos significa, que nos faz existir/resistir, reivindicamos a voz que nos é de direito, como a todos os que aqui (sobre)vivem. Em meio às Amazônias, “Das Margens”¹ que nos servem e das quais nos servimos, pensar (em) política(s) linguística(s) é repensar, questionar as práticas de linguagem que nos perpassam cotidianamente em nossas relações interpessoais, nas quais nos acomodamos quando, na verdade, deveríamos (nos) incomodar. A escolha por esse tema, considerando o lugar de onde falamos, não poderia ser realizada de forma menos subjetiva. Toda essa subjetividade que nos forma, que nos rotula como seres vivos do/no Acre, todos os papéis sociais que exercemos e que exerceremos ao longo de nossa existência, influenciam o olhar lançado sobre determinada temática, como é o caso de política linguística.

Em “nossas buscas de respostas e caminhos para as indagações, problemáticas e formas de intervenção políticas”,² julgamos oportuno trazer para a terceira edição do Dicionário Analítico Uwa’Kürü a discussão em torno de “Política Linguística” com o intuito de pontuar uma demanda do Ministério da Educação, junto ao Programa Idiomas sem Fronteiras, que incumbiu as Instituições integrantes desse Programa de elaborarem um documento oficializando a política linguística local, no nosso caso, da Universidade Federal do Acre. De onde devemos partir? Quais seriam as demandas da sociedade acreana em relação a regulamentações, planejamentos, ações que envolvem o ensino, a propagação, o uso das línguas portuguesa, de sinais, inglesa, espanhola, francesa,³ além da variedade de línguas indígenas faladas em nosso estado?

Considerando a natureza deste gênero textual, o ensaio analítico, não temos aqui a pretensão de esgotar as possibilidades de reflexões a respeito do verbete em questão, ao contrário, queremos marcar o início de questionamentos oportunos na área de língua/linguagens que ultrapassam o âmbito da língua em si, enquanto estrutura, e adentra os espaços múltiplos dos Estudos Culturais, da Sociolinguística, da Linguística Aplicada (Trans/inter/in)disciplinar, da História, da Geografia, dentre tantas outras áreas que, juntamente com a Linguística, exploram as inúmeras possibilidades de análise-reflexão que a língua viva, a língua do povo, a língua em contextos reais de uso nos fornece. Para discutirmos essa problemática, citaremos autores que procuraram definir política linguística e, em seguida, apresentaremos nossas intervenções sobre o assunto, trazendo para o centro do debate uma possível configuração do que deveria contemplar uma política linguística deste lugar, central para nós, marginal para vários outros.

1 Albuquerque, Das margens, 2016.

2 Albuquerque; Pacheco, Uwa’Kürü - Dicionário Analítico, 2017.

3 O destaque a essas línguas deve-se ao fato de, além da importância sócio-histórico-cultural que possuem, serem contempladas em nossa instituição por cursos de Licenciatura em Letras.

Nesse sentido, para pontuarmos os contornos pelos quais atravessam o termo política linguística, faz-se necessário explicarmos o que significam, separadamente, política e linguística. Por política, de acordo com o dicionário etimológico *on-line*,⁴ é palavra derivada do grego “politikos” e indica “cívico” que, por sua vez, originou a palavra “polites”, que veio a significar cidadão e originou-se de “polis”, traduzido por cidade, sendo os “politikos” os que se dedicavam ao bem comum e colocavam o interesse do povo acima dos interesses individuais. Segundo Moura, o filósofo Aristóteles considerava o homem como um ser político e somente quando inserido em uma cidade, em sociedade pública e coletiva, realizava-se plenamente.⁵ O autor destaca que Aristóteles considerava que o objetivo do Estado é a virtude plena e ética dos cidadãos, a formação moral, bem como o responsável para conseguir os meios necessários para alcançar esta virtude, ou seja, que o homem alcance a moral individual, e a política organize a moralização social. Em definição dicionarizada, temos:

política (po.lí.ti.ca) *s.f.* **1.** Arte e ciência de organizar, administrar e governar um Estado: *Um dos filhos escolheu a política, o outro, a Engenharia.* **2.** Todo o conjunto de conceitos, fatos, processos e instituições que envolvem e regem a vida pública e o relacionamento entre eles. **3.** O gerenciamento de uma dessas instituições ou do conjunto de todas elas: *uma boa política educacional.* **4.** Os conceitos que orientam a forma de gerenciamento de uma instituição: *a nova política de aplicações de capital do banco.* **5.** Habilidade para comerciar e harmonizar interesses diferentes ou divergentes: *Ele agiu com política para melhorar a convivência dentro de suas fábricas.*⁶

A expansão do termo política ocorreu, segundo Bobbio, por meio da obra de Aristóteles, intitulada *Política*, que versava sobre a natureza, funções e divisão do Estado e sobre as várias formas de Governo, com significação comum de arte ou ciência do Governo, não importando se com intenções descritivas ou normativas, sobre as “coisas da cidade”⁷. Fato é que o termo política foi usado durante séculos para designar, principalmente, obras dedicadas a estudos de esferas da atividade humana, como, por exemplo, da física, estética, ética, cibernética, entre outros, que se referiam a algum modo às coisas do Estado. Na época moderna, o termo perdeu significado original, substituído por expressões como “ciência do Estado”, “doutrina do Estado”, “ciência política”, “filosofia política”⁸, passando a indicar a atividade ou conjunto de atividades que, de algum modo, têm como referência a *pólis*, ou seja, o Estado.

Em relação ao termo “linguística”, iniciamos com a seguinte definição do Dicionário Escolar da Língua Portuguesa/Academia Brasileira de Letras: “Ciência que, tendo por objeto a linguagem humana, procura estabelecer uma teoria que explique as características gerais desta linguagem, e, de um modo explícito e coerente com esta teoria, a gramática de cada língua particular”.⁹

O dicionário de termos linguísticos¹⁰ aponta que é o estudo científico da linguagem e das línguas naturais, mas que a utilização deste termo depende das perspectivas metodológicas, das teorias e das disciplinas que estudam os diferentes fenômenos linguísticos. A linguística, vista como ciência que estuda os fatos da linguagem humana, desde os estudos paralinguísticos e pré-linguísticos na Antiguidade Clássica¹¹; passando por Saussure, com o estruturalismo, até os dias atuais com a linguística computacional, verifica-se uma evolução em conceitos e perspectivas teórico-metodológicas, como bem destacado pelo Portal da Língua Portuguesa, todavia, apesar do longo caminho percorrido, ainda parecem inesgotáveis os mistérios que envolvem os fenômenos da linguagem.

Considerando o fato de que a linguística preocupa-se em investigar como o homem se comunica através da(s) linguagem(ns), a contribuição de Saussure, no tocante à sistematização da língua,

4 Disponível em: <https://bit.ly/2WBjIV>.

5 Moura, Aristóteles, 2004.

6 Academia Brasileira de Letras, Dicionário escolar da língua portuguesa, 2008, p. 1002.

7 Bobbio, Política, 1998, p. 954.

8 Bobbio, Política, 1998, p. 954.

9 Academia Brasileira de Letras, Dicionário escolar da língua portuguesa, 2008, p. 789.

10 Portal da Língua Portuguesa.

11 Câmara Jr., História da Linguística, [1975] 1990.

foi significativa para que se compreendesse a língua como fenômeno social, onde regras e normas se organizam sistematicamente, mas, ao mesmo tempo, de forma flexível, contemplando como determinada comunidade linguística utiliza a língua. Esses inúmeros movimentos que a linguística proporcionou em estudos diversos sobre como a língua/linguagem circula nos diferentes espaços sociais, é mister pontuar que a linguística apresenta díspares teorias que, muitas vezes, não se reconhecem, já que se situam em metodologias e paradigmas próprios no estudo de línguas, mas como uma lexia que hoje tem uma face mestiça e heterogênea, as linguísticas (inter)agem e ressignificam os campos dos estudos linguísticos.

E o que esses dois termos, política e linguística, têm em comum? Tanto o termo política quanto linguística situam o sujeito como o ser que está envolto em situações linguísticas que, de algum modo, envolvem relações de poder e de ideologia. A política e a linguística, como campos de estudos e que se situam na “vida que se vive”, revelam que o meio interfere, significativamente, no convívio social, e transitar por esses espaços que observam a pluralidade e a diversidade linguística, faz surgir, como seres políticos, o caminho para a discussão sobre como as políticas linguísticas respondem a uma sociedade que parece cada vez mais multilíngue, superdiversa e multicultural e que mantém, ao lado as minorias, o preconceito e a tentativa de manutenção de uma língua comum e higienizada. Marcos Bagno, no Dicionário Crítico de Sociolinguística, conceitua política linguística como o “[...] conjunto de medidas que os poderes públicos tomam ou podem tomar para intervir nas interações linguísticas da sociedade”.¹² Dessa forma,

A política linguística avança em duas direções: o controle do **uso** social da língua e o controle do **discurso** teórico sobre a língua. É interessante, sob a ótica do poder, controlar a língua que as pessoas falam e também o que os indivíduos pensam sobre a língua que falam. Toda política linguística se caracteriza por sua intenção de controle do fenômeno sociolinguístico – isto é, da **variação** e da **mudança** –, que fica sujeito à instrumentalização do poder.¹³

As ações humanas em torno de imposições linguísticas do certo/errado, das normas a serem seguidas, das escolhas de uma variedade em detrimento de inúmeras outras, do status de determinada língua como idioma oficial de uma nação, são práticas comuns que, como pontua Calvet, são bastante antigas. Entretanto, “a política linguística (determinação das grandes decisões referentes às relações entre as línguas e a sociedade) e o planejamento linguístico (sua implementação) são conceitos recentes”.¹⁴

Para apresentarmos uma breve historicidade do termo, recorreremos também a Calvet, o qual estabelece como inseparáveis os termos política linguística e planejamento linguístico, tratando-os como um “binômio”. Assim, o autor esclarece que

O sintagma *language planning*, traduzido para o português por planejamento linguístico, apareceu em 1959 num trabalho de Einar Haugen sobre os problemas linguísticos da Noruega. O autor procurava mostrar nesse trabalho a intervenção normativa do Estado (por meio de regras ortográficas, por exemplo) para construir uma identidade nacional depois de séculos de dominação dinamarquesa. Haugen retoma esse mesmo tema em 1964, durante uma reunião organizada por William Bright, na Universidade da Califórnia, evento que marca o surgimento da sociolinguística. [...] Em seguida, Fishman, Ferguson e Das Gupta publicaram em 1968 uma obra coletiva [Linguistics and Language Planning] dedicada aos problemas linguísticos dos países em via de desenvolvimento, e durante o ano universitário de 1968-1969, quatro pesquisadores (Jyotirindra Das Gupta, Joshua Fishman, Björn Jernudd e Joan Rubin) reúnem-se no East-West Center do Havaí para refletir sobre a natureza do planejamento linguístico.¹⁵

Em relação ao termo política linguística, o mesmo autor informa que

12 Bagno, Dicionário crítico de sociolinguística, 2017, pp. 349-350.

13 Bagno, Dicionário crítico de sociolinguística, 2017, pp. 350-351.

14 Calvet, As políticas linguísticas, 2007, p. 11.

15 Calvet, As políticas linguísticas, 2007, pp. 12-13.

[...] aparece em inglês (Fishman, *Sociolinguistics*, 1970), em espanhol (Rafael Ninyoles, *Estructura social y política lingüística*, Valencia, 1975), em alemão (Helmut Glück, “Sprachtheorie und Sprach (em) politique”, *OBST*, 18, 1981) e em francês. Em todos os casos e em todas as definições, as relações entre a política e o planejamento linguístico são relações de subordinação: assim, para Fishman, o planejamento é a aplicação de uma política linguística, e as definições posteriores, em sua variedade, não ficarão muito longe dessa visão. Em 1994, por exemplo, Pierre-Étienne Laporte apresentaria a política linguística como um quadro jurídico e a reorganização linguística como um conjunto de ações “que tem por objetivo esclarecer e assegurar determinado *status* a uma ou mais línguas”. De fato, no intervalo, à margem da corrente predominante, aparecem outras denominações: *aménagement linguistique* no Québec, *normalização* na Catalunha; cada uma delas com efeitos de sentido particulares e importância desigual. [...] Rainer Enrique Hamel tem razão ao salientar que “os três termos – planejamento, normalização e *aménagement* – se referem ao mesmo núcleo conceitual, mas se distinguem pelas suas conotações”. Na mesma ordem de ideia, o termo *glotopolítica* aparecerá em francês, criado por Marcellesi e Guespin, com definições imprecisas, sem que essa inovação terminológica cause uma alteração no campo conceitual considerado.¹⁶

Desse modo, parece-nos pertinente considerar o termo política linguística em consonância com planejamento linguístico já que a prática de um pressupõe a existência do outro. Nesse sentido, nós os tomamos como dois eixos interligados, sendo que o primeiro volta-se para uma prática de caráter estatal-legislativo e o segundo foca na implementação das decisões sobre a língua através das estratégias políticas, com vistas a influenciar o comportamento dos sujeitos no uso dos códigos linguísticos.

Severo pontua que é preciso estar atento em contextos fronteiriços – o Acre faz fronteira com o Peru e com a Bolívia – observando como essas políticas e planejamentos priorizam ações vinculadas às crenças e práticas locais e às motivações que levam os sujeitos de uma comunidade linguística a fazerem uso por dada opção linguística¹⁷. Já que toda prática de linguagem se desenvolve no social e encontra-se nos mais diferentes *jogos de linguagem* e de poder em que se manifestam, a política linguística, como conjunto de escolhas conscientes referentes às relações existentes entre língua e sociedade, devemos observar os movimentos sociais dos grupos minoritários que ecoam pelo Brasil e, em especial, nas Amazônias.

Assim, de acordo com dados do site da Comissão Pró-Índio do Acre, há 36 terras indígenas, no Acre, ocupando 16% do território do estado, percentual que equivale a 2.439.982 hectares. Ocupado por cerca de dezessete mil indígenas, esse espaço abriga duzentas aldeias, cujos habitantes são pertencentes a 15 povos, os quais são falantes de três diferentes famílias linguísticas: Pano, Aruak e Arawá.¹⁸ Além dessa variedade de línguas indígenas a ser considerada em uma Política e Planejamento Linguísticos, esse documento também deve contemplar a língua espanhola, a LIBRAS e o português como segunda língua, visando abranger os imigrantes residentes em nosso estado, como peruanos, venezuelanos, bolivianos, além dos haitianos (com o francês e o crioulo) que imigraram ao Brasil, chegando pelo Acre, em busca de uma vida mais digna após o terremoto que devastou o Haiti, em 2010.

Em lugares como esse, onde (co)existem múltiplas línguas, as práticas de alternância do código linguístico são recursos comumente utilizados pelos falantes para fins específicos e de interesse dos mesmos. Carneiro aponta que em contextos multilíngues, os “marginalizados” colocam suas demandas por direitos, igualdade social e de identidade a partir dos recursos que têm à disposição, misturando a língua local com outras internacionais na comunicação ou subvertendo os usos institucionalizados da escrita para que alcancem os objetivos almejados.¹⁹ Diante dessa realidade glocal,²⁰ o contexto escolar é o lugar

16 Calvet, *As políticas linguísticas*, 2007, pp. 15-17.

17 Severo, *Política(S) Linguística(S) e Questões de Poder*, 2013.

18 Disponível em: <https://bit.ly/2ML6NvF>. Acesso em: 09 nov. 2018.

19 Carneiro, *Conflitos em torno da (des)construção da(s) língua(s) legítima(s): a situação da língua portuguesa no contexto multilíngue de Timor-Leste*, 2013.

20 Kumaravivelu, *A linguística aplicada na era da globalização*, 2006.

de mediação, no qual os indivíduos devem sentir-se acolhidos e ouvidos diante das inúmeras demandas que encontram na atualidade.

Todavia, apesar de considerar que deva ocorrer uma ecologia de saberes humanos, não se pode negar a assimetria e as relações de poder que existem, inclusive no espaço acadêmico-escolar, e o planejamento linguístico deve observar essas questões a fim de mostrar que as mudanças que ocorrem na sociedade, contribuem para a diversidade e para o desenvolvimento de cenários cada vez mais plurilíngues e multiculturais²¹ que alteram e ressignificam a paisagem linguística da sociedade contemporânea. Sendo assim, o planejamento linguístico que tem como princípio a ecologia de línguas, percebe os direitos humanos e linguísticos dos sujeitos e propõe uma intervenção social na língua, devendo considerar uma questão central: “quem planeja, o que, para quem e como”,²² pois são princípios que podem viabilizar uma intervenção linguística mais eficaz e o possível aumento e interação de falantes.

No contexto em que nos inserimos, podemos definir política linguística como a institucionalização de ações em torno da língua/linguagem, que estão sendo desenvolvidas e aquelas a serem implementadas ao longo de um período determinado, as quais tenham como propósito o exercício pleno da cidadania dos sujeitos partícipes deste lugar fronteiriço, destes locais de intercâmbios culturais. Tal como pontua Oliveira,

Construir políticas linguísticas, então, é participar da construção do futuro das sociedades, e mais especificamente da nossa sociedade; fazer política linguística, pela própria noção de *intervenção sobre as línguas*, sem a qual ela não existe, é atuar para um mundo mais justo neste campo específico das línguas e dos seus usos, mais plural, mais democrático e mais aberto à ecologia de saberes humanos. É reconhecer que também no campo do uso das línguas há constantemente assimetrias de poder que favorecem a uns e calam os outros, assimetrias que constantemente combateremos com os instrumentos da planificação ou planejamento linguístico...²³

Como evidenciamos, criar políticas linguísticas que atuem para modificar a realidade existente entre os sujeitos que vivem em lugares fronteiriços, que considerem o plural e o democrático, é promover a cidadania linguística²⁴ no sentido de que os próprios sujeitos devem decidir sobre o que são línguas, o que podem significar e de que forma questões de língua(s) se encontram discursivamente interligadas com as questões sociais, na viabilização de políticas e na questão da igualdade. Esse movimento não é livre de tensões e coerções, mas elaborar políticas linguísticas que considerem a cidadania linguística, que permita olhares múltiplos no que tange à democracia, ao modo de perceber as diferenças e as diversidades e de viabilizar as diferentes vozes heteroglóssicas que buscam ter mobilidade em diferentes práticas de letramento, constituem-se como o nosso grande desafio.

Diante do exposto e pelas ponderações iniciais,²⁵ considera-se necessário, nesse processo de discussão, avaliar qual política linguística é pertinente para o contexto amazônico e quais critérios devem estar no documento, de modo a propiciar uma melhor internacionalização e integração entre falantes de diferentes línguas que circulam nas margens, nas fronteiras, na cidade, nas Amazônia.

Portanto, concluímos que, se a definição de política linguística (assim como a de planejamento linguístico) é por demais complexa e polissêmica, criar uma política linguística que represente os sujeitos (pluri) (multi)língues configura-se como um dificultoso desafio, mas de extrema necessidade no momento atual. Além disso, toda política linguística que se deseje implementar deve ser guiada por esco-

21 Blommaert e Rampton, *Language and superdiversity*, 2011.

22 Cooper, *Language Planning and Social Change*, 1989.

23 Oliveira, *Políticas Linguísticas: uma entrevista com Gilvan Müller de Oliveira*, 2016, p. 386.

24 Stroud, *African mother tongues and the politics of language: linguistic citizenship versus linguistic human rights*, 2001, p. 353.

25 Nós nos referimos aqui ao Programa Idiomas sem Fronteiras (IsF), citado no início deste ensaio. Criado em 2012, o Programa tem por finalidade auxiliar no processo de internacionalização, promover residência docente para profissionais do ensino de línguas estrangeiras e contribuir para o desenvolvimento de uma política linguística nas universidades brasileiras que observem as particularidades vivenciadas em cada estado, com especial atenção ao contexto e em diálogo transdisciplinar como algo essencial e, mediante às indagações sobre que critérios devem ser considerados em nossa região fronteiriça para elaborar o documento de políticas linguísticas da Universidade Federal do Acre – UFAC (BRASIL, 2018).

lhas realizadas por indivíduos falantes concretizadas com base em padrões estabelecidos nas comunidades de fala das quais fazem parte²⁶ e, por não serem escolhas fortuitas, qualquer política linguística deve aderir certos princípios políticos, éticos e ideológicos²⁷ que valorizem a pluralidade de ideias e deem voz às minorias linguísticas comumente silenciadas.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, G. (Org.) *Das margens*. Rio Branco (AC): Nepan Editora, 2016.
- BAGNO, M. *Dicionário crítico de sociolinguística*. São Paulo (SP): Parábola Editorial, 2017.
- BLOMMAERT, J.; RAMPTON, B. *Language and Superdiversity*. In: *Diversities*, 13(2), 2011, pp. 1-21.
- BOBBIO, N. Política. In: BOBBIO, N. [et al] (Orgs.). *Dicionário de política*. v.1. Brasília (DF): Editora UnB, 1998.
- BRASIL. *Parâmetros Curriculares Nacionais: 3º e 4º ciclos do ensino fundamental: Língua Portuguesa*. Brasília (DF): MEC/SEF, 1998.
- BRASIL. *Idiomas sem Fronteiras (ISF)*. Disponível em: <http://isf.mec.gov.br/>. Acesso em: 03 nov. 2018.
- CÂMARA JR., J. M. *História da linguística*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1990 [1975].
- CALVET, Louis-J. *As políticas linguísticas*. Trad. Isabel de Oliveira Duarte; Jonas Tenfen; Marcos Bagno. São Paulo (SP): Parábola Editorial: IPOL, 2007.
- CARNEIRO, A. S. R. Conflitos em torno da (des)construção da(s) língua(s) legítima(s): a situação da língua portuguesa no contexto multilíngue de Timor-Leste. In: MOITA LOPES, L. P. da. *Português no século XXI: cenário geopolítico e sociolinguístico*. São Paulo (SP): Parábola Editorial. 2013, p. 192-218.
- CASTILHO, A. T. *Uma política linguística para o português*. São Paulo (SP): Museu da Língua Portuguesa, 2010. Disponível em: <https://bit.ly/2SdtGh1>. Acesso em: 21 out. 2018.
- COOPER, R. L. *Language Planning and Social Change*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- DICIONÁRIO Etimológico: etimologia e origem das palavras. Disponível em: <https://bit.ly/2Bm0tWG>. Acesso em 28 out. 2018.
- KUMARAVADIVELU, B. A linguística aplicada na era da globalização. In: MOITA LOPES, L. P. (Org.). *Por uma linguística aplicada indisciplinar*. São Paulo (SP): Parábola Editorial, 2006.
- LAGARES, X. C. *Qual Política Linguística? Desafios glotopolíticos contemporâneos*. São Paulo (SP): Parábola, 2018.
- LINGUÍSTICA. *Dicionário Escolar da Língua Portuguesa / Academia Brasileira de Letras*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2008.
- MAAR, W. L. *O que é Política*. São Paulo: Brasiliense, 2013.
- MOURA, P. S. Aristóteles: Política. Disponível em: <https://bit.ly/2WDeOHZ>. Acesso em: 24 out. 2018.
- OLIVEIRA, G. M. de. Políticas Linguísticas: uma entrevista com Gilvan Müller de Oliveira. In *ReVEL*, v. 14, n. 26, 2016. Disponível em: <https://bit.ly/2Gblho2>. Acesso em: 03 nov. 2018.
- POLÍTICA. *Dicionário Escolar da Língua Portuguesa / Academia Brasileira de Letras*. 2. ed. São Paulo (SP): Companhia Editora Nacional, 2008, p. 1002.
- SEVERO, C. G. Política(S) Linguística(S) e Questões de Poder. In: *Revista Alfa*, São Paulo (SP), 57 (2), 2013, pp. 451-473. Disponível em: <https://bit.ly/2HSyIe3>. Acesso em: 31 out. 2018.
- SPOLSKY, B. *Language policy: key topics in Sociolinguistics*. Cambridge: Cambridge, 2004.
- SPOLSKY, B. *Language Management*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- SPOLSKY, B. *What is language policy?* In: SPOLSKY, B. *The Cambridge Handbook of Language Policy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- SPOLSKY, B. Para uma Teoria de Políticas Linguísticas. Tradução de Paloma Petry. In: *Revista ReVEL*, v. 14, n. 26, 2016, pp. 32-44.
- STROUD, C. *African mother tongues and the politics of language: linguistic citizenship versus linguistic human rights*. In: *Journal of multilingual and multicultural development*, 2001, pp. 353-355.

GRASSINETE CARIOCA DE ALBUQUERQUE OLIVEIRA

Mestra em Letras: Linguagem e Identidade pela Universidade Federal do Acre
Doutorando em Linguística pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Professora da Universidade Federal do Acre

PAULA TATIANA DA SILVA ANTUNES

Doutora em Estudos da Linguagem Universidade Estadual de Londrina
Professora do Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e Identidade Universidade Federal do Acre

26 Spolsky, *Language policy: key topics in Sociolinguistics*, 2007.

27 Castilho, *Uma política linguística para o português*, 2010.

POROROCA – E SEUS ARREDORES

NHEENGATU E ATUALIDADE

O idioma nheengatu está presente em todo dicionário, reverbera em todas as palavras com suas variantes silábicas, seus acentos e afixos, e está na base, junto com o banto e o quimbundo (e todos os demais repertórios imigrantes), da formação e recriação do vocabulário luso-brasileiro. Haveria muitíssimo a dizer sobre o caráter constitutivo, relacional e compositivo do nheengatu dentro dos desdobramentos dos processos criativos e culturais do Brasil e suas vizinhanças. Sua capacidade aglutinante (frases acumuladas dentro de palavras) está em todo o cotidiano, como poesia diária a conta-gotas. Por isso, mostrou tendo em vista a multidimensionalidade do tupi e do banto, que não acompanha a linearidade digital e unidimensional do pensamento do Ocidente:

O pensamento ocidental, em sua tentativa de romper a unidimensionalidade, recorreu aos porte-manteaux sugeridos pelo grego e alemão (...) e aos ideogramas japoneses (em Ezra Pound, por exemplo). A burguesia brasileira, alienada e voltada para o Ocidente, tomava conhecimento destes esforços. Pois repentinamente descobria que, para buscar porte-manteaux não precisava viajar até à Grécia, e para buscar ideogramas não precisava viajar até Pound, mas que, em ambos os casos, bastava tomar um ônibus municipal de São Paulo.¹

Isto é, já tínhamos em casa o que viria a ser chamado seguida e irrefletidamente de “moderno” e “contemporâneo”: algo vivo dentro dos ritmos cotidianos da cultura e da natureza, muito mais intenso e intrínseco do que os modelos herdados ou opostos ao Renascimento, simplesmente porque estes, quando chegaram, foram sendo deglutidos e incorporados às formas mestiço-imigrantes que o novo ambiente propiciava.

O NHEENGATU ANALÓGICO

O nheengatu, tupi ou língua-geral têm como fundamento linguístico o quase apagamento da face semântica do signo ou o seu arrefecimento máximo, de tal modo que a face do significante físico, oral e vocal, proveniente do trajeto respiratório gozoso da fala, é o que sobressai (vejam-se os fonemas negroides, em palíndromo e paronomásia, do poeta cubano Nicolás Guillén no seu “Sóngoro Cosongo”, entre tantos outros casos). Em todas essas expressões das coloquialidades caboclo-tupinizantes e afro-hispano-ameríndias há uma especial explosão sonora e musical que obriga a mente, já desprovida da muleta e da fixidez do conteúdo das palavras, a fazer-se corpo, a partir da língua, boca, garganta, etc., e suas comissuras. Neutralizadas ou mitigadas as potências (ou impotências?) do significado, geradoras

¹ Flusser, Fenomenologia do brasileiro. Em busca de um novo homem, 1998, p. 160.

de todas as mazelas opositivas e binarismos alternativos (espírito ou matéria, homem ou mulher, branco ou preto, dentro ou fora etc. e tal), o que importa é um continuum rítmico-musical não linear em que a obrigatoriedade da leitura digital, sequencial, retilínea, ocular é abrandada, deslocada, compartilhada ou mesmo trocada e substituída pela relação vocal-sonora com a natureza/cultura, via os excessos onomatopáicos e neuro-musculares do nheengatu, apto a trazer para a fala as nervuras analógicas da paisagem. Tais deslocamentos constituem as inúmeras variações no uso mais ou menos poético da língua, desde a fala diária a qualquer produção criativa. Desnecessário dizer que qualquer ideograma japonês, pictograma chinês ou fonograma tupi perde suas potencialidades icônicas e significantes se for usado dentro dos modelos discursivo-lineares da tradição ocidental.

Assim, a palavra pororoca tem como significado, aproximadamente (as variações nas descrições dicionarizadas são enormes): “o estrondo do macaréu causado pelo encontro das águas do rio e do mar”; mas, se retirado o vocábulo da cadeia linear da escrita, a sua grafia sonora, o seu fonograma, o seu conjunto rítmico-vocal-musical não sucessivo, visto que progressivo-regressivo e aliterante, traz o acontecimento da natureza para dentro da boca que pronuncia, dissolvendo assim, pela raiz, o fundamento estruturante do pensamento centro-ocidentalizante e euro-centrado, por força dos procedimentos tupinizantes e sonoro-vocais do nheengatu. É como se a voz remontasse às atividades iniciais da osmose entre fala e movimentos e metamorfoses da natureza, mantendo essa rouquidão ou alacridade das mesmas primeiras relações e contatos. O fato de que todas essas potências vocais, via disseminação das extensas variantes oralizadas, tenham adquirido contornos lexicais de dicionário, não diminuiu suas capacidades físico-rítmicas, antes as redistribuiu na marchetaria das fartas composições barroquizantes da língua:

Desde a conquista e até nossos dias, os índios foram enxertando novos ornamentos, palavras e rodeios não usados antes. A língua, pele velha e ressecada, revive graças às tatuagens, aos desenhos feitos com tinta, às cruzes e às cobras, como os das fachadas do barroco colonial.²

Nesse gozo vocal da pronúncia (com suas prosódias, entonações e acentos), cultura e natureza, mente e corpo, signo e coisa se encontram e se traduzem. A pororoca não é mais apenas um “fenômeno” que o sujeito apreende ou percebe. É ela também que entra no sujeito falante, via seu silabário escorregadio, limoso, aquoso, rumorejante, melismático, ou seja, quase-silábico, quase-falante. É ela, como um jaguretê, que dá o bote para dentro do falante. Por isso que estamos situados muito mais entre as civilizações dos ritmos, dos polirritmos, das gargantas cantantes e sonoras do que entre as civilizações dos conteúdos lexicais aos pares, que conhecem as coisas a partir de significados que os sujeitos atribuem aos fenômenos. São os ritmos das coisas e bichos que também falam por nós. É aqui de fato que se aplica o oswaldiano “*Tupi or not tupi, that is the question*”.

O NHEENGATU: A VOZ E O RITMO

Trata-se muito mais aqui do movimento erótico do ritmo, que encadeia na fala (com toda a sua vasta performance e prosódia) o mundo cultural e natural que a pororoca abrange e abalroa, do que do signo. É aqui que se podem talvez encontrar uma certa condição erótico-afetiva, efetuada pelo movimento telúrico da voz, e uma condição amazônica, efetuada por uma razão física do que é vivo. A Amazônia é um lugar de produção e composição de ritmos e afetos, onde toda a enorme vegetação, águas e animais de toda ordem estão dentro dos sistemas nervosos das linguagens. Os elementos vibrantes do ritmo são como uma lufada de ar e luz por entre as letras e sílabas, impedindo que a linearidade digital se concretize, e montando uma sintaxe contínua em vaivém, que rompe o conteudismo sequencial das palavras e das frases. Na verdade, pororoca é, como em todo nheengatu, uma quase-palavra. Isto, diga-se de passagem, nos aproxima de certo Espinosa de Meschonnic, que repudia, nas análises dos filósofos sobre o pensador holandês, a importância concedida ao léxico e “ao signo, em lugar do ritmo (...); o léxico não

² Sarduy, *Antología*, 2000, pp. 174-5

é a linguagem, a linguagem é infinitamente mais que um léxico”.³ Espinosa, conforme nos mostra Meschonnic, poetizava, isto é, ritmava o seu latim mesclado da Holanda, mas não pôde chegar a conhecer, infelizmente para ele e para nós, o *nheengatu*. Segue um bom exemplo, dado pelo próprio Meschonnic, e que nos poderia ter servido de epígrafe, em que Espinosa, via um quase-haícaí, se adianta ao emblemático lema de Lezama (“Só o difícil é estimulante”): “Sed omnia praeclara / tam difficilia / quam rara sunt”. Repare-se nos muitos jogos aliterativos que embutem umas palavras dentro das outras, numa sorte de poética filosófica do latim. Tradução nossa: “Coisas luminosas / são tão difíceis / quanto raras”. Aí estão os ritmos luminosos da Amazônia, superabundância do múltiplo variado, compondo coisas-palavras.

Nessas palavras feitas de golfadas de som livre e aberto, com predomínio das claríssimas vogais, não cabe a desvocalização platônica do logos, não cabe o privilégio concedido pelo Ocidente ao significado sobre o significante nem cabe também o signo arbitrário de Saussure (este que despreza o assim pejorativamente chamado “referente”, por não serem percebidas, nas línguas flexionais, as relações da forma significante com os objetos):

O marco antiacústico e videocêntrico do pensamento platônico – e, portanto, da filosofia ocidental – encontra confirmação no âmbito dos estudos que se ocupam da diferença entre culturas orais e alfabetizadas. (...) A escrita de tipo alfabético, como a grega, consiste substancialmente numa des-sonorização da palavra. Substituindo a esfera acústica por um mapa visual, o signo escrito traduz o som e o elimina. (...) Platão teme a voz do prazer acústico, a voz que é ritmo e respiro, aquela que escapa ao controle do sistema videocêntrico da linguagem. Teme, em outras palavras, a área corpórea do vocálico.⁴

Quer dizer, “o signo escrito”, como vai mostrando Cavarero, traduz mal e precariamente “o som e o elimina”. Ora, o *nheengatu* se encontra na junção tradutória luso-tupi-cabocla entre o oral e o escrito: suas estruturas analógico-acústicas predominam sobre as sequências visuais, obrigam a um pensamento/corpo, e os fonogramas daí formados (nossa versão dos pictogramas chineses) represam o rumor das coisas do mundo ao modo de fósseis vivos num pesa-papéis. Trocando em miúdos: o fato de alguém ter aprendido a escrever pororoca não o impede, com um mínimo ouvido poético, de captar com os sentidos o marulho, o macaréu e as maretas da arrebenção presentes no corpo/voz das vogais. Fundava-se por aqui, desde o chamado Descobrimento, uma descolonização a partir dos descobertos, concomitante e intersticial a todos os autoritarismos de plantão, dada pela incorporação tradutória entre língua e paisagem, através do que Lezama Lima denominou barroco frutal: “Esta es la noche octosilábica/con sílabas que avanzan/hacia la pulpa de una fruta” (Tradução nossa: “Esta era a noite octossilábica/com sílabas que avançam/para a polpa de uma fruta”).

O NHEENGATU TRANSBARROCO

O *nheengatu* é, assim como o nosso quimbundo, na sua textura, plurilíngua, pictográfica e altamente vocal e fonogramático. Seu caráter alfabético e silábico não lhe tirou a capacidade de traduzir as forças da natureza, na mesma medida em que os aspectos obviamente semânticos se reduzem, se dissipam e se disseminam. Se no pictograma chinês (*kanji*) é ressaltada a visualidade que o aproxima dos movimentos naturais, no fonograma tupi é a sonoridade vocal que capta os rumores e ritmos da vida externa por meio do gesto gráfico abarrotado de som e voz. A pororoca é apenas um exemplo forte. O escancaramento desse ó aberto, e a repetição variada e crescente do mesmo, entrelaçado ao *r* vibrante na posição intervocálica, em ororo, trazem, em palíndromo aliterante, os ritmos dos acontecimentos da natureza em cascata de alegria para dentro da garganta e da boca que soletra. Há aqui um cruzamento, no mirim, entre o mundo arábigo-andaluz e o afro-ameríndio. São “sílabas sem significado”,⁵ que se bastam

3 Meschonnic, Espinosa. *Poème de la pensée*, 2017, pp. 147-8.

4 Cavarero, *Voices plurais. Filosofia da expressão vocal*, 2011, pp. 105-67.

5 Poché, *La música arábigo-andaluza*, 1997, p. 64.

por sua ornamentação à base do enxerto de melismas, como aqueles muito usados pelo flamenco, fado e tanta música popular brasileira. “Melismático é um estilo particularmente sobrecarregado de ornamentação em que o texto poético escapa à compreensão porque a cada sílaba corresponde uma multidão de notas”. Daí a noção da prática artística do gênero, em árabe, muwassarra (“literalmente bordar, aquilo que num colar enlaça uma pérola com outra”;⁶ já moaxaja, em espanhol, era um gênero poético mestiço muito fecundo no al-andalus. É um fazer mosaico-relacional dentro de um continuum não digital em forma de tauxia (do árabe “tauxiá”, bordar). Não por acaso diz Nogales, a respeito dessas civilizações do tato e do contato:

(...) a sabedoria oriental conceberia o saber e o conhecer humano não como logos, mas como “sapientia”, dando a este nome seu sentido etimológico de “sapere”, saborear. É o gosto da presença das coisas. Seu equivalente na terminologia árabe seria *dawk* (gosto). A sabedoria oriental nos daria uma aproximação das coisas, dos homens, do cosmos, do Absoluto, não com a razão, mas com o coração. É um aproximar-nos da realidade com a simpatia do contato. É conhecer a realidade, talvez melhor ainda que com o coração, com o homem todo inteiro. Quer dizer, um aproximar-nos de fato com a inteligência, com a vontade, com a fantasia, com a linguagem, com a poesia. É um vibrar todo do homem na captação da realidade. Todo o homem tem que captar toda a realidade.⁷

As linguagens se enlaçam entre si (como as letras e sílabas dessas palavras-valise caboclo-tupi-quimbundas: pororoca, murundu, jururu, tiririca, arara...) e captam, com a voz que lê, diz e canta, o mundo circundante. Daí um barroco tupi de chofre saído da natureza, para onde sempre retorna, visto que os conjuntos de melismas entrançados, por serem sílabas sem significado, entram e saem, sem nenhuma cerimônia, do signo, num zigzag com os múltiplos barulhos, cores e objetos da cultura/natureza. Daí um barroco **transbarroco**, porque transepocal: o vozerio da pororoca está no começo e no fim dos mundos, no agora pulsante dos corpos, e atravessa com seus peixes e espumas quaisquer modismos ou modernices (porque jamais foi disciplinar ou renascentista). As ciências dos signos não dão conta do nheengatu. O nheengatu traduz, em zigzag e vaivém, através do seu fonograma banhado de voz, o significado em signifiante e o signifiante em natureza. O que há aí é uma espécie de tradução xamânica entre signo e mundo, razão e corpo:

a voz, em certos casos, se impõe a tal ponto que tende a dissolver a linguagem. Sua presença é muito intensa, enquanto que a linguagem, como dizem certos filósofos alemães, é pura negatividade. (...) poderíamos glosar por muito tempo sobre o processo pelo qual se passa de uma frase ainda articulada a algo que é uma espécie de respiro, aquele mesmo do xamã quando, em transe, age sobre as forças cósmicas.⁸

REFERÊNCIAS

- CAVARERO, A. Vozes plurais. Filosofia da expressão vocal. Belo Horizonte: Ed da UFMG, 2011.
- FLUSSER, V. Fenomenologia do brasileiro. Em busca de um novo homem [Org. Gustavo Bernardo]. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998.
- MESCHONNIC, H. Spinosa. Poème de la pensée. Paris: CNRS, 2017.
- NOGALES, S. G. Sabiduría oriental y filosofía árabe. In: Ensayos sobre la filosofía en Al-Andalus (org. Andrés Martínez Lorca). Barcelona: Anthropos, 1990.
- POCHÉ, C. La música arábigo-andaluza (trad. Beatriz Martínez del Fresno). Madri: Akal, 1997.
- SARDUY, S. Antología. México: Tierra Firme, 2000.
- ZUMTHOR, P. Escritura e nomadismo (trad. Jerusa Pires Ferreira e Sonia Queiroz). São Paulo: Ateliê, 2005.

JOSÉ AMÁLIO DE BRANCO PINHEIRO

Doutor em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Professor dessa mesma instituição.

6 Poché, La música arábigo-andaluza, 1997, pp. 148-9.

7 Nogales, Sabiduría oriental y filosofía árabe, 1990, p. 143.

8 Zumthor, Escritura e nomadismo, 2005, p. 65.

SERINGALIDADE

Seringalidade é uma das categorias analíticas formuladas em *Seringalidade: o estado da colonialidade na Amazônia e os condenados da floresta*, de minha autoria, com vistas a dar conta, no plano da teoria crítica social, do fenômeno da colonialidade global em escala local, caso do Acre. Por este verbete, procuro delinear a colonialidade na sua expressão contemporânea a partir de seus elementos constitutivos, seus principais dispositivos e seus efeitos históricos para o território geocultural acreano. Por ele, demonstrarei que o Acre vive sob a égide da colonialidade de cor local: a seringalidade. Interpelar a respeito do que estou anunciando, de sua substância epistêmica e como surge, qual a sua funcionalidade, que efeito produz no mundo social e o que lhe diferencia é o desafio deste verbete a fim de justificar teoricamente a manifestação de uma categoria analítica que possa nos ajudar a entender o mundo – ou parte dele – em que vivemos.

Para Rolando Vásquez Melken, a modernidade – como se apresenta na forma de totalidade do real – se caracteriza por dois movimentos. O movimento da apropriação e o movimento da representação. Com aquele, ela “se encarrega de converter tudo o que existe em objeto disponível, classificado e apropriável, o que inclui terras, organismos, os corpos, os minerais, etc...”. Com este, ela “se encarrega de produzir uma visão de mundo e também de controlar sua compreensão.” Nesse passo, para o pesquisador, os movimentos de “apropriação e representação se conjugam para estabelecer o domínio da modernidade sobre a existência”.¹

De acordo com a classificação com a qual me dispus a desenvolver a presente pesquisa, entendo que os dispositivos que acionam a seringalidade comportam estes dois movimentos, na medida em que – como manifestação da modernidade na Amazônia por sua epistemologia desenvolvimento sustentável e o modelo de governança sob a alcunha local de florestania – ambos se movimentam tanto para apropriar quanto para representar, no movimento dialético de apropriar para representar e representar para apropriar, de maneira a buscar instituir e manter domínio sobre a existência social, econômica e cultural.

Julgo apontar e analisar aqueles dispositivos que mais se destacam e lhe conferem identidade local sem perder o vínculo global. Um com ênfase no plano do saber – o do desenvolvimento sustentável - e o outro no do poder – o da florestania. Este como movimento moderno de apropriação e aquele como movimento moderno de representação. É claro que em ambos há uma coetaneidade dinâmica dos movimentos de saber/poder e de apropriar/representar, conforme veremos na sequência.

¹ Melken, *Colonialidad y relacionalidad*, 2014, p. 180.

O **desenvolvimento sustentável** é aqui entendido como um dispositivo de saber-poder que visa capturar pelo conhecimento sendo, portanto, afeito ao movimento da representação. Já a **florestania** é entendida como um dispositivo de poder-saber, que objetiva a captura pelos mecanismos institucionais, sobretudo de poder, vinculado ao movimento da apropriação. Desse modo, ambos estão compromissados com a instituição e expansão de processos de subjetivação moderno-coloniais.

Por esta classificação, o desenvolvimento sustentável se constitui em um dispositivo que busca estabelecer um conhecimento que se apresenta como a visão de mundo que estabelece a “receita da felicidade universal” (modo de vida ideal) a qual todos devem aderir, daí seu fator representacional e epistêmico. A florestania, por sua vez, traz a ideia de meio – como mecanismo institucional de ideias, estratégias e estruturas – pelo qual tudo pode ser apropriado, daí seu caráter mais de assenhoreamento e de poder.

Nesse passo, o desafio é buscar atualizar/localizar as categorias históricas do colonialismo e da colonialidade cunhadas no bojo do pensamento crítico decolonial. É com esta pretensão teórica que optei por exercitar as similitudes tendo como base categorias decoloniais em voga. Nesse sentido, é fácil supor o que quero dizer como efeito analógico: o seringalismo (fase inicial da ocupação colonizadora do território acreano) está para o colonialismo assim como a colonialidade está para a seringalidade (fase contemporânea da ocupação colonizadora no Acre), ressalvadas as suas qualidades específicas, estas que lhes dão substâncias internamente distintivas, senão de nada serviria apostar no exercício semântico – que aqui se funda na análise teórica da realidade – do uso de novas categorias, estas como tais de substância teórica latente.

De fato, o seringalismo, visto, a princípio, como a forma social genérica que dá conta da relação entre o barracão e a colocação no território do seringal (na região amazônica brasileira), se configura como um regime de poder colonial que o aviamento, a racialização das populações locais e a concentração fundiária da propriedade instauram e, pelo qual, os papéis sociais foram estabelecidos com base fundamentalmente na naturalização das hierarquias sociais, econômicas e culturais, em face dos indígenas e dos nordestinos tornados seringueiros. Naturalização que, por sua vez, funciona como mecanismo para justificar suas condições servis/subalternas e, por vezes, escravas nas relações de trabalho e também fora delas.

O seringalismo é o que dá origem à condição colonial dos povos da floresta no Acre, condição esta vinculada, senão dependente, ao sistema mundo moderno colonial, o que lhe constitui na relação assimétrica entre o local (compreendido como primitivo, atrasado, inculto) e o externo (que num nível interno do estado-nação está nas metrópoles amazônicas da época, Manaus e Belém, e externo, na Europa) compreendido como moderno, civilizado, culto. A Europa ocupando o lugar de centro. A América Latina, o Brasil e suas regiões como periferias, lócus privilegiado em que se reproduz os mecanismos de controle do trabalho e da propriedade, como meios de exploração, e da subjetividade, pela racialização, para configurar uma sociedade dividida entre seres humanos superiores e inferiores.

E é assim, como regime de poder material e subjetivo – e como tal “uma forma de entender, ordenar, pensar e ver o mundo”, mas também de vivê-lo – que o seringalismo vai subsistir ao seu “esfacelamento” simbolizado não só pela chamada crise do extrativismo da borracha (que induz à ideia de fim dos seringais e com ele a lógica de poder por ele instituído), mas sobretudo pelo surgimento, em escala local da Amazônia acreana, da ideia de reserva extrativista e da florestania, ambas intimamente relacionadas à ideologia do desenvolvimento sustentável.

De fato, a experiência colonial do seringalismo deixou marcas essenciais que ainda se conserva, desta feita sob a égide de um regime de poder-saber-ser que não só lhe mantém como o aperfeiçoa simbólica e materialmente a fim de garantir que a condição moderno-colonial não deixe de operar seus efeitos históricos sob a ilusão de marcha civilizatória.

O que historicamente segue – a seringalidade – carregará o seringalismo, sua lógica de poder/saber, como essência. É que, o que segue, continua, na manutenção dos seus pressupostos, desta feita revigorados por outros dispositivos dos quais dois lhes serão essenciais: o do desenvolvimento sustentável e o da florestania. E é justamente assim que a seringalidade pode ser traduzida pelos modos como se manifestam as colonialidades do poder, do saber e do ser na contemporaneidade da Amazônia acreana, tendo em conta tanto a história desse território, as novas estratégias subjetivas (que buscam moldar simbólica e ontologicamente os condenados) quanto as estratégias materiais (que se impõe pelos interesses geopolíticos do mercado da natureza).

Com efeito, a seringalidade pode nos possibilitar distinguir e demonstrar os meios pelos quais as formas de dominação, exploração e racialização permanecem após o “fim do seringalismo” e a instauração da florestania (aqui entendida como modelo de governança), ocasião em que os prepostos do sistema mundo moderno colonial passam a dominar, com mais força e sutilidade, simbólica e materialmente, a realidade local. Ela será resultante da ideia de reserva extrativista forjada nos anos 80/90 com o governo da floresta, eventos históricos vinculados intimamente – senão dependentes – à racionalidade econômica-ambiental difundida pela ideia de desenvolvimento sustentável – invenção – com a cara de interesse ambiental - do sistema mundo moderno colonial. Induz um certo encontro entre um suposto “saber local” – a ideia de reserva extrativista combinada com a de florestania – e um “saber global” – o do desenvolvimento sustentável (forjado no âmbito geopolítico das organizações multilaterais).

O grau de intervenção da governança moderno-colonial tem se dado de maneira bastante útil, sem perder a sua profundidade, abrangência e complexidade. Por isso mesmo pouco observada no seu aspecto mais obscuro, isto é, a violência que busca promover na dimensão material, ontológica e epistêmica. Assim, não é crível aceitar a ideia de encontro cultural senão como uma espécie de intervenção que busca a tudo controlar no destino. O fato é que, como entendo, será a partir destas questões que se configura a expressão local da colonialidade global.

Por outro lado, a seringalidade é responsável pela manufatura de estratégias de invenção de um sujeito amazônico vencedor face a um suposto passado histórico revolucionário de vitórias que o fez alcançar um presente de cidadania plena. Com isso, a dominação/exploração/racialização não se expressará só e exatamente no plano exterior – objetiva e materialmente – ocorrência esta muito própria do seringalismo, visto a facilidade de se observar a sua realização (conforme os tantos relatos, inclusive da historiografia oficial). Neste regime de poder colonial local, a dominação/exploração/racialização acontece fundamentalmente como estratégia de domínio do imaginário, da memória, do conhecimento. Seu aspecto físico é pouco visível face às complexas estratégias que buscam invisibilizar as suas manifestações.

Enquanto no seringalismo a dominação/exploração tinha lócus definido e latente, (inclusive territorialmente, na forma do barracão/colocação e colocação/latifúndio agropecuário, o que equivale dizer da dominação econômica), na seringalidade isto desaparece em grande medida com: i) o desenvolvimento sustentável que surge como a tecnologia ambiental e econômica de seus sonhos (busca-se fazer crer ser o sonho de Chico Mendes) e a sua expressão empírica das reservas extrativistas que “eliminam” o outro lado espacial da dominação/exploração: o barracão e, naquela outra fase histórica, o fazendeiro paulista; e ii) a florestania que, como governabilidade, encerra numa só expressão todo o imaginário a significar a vitória definitiva dos “de baixo”, os cidadãos da floresta, sobre “os de cima”, assim como com a historiografia difundida que ajusta/redireciona/induz a posição do seringueiro e do indígena como sujeitos de suas histórias, estas histórias que culminaram com o sucesso de suas aspirações.

Com tais elementos, na seringalidade, o investimento se dá exatamente pelo imaginário, portanto pelo interior, pela subjetividade, cuja estratégia mais usual ocorre pelos processos de assimilação, nos quais os povos da floresta estão – ou devem estar – subsumidos, do imaginário produzido e difundido pela seringalidade, produto da eficiência da “mão invisível do mercado” firmemente associado ao

Estado. Portanto, numa síntese, a colonialidade no Acre tem uma história que se divide em duas fases: a do seringalismo seguida da seringalidade. De modo que a segunda está intimamente baseada nos pressupostos da primeira e esta atualizando àquela. E ambas reatualizam e revigoram a colonialidade global. O que vale admitir, em princípio, por esta ordem de existência, que sem o seringalismo não seria possível a seringalidade. Com isso, no plano dos fatos históricos de origem institucional, tenho como plenamente factível a afirmação de que sem o seringalismo o Acre – este Acre do presente – também não existiria. Eis que é possível entender, como resultado histórico, a plena vigência do estado da seringalidade. Ao assumir tais categorias para investir numa análise mais local, estou me propondo a usar os efeitos discursivos que a analogia pode possibilitar para pensar a questão da colonialidade em dada realidade – como a acreana – que carrega especificidades históricas e culturais próprias.

São dois os principais dispositivos básicos disciplinadores responsáveis pela instituição/manutenção, em escala local, do padrão de poder moderno-colonial. O primeiro, a ideia de desenvolvimento sustentável fundamentalmente calcada numa construção mais teórica que empírica e originalmente marcada por um discurso manufaturado e difundido nos e pelos centros do sistema mundo moderno colonial e que utiliza oportunisticamente o espaço territorial epistêmico da Amazônia, caso do Acre, para construir o seu modelo empírico que é o modelo da reserva extrativista. O segundo, a florestania, muito embora fundado em discursos, tem a empiria como o seu *locus* de experimentação pelo qual se revela como um modo específico de governar mentalidades utilizando políticas públicas para tal intento com os recursos do conhecimento, da memória e da imaginação.

Tais dispositivos – enquanto máquinas de subjetivação e máquina de governo – se prestam tanto para apropriação – sua esfera de poder – quanto para representação – sua esfera de saber – e que buscam converter tudo em algo disponível para exploração, dominação e racialização, quanto produzir visão de mundo que a justifique e obtenha adesão, o que empresta à seringalidade uma dimensão muito mais complexa do que o que ocorre no seringalismo.

Os dispositivos da seringalidade possuem, em primeira instância, a função essencial de fazer subsistir as condições coloniais instituídas com o seringalismo para, na sequência, instituir outras funções para a sua manutenção revigorante. Eles, nesse passo, irão funcionar como instrumentos eficazes voltados para o governo do presente e do futuro dos povos da floresta se prestando à captura – inclusão e subsunção – desses povos com o intuito de modelá-los ao projeto da racionalidade moderno-colonial de vigência. Sua separação – em desenvolvimento sustentável e florestania – se dá aqui muito mais por uma função didática, pois estão intimamente entrelaçados. Por eles, como dispositivos, o par saber-poder está tão irmanado quando o par apropriação-representação. É com eles que a seringalidade busca operar no imaginário social um *modus vivendi* e um *locus vivendi* de tal modo ideais a cumprirem uma forte função desarticuladora de qualquer intensão questionadora e insurgente. Eles, de forma muito importante, tendem a se expressar sob o plano epistêmico e por isso, fundamentalmente, subjetivo, baseado nos planos da memória, do imaginário e do conhecimento.

Enquanto no seringalismo, como afirma um certo seringueiro: “ter um patrão não é um fato ocasional, mas natural, faz parte da ordem do mundo, sempre foi assim”,² na seringalidade a ilusão de sua inexistência nas reservas extrativistas é o que passa a conduzir seus movimentos graças à eficiência da operatividade daqueles dispositivos com os quais se narra a saga do seringueiro (ou a epopéia de sua história e da história do Acre) como que um percurso linear e evolutivo que vai do cativo (e seus dispositivos essenciais: aviamento, barracão, dívida...) à liberdade frente a histórica condição inacabada de dominação, exploração e racialização.

2 Allegretti, 1987, p. 32, *apud* Chaves, De ‘cativo’ a ‘liberto’- O processo de constituição sócio-histórica do seringueiro no Amazonas, 2011.

Por eles, se coloca a falta de cidadania – esta a significar uma vida indigna – como algo do passado, forjando a florestania como instrumental que por si só instaura uma condição ideal de vida na floresta; se apresenta a reserva extrativista como o modelo concreto – *locus* – que libertou a colocação do barracão e o conceito mágico do desenvolvimento sustentável que fez real uma aliança social e econômica de tal modo eficaz que elimina do imaginário social dos seringueiros a figura do patrão e, assim, coloca todos unidos num só ideal: a produtividade racional do mercado da natureza, ideal este encoberto pelo discurso de desenvolvimento – o que vai eliminar a pobreza da Amazônia – e do meio ambiente – a prometida proteção da natureza.

É com a ideia de reserva extrativista – formulada pelo discurso da seringalidade como o manifesto prático-teórico dos povos da floresta – que tem se anunciado o fim do seringalismo e a vitória da tradição, posto que baseados na vontade e conhecimentos dos seringueiros. Como uma espécie de subconjunto e “modelo empírico” do desenvolvimento sustentável, as reservas extrativistas irão se valer das contribuições teóricas formuladas tendo em conta as estratégias de resistência dos povos da floresta acumuladas historicamente no seringalismo e que foram transformadas em pautas de lutas sociais assumidas pelo movimento sindical rural dos seringueiros, a partir da década de 1970. O movimento sindical rural acreano datado é manipulado como o seu símbolo maior.³

É uma produção em grande medida local fundamentalmente baseada no dispositivo da sustentabilidade que se oferece como manifesto teórico-prático de âmbito global e caráter civilizacional e que tem sido difundido como a saída para a crise ambiental, também desenvolvimentista, representando a modernidade, posto que coberto pelos conhecimentos tecnocientíficos produzidos pelos países centrais – sendo ele próprio criação forjada pelo sistema mundo moderno colonial, por suas instituições financeiras multilaterais.⁴

Tal conceito, de fato, engloba, no plano local, a reserva extrativista como uma das suas manifestações empíricas que o realiza de modo concreto. Vai se basear no cabedal teórico construído e acumulado a partir das conferências internacionais sobre meio ambiente e desenvolvimento, cujos fundamentos econômicos-ambientais têm sido postos como condicionalidades nos contratos de financiamento das instituições financeiras multilaterais de desenvolvimento, organizações não-governamentais internacionais e instituições estatais de países ditos desenvolvidos, condicionalidades estas amplamente aceitas sem qualquer reserva por governos estaduais (caso do Acre).

A florestania, muito embora tenha sido, como neologismo, produzido e difundido pela gestão governamental do Governo da Floresta (iniciado em 1999), passou a ganhar contornos teóricos em razão das análises do contexto em que foi formulado, especialmente por estar na base – e por isso justificá-lo – dos fundamentos do padrão de poder colonial local. Nesse sentido, alguns autores passaram a produzir análises mais no desejo de tentar entender e com isso pressupor elementos teóricos que o constituem. É com a florestania que a memória de Chico Mendes – ou o que se imagina dela – é manipulada pela mídia e documentos oficiais como o seu maior símbolo.⁵ A florestania e o desenvolvimento sustentável – segundo as peças publicitárias oficiais – seriam a concretização de seu sonho. Seria ela, a florestania, a possibilidade de convivência da tradição (no sentido de velho, primitivo) com a modernidade (no sentido de novo, moderno) e assim representaria o símbolo de uma nova civilização – construída historicamente – surgida da floresta que, por sua vez, traria à tona uma nova espécie de cidadania, até então inimaginável historicamente, que é a cidadania na floresta, com a qual os seringueiros e indígenas passariam a gozar do status de cidadão no sentido de sujeitos de direitos.

3 Santilli, Socioambientalismo e novos direitos, 2005.

4 Souza, O Programa de Desenvolvimento Sustentável do Acre, 2008

5 Morais, Acreanidade, 2016.

Tal dispositivo vai também procurar se assentar na versão historiográfica que busca justificar a seringalidade como resultante de uma história revolucionária ocorrida no seringalismo, de cunho linear e evolutiva (que culmina no progresso, no desenvolvimento e na civilização), de lutas e heroísmos do povo acreano da floresta (seringueiros, em específico), tendo este como o representante legítimo dos interesses locais (apenas para efeito simbólico, todavia). Versão esta cuja função é, de fato, dar à narrativa da florestania o caráter de construção histórica, com a qual busca apresentar o presente político-econômico-social-cultural porque vive a sociedade acreana, em especial os povos da floresta, como resultado imediato de um passado que lutou para ser o que é.

A seringalidade, com a sua historiografia, busca forjar uma identidade acreana totalitária posto que resultante de uma suposta sociedade de caráter uno e sem conflitos. Nela a figura dos povos da floresta tem sido manipulada simbolicamente para fins de legitimar um presente de conteúdo, em essência, diverso ao que simboliza. Através da narrativa da florestania, as reservas extrativistas são apresentadas como o modelo exemplar de sucesso do desenvolvimento sustentável, fruto de um percurso histórico de lutas sociais revolucionárias dos seringueiros que culminou em uma civilização diferenciada na Amazônia porquanto instituiu uma nova espécie de cidadania, a cidadania dos povos da floresta, reduzida no conceito de florestania.

Por este percurso, fica patente que a seringalidade tem servido para manter o status da violência estrutural – que nela se afirma simbólica e sistematicamente,⁶ embora todo o seu investimento discursivo esteja concentrado para demonstrar o inverso deste quadro. É que ela procura inverter simbolicamente as relações de poder de tal modo a fazer crer que vivemos sob uma república dos povos da floresta pela qual a vontade desses sujeitos históricos prevaleceu – num primeiro momento, com a chamada Revolução Acreana e – num segundo – com o mito da realização do sonho de Chico Mendes/reservas extrativistas. E é justamente em razão dessa prevalência imaginada que o discurso e a prática da florestania buscam anunciar a morte do conflito na floresta. Centrando em um só pensamento – o pensamento do desenvolvimento – a ideia de utopia – a utopia da modernidade – para a qual todo ato político deva se dirigir para a libertação das amarras coloniais. E tudo passa a ser dito em nome desta libertação, embora tudo continue, profunda e estruturalmente, em última análise, sendo feito contra ela.

A condição moderno-colonial dos povos da floresta não é visível. A sua negação como ser se oferece de forma subliminar no discurso paternal/tutelar que se funda no eterno compromisso-promessa de libertar o sujeito colonizado do estado de subalternidade/miserabilidade histórica em que se encontra. Nesse sentido, todo programa governamental de desenvolvimento do Estado tem como objetivo expresso a melhoria da qualidade de vida dos condenados da floresta. Na linguagem local, seria dar-lhe cidadania que, por sua vez, representa, na retórica da seringalidade, outorgar a florestania, esta que, no discurso do desenvolvimento sustentável, estaria no plano do seu “empoderamento”.

Ser cidadão da floresta pressupõe aceitar o estatuto da racionalidade “florestânica” (fundada na ideia de desenvolvimento sustentável). Pressupõe alterar a forma de pensar a fim de que a adaptação ao “novo” não pareça uma imposição. O “novo” tem que parecer brotar “de dentro” (da vontade livre do sujeito colonizado) e não “de fora” (da vontade do patrão seringalista), como ocorria no seringalismo com o aviamento, por exemplo. Nesse sistema, o “novo” deve parecer algo bom, moderno, avançado, civilizado, em relação ao “velho”, coisa ruim, atrasado, primitivo, selvagem. Estamos falando o tempo todo do duplo modernidade/colonialidade. O “novo” é o manifesto da desconsideração de todo o resto, este reduzido a “velho”, que é, segundo Quijano e Wallerstein, “[a] definição e a reificação da novidade, ela mesma um derivado da fé e da ciência, e um pilar da modernidade”.⁷ O novo, no contexto da seringalidade, por seus dispositivos – também se manifestará pelo discurso da racionalidade do mercado. E

6 Zizek, *Violência*, 2014, p. 18.

7 Quijano, Wallerstein, 2014, p. 75.

será por meio desta racionalidade que toda a vivência na floresta deverá se pautar. Tal racionalidade se valerá dos imperativos sistêmicos do capital como os da “concorrência, da maximização dos lucros e da acumulação, que inevitavelmente exigem a colocação do valor de troca na frente do valor de uso e do lucro na frente das pessoas”.⁸

Mas na retórica da seringalidade há possibilidade de o “velho” ser “digno de consideração” pelo “novo”, o que só ocorre se aquele estiver subordinado hierarquicamente a este, no que resulta em um efeito puramente discursivo que objetiva a instrumentalização do “velho” para a glorificação (legitimidade) do “novo”.

Por exemplo, a tecnologia do manejo para a exploração da floresta amazônica, como expressão genuína do “novo” na seringalidade, sempre será considerada, pelo discurso competente dos experts da engenharia florestal e economistas, como o conhecimento mais eficiente produtivamente que aqueles considerados tradicionais. No máximo, esses poderão ser considerados em algum aspecto, mas jamais suplantará aquele.

A ciência e a tecnologia modernas (o “novo”) são consideradas o topo do desenvolvimento do saber da humanidade, enquanto o conhecimento dito tradicional (o “velho”) se encontra no plano histórico linear “lá nos cafundós” da fase primitiva daqueles conhecimentos. Isto é difundido como uma verdade indiscutível. Ser cidadão da floresta é aceitar esta verdade como pressuposto, o que equivale fundamentalmente aceitar a floresta como espaço de produção de riquezas – não para todos – e, assim, ambiente mercadológico da natureza. Esta aceitação glorifica a captura, pelos dispositivos do saber e do poder – do desenvolvimento sustentável e da florestania – que se concretiza por meio de processos de modelação para adesão (inclusão), jamais, nesse sentido, de exclusão.

REFERÊNCIAS

- CHAVES, M. P. S. R. De ‘cativo’ a ‘liberto’- O processo de constituição sócio-histórica do seringueiro no Amazonas. Manaus: Editora Valer, 2011.
- MELKEN, R. V. Colonialidad y relacionalidad. In: Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar em colectivo / Walter Mignolo [et.al.]; compilado por María Eugenia Borsani y Pablo Quintero. - 1a ed. - Neuquén : EDUCO - Universidad Nacional del Comahue, 2014.
- MORAIS, M. J. Acreanidade: invenção e reinvenção da identidade acreana. Rio Branco (AC): Edufac, 2016.
- SANTILLI, J. Socioambientalismo e novos direitos. São Paulo: Peirópolis, 2005.
- SOUZA, J. J. V. S. O Programa de Desenvolvimento Sustentável do Acre: uma análise à luz do desenvolvimento sustentável e da cooperação internacional. Dissertação. Florianópolis: UFSC, 2008.
- SOUZA, J. J. V. S. Seringalidade. O estado da colonialidade na Amazônia e os condenados da floresta. Manaus: Valer, 2017
- WOOD, E. M. O Império do capital. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2014.
- ZIZEK, S. Violência: seis reflexões laterais. Trad. Miguel Serra Pereira. São Paulo: Boitempo, 2014.

JOÃO JOSÉ VERAS DE SOUZA

Doutor em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina

Musico e poeta

Integrante do Grupo de Pesquisa História e Cultura, Linguagem, Identidade e Memória

Universidade Federal do Acre

⁸ Wood, O Império do capital, 2014, p. 24.

SEXO BIOLÓGICO

Neste ensaio, tenho como objetivo principal denunciar reducionismos que têm sido construídos sobre os conceitos de “sexo biológico” e “determinação biológica do sexo” em diversos contextos. Ou seja, representações reducionistas que em muitas ocasiões são utilizadas em debates científicos, religiosos, escolares, sociais e políticos que tratam sobre a identidade dos sujeitos, condicionando e delimitando caminhos binários para os corpos e sexualidades das pessoas.

Coloco o foco principalmente na representação reducionista de “sexo biológico” e “determinação biológica do sexo” na espécie humana a partir do paradigma cromossômico instaurado e reforçado no começo do século XX com a descoberta dos cromossomos diferenciados (heterossomos) para a determinação do sexo na espécie humana e outros seres vivos. Descobertas e construções das ciências biológicas que em diversos contextos, no senso comum e inclusive nos contextos acadêmicos, têm sido reduzidas à representação:

Cromossomos sexuais XY = Homem;

Cromossomos sexuais XX = Mulher.

Este reducionismo é apresentado como uma verdade científica, se configurando como um argumento utilizado em debates sobre transexualidade, sujeitos transgênero, homossexualidade, entre outros. A lógica desses argumentos é que qualquer pessoa que “não respeite” os caminhos binários, traçados geneticamente pela natureza, deve ser diagnosticado com alguma patologia. Argumentos fundamentados nesses reducionismos são apresentados com uma carga simbólica muito forte de cientificidade. Aspecto que supõe que “se a ciência falou, é verdade”, instaurando passividades e impossibilidades de questionamentos.

Dessa maneira, a ciência, através da instauração de um sentido biológico determinista sobre a identidade dos sujeitos, adotou o paradigma cromossômico como o modelo principal para compreender o sexo biológico e a determinação do sexo. Nessa perspectiva, o paradigma cromossômico-hormonal se fundamenta no pressuposto de que a carga genética dos organismos, condiciona, determina, fixa e programa dois caminhos necessariamente diferentes, tanto na morfologia, quanto na fisiologia. O paradigma cromossômico descarta possibilidades de pensar a determinação do sexo biológico utilizando conceitos como a plasticidade, por exemplo.

Este paradigma tem sido importante para fundamentar pesquisas e estudos em diversas áreas da biologia, e de outras ciências, como a evolução, ecologia e genética. Porém, recentes avanços dessas áreas têm permitido ampliar as perspectivas de estudo sobre o sexo biológico, sugerindo outras possibilidades, e a necessidade de pensar o conceito instaurando um paradigma mais complexo. O paradigma

epigenético, como será discutido posteriormente, parece ser um dos caminhos desenhados pela mesma biologia.

Além disso, as leituras feministas sobre as abordagens epistemológicas dos e das cientistas quando estudam a determinação biológica do sexo, têm permitido questionar os referentes epistemológicos e as concepções de gênero que condicionam a delimitação e compreensão da questão do sexo biológico na biologia.

O debate sobre o conceito de sexo biológico, e suas implicações no cotidiano da nossa sociedade é amplo e complexo. Por isso, considero importante delimitar os pontos de discussão e de debate sobre os quais serão fundamentadas as próximas linhas. Dedicarei o primeiro momento a explorar a descoberta dos cromossomos sexuais e as tensões machistas que permearam esse momento. Posteriormente, abordarei brevemente as contribuições feministas e das teorias *queer* sobre sexo e gênero, nas quais se desmitifica o imaginário de sexo como uma base binária natural, sobre a qual se constrói culturalmente o gênero.

Finalmente, apresento algumas discussões sobre a questão do sexo biológico desde duas perspectivas consideradas diferentes, mas que podem apresentar diálogos. A primeira, mais sob o prisma da biologia, por meio dos estudos epistemológicos, na perspectiva de Sara Richardson no seu texto intitulado “*Plasticity and Programming: Feminism and the Epigenetic Imaginary*”. A segunda, a partir da perspectiva africana sobre os discursos ocidentais de gênero, da nigeriana Oyèronké Oyěwùmí, no seu texto publicado originalmente em 1997, e traduzido ao espanhol em 2017, com o título “*La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*”.

O PARADIGMA CROMOSSÔMICO DO SEXO BIOLÓGICO

É adequado afirmar que o paradigma binário e cromossômico do sexo biológico existia já muito antes da descoberta dos heterossomos (cromossomos sexuais diferenciados). O “cromossômico”, como evidência científica e universal desse binarismo, veio a ser reforçado, na verdade, com essa descoberta. Ou seja, a ideia do binarismo do sexo biológico não foi instalada pela descoberta dos heterossomos, porém, a ideia foi reforçada por essa descoberta associada ao imaginário do determinismo genético cromossômico sobre o sexo.

É interessante descrever brevemente alguns elementos da “descoberta” que são importantes. O primeiro consiste em que a descoberta dos heterossomos (cromossomos sexuais diferenciados) foi realizada por Nettie Stevens, uma cientista estadunidense, um aspecto que costuma ser apagado em livros didáticos e livros acadêmicos quando se aborda a determinação cromossômica do sexo. Existem materiais didáticos e de divulgação científica nos quais os créditos da descoberta são atribuídos a Thomas Hunt Morgan, cientista que em várias ocasiões só mencionou Nettie como uma colaboradora ou técnica de seu laboratório. Mais um exemplo de uma intencionalidade explícita em apagar a mulher da história da ciência ocidental.

Um segundo aspecto consiste em que a descoberta é relativamente recente, pois foi na primeira década do século XX que Nettie conseguiu evidenciar que dentro de algumas espécies de insetos, os cromossomos apresentavam diferenças de tamanho que poderiam ser relacionadas como fenótipo de macho ou fêmea. Daí um último aspecto interessante: a descoberta inicial não foi realizada na espécie humana, mas pareceu ser uma forte evidência do determinismo genético da diferença sexual, que rapidamente expandiu seus estudos a outras espécies, incluindo a espécie humana.

Seria absurdo defender que foi Nettie quem instaurou o paradigma cromossômico da determinação biológica do sexo. Pois os paradigmas da ciência são construídos em comunidade, delimitados e divulgados em meio de redes complexas de relações de poder e diversos discursos, dentro das comunidades científicas em contextos sociais específicos. Talvez seja melhor considerar que a autora descobriu

(construiu) um fato que encaixou com concepções binárias já preexistentes em relação aos organismos, corpos e identidades. A descoberta da autora foi utilizada e incorporada à biologia mesma, como evidência para dotar de cientificidade e rigidez, concepções binárias sobre o sexo (e gênero) que já existiam nas formas de pensar da comunidade científica e que em pouco diferem dos caminhos binários traçados pela religião cristã desde a idade média.

Desde essa descoberta, o paradigma cromossômico do sexo biológico tem sido base para diversos estudos nos campos de estudo da biologia e de outras áreas. Hoje, de maneira mais consolidada, em livros didáticos e de genética, encontramos definições como as seguintes sobre sexo biológico:

- “Sexo é o conjunto de características estruturais e funcionais segundo os quais um ser vivo é classificado como macho ou fêmea”¹.
- “Entre os seres humanos e outros mamíferos, os machos normalmente carregam cromossomos XY, enquanto que as fêmeas normalmente carregam cromossomos XX, o que são parte do sistema XY de determinação do sexo”².

Estas definições, mesmo que representativas dos enunciados do paradigma cromossômico da determinação do sexo biológico, não estão livres de críticas desde diversas áreas, inclusive, a própria biologia. Assumindo estes enunciados como fechados, verdadeiros e absolutos, já estaríamos legitimando a exclusão de outras agrupações cromossômicas sexuais que têm sido identificadas dentro da biologia, e que mesmo se apresentando com frequências baixas, já questionam esse binarismo como únicas combinações cromossômicas sexuais que biologicamente acontecem. Tradicionalmente catalogados como síndromes, aspecto que já os denota como uma irregularidade em relação ao binarismo. Cromossomicamente, na espécie humana é possível encontrar organismos XXX, XXY, X0, XYY, Y0, cada um com características particulares no desenvolvimento dos organismos, que não é meu objetivo aprofundar neste texto.

A questão importante de ressaltar consiste em evidenciar como, mesmo reconhecendo estas outras combinações, elas não são catalogadas como outros “sexos”, e mais, são catalogadas ou aproximadas a algumas das categorias binárias preexistentes antes da descoberta dos heterossomos, mesmo que o desenvolvimento destes sujeitos apresente características diferenciadas. O paradigma cromossômico é problemático porque na verdade é utilizado para reforçar as ideias preexistentes de binarismo, cegando as possibilidades de compreender o sexo de outras maneiras. Nas seguintes linhas abordarei algumas críticas a estas abordagens na perspectiva do feminismo e da epigenética, que sugerem a necessidade de repensar e construir “outro paradigma”.

É importante destacar que mesmo depois da consolidação do paradigma cromossômico e hormonal do sexo biológico na espécie humana dentro da biologia, em outros cenários “não científicos” ainda circulam outros posicionamentos sobre a determinação sexual que são amplamente divulgados por sujeitos em posições de poder e reconhecimento. Como exemplo, é possível trazer a fala do candidato à presidência do Brasil em 2018, Jair Bolsonaro, quando numa palestra em abril de 2017 mencionou “Eu tenho cinco filhos...foram quatro homens.A quinta eu dei uma fraquejada e veio uma mulher”³. Esta afirmação serve para exemplificar como, com todos seus problemas, o reducionismo cromossômico sobre o sexo biológico e a determinação sexual pode ajudar a deslegitimar crenças sem fundamentos que sujeitos em situações de poder insistem em manter e divulgar.

FEMINISMO E SEXO BIOLÓGICO

Ainda em muitos contextos, inclusive em contextos científicos e educativos, acredita-se que sexo representa uma realidade natural e material dos corpos, uma categoria científica e material da biolo-

1 Borba, Dicionário UNESP do português contemporâneo, 2005, p. 1281.

2 Cox; Doudna; O'donnell, Biologia Molecular: Princípios e Técnicas, 2009, p. 37.

3 Palestra do candidato, ministrada na terça 04 de abril de 2017, no clube Hebraica do Rio de Janeiro. Link de acesso: <https://www.youtube.com/watch?v=Qm7jZeoTMds>

gia que vem a funcionar como um espelho dessa realidade orgânica dada pelos próprios corpos. Assume-se que sexo é uma categoria de diferença já dada pelos corpos, e que é responsabilidade da biologia (e de outras áreas que utilizam fundamentos biológicos) estudar essa diferença sendo fiel à realidade observada. Essa suposição é, contudo, muito problemática. São diversas as críticas que os feminismos e as teorias *queer* têm realizado a essa suposição. Abordarei aqui a perspectiva de duas autoras, são elas a filósofa pós-estruturalista estadunidense Judith Butler, e a psicóloga social e ativista trans argentina Marlene Wayar.

Sexo não é uma construção da biologia como espelho da realidade orgânica do corpo, uma realidade genética, pois só se olha para a genética como determinante do caminho binário do corpo todo. Na verdade, é uma categoria simbólica para diferenciar os corpos e, de alguma maneira, hierarquizar. Partindo daí, já é possível identificar um primeiro elemento problemático: a necessidade de categorizar, encaixar em moldes.

Duas falas das autoras são especialmente ilustrativas sobre este problema, Judith Butler questiona se “Existe uma boa maneira de categorizar os corpos? O que nos dizem as categorias? As categorias nos dizem mais sobre a necessidade de categorizar do que sobre os corpos mesmos”⁴.

Marlene Wayar também questiona este aspecto, mencionando que:

A gente [referindo-se às travestis] se declara abertamente partidárias do erro, da falha, do caos, da heterogeneidade e a contingência humana. Não nos imponham sua perfeição, não queremos seu 99,9% de acerto, não nos organizem o caos pelo qual se sentem cosmos, não vamos cooperar com seu paradigma de homogeneidade que ocasiona doença psíquica, social, política, econômica e cultural. Lidem com isso, vocês sempre erraram. Não há molde para o ser, vamos infectar vocês com a arte de ser.⁵

A ciência ocidental, que costuma ser apresentada como universal, desde seus inícios teve uma preocupação por categorizar o corpo, criar um molde para ele, homogeneizar e hierarquizar. Nas ciências ocidentais se apresenta como natural a necessidade de ter que criar categorias para diferenciar os corpos, lhe dar um lugar, criar identidades homogêneas, reduzir a diversidade. Como se mencionou anteriormente, as categorias binárias de gênero existiam muito antes da descoberta dos heterosomos na cultura ocidental, a categoria de sexo biológico mais do que representar essa realidade binária dos corpos, na verdade representa uma construção permeada por concepções de gênero binárias e de exclusão reforçadas pelas relações coloniais.

A construção binária do sexo biológico se mostra e se apresenta como extremamente limitante e fixadora, pois supõe que “naturalmente”, “cientificamente”, “biologicamente” já existem pre-determinados e fixados dois caminhos únicos, que inclusive determinam nossas sexualidades e nossas performances culturais. A fala da Marlene Wayar ilustra como as transidentidades, particularmente as travestis na América Latina, historicamente têm representado resistências, questionamentos e problematizações desses caminhos binários, denunciando que a necessidade das ciências ocidentais de criar “moldes para o ser”, impede e cega (silencia) as possibilidades para pensar a questão do ser como uma arte. No imaginário do binarismo reforçado cientificamente, o que foge desse binarismo é marginalizado e relegado ao lugar da patologia, da síndrome, do fora da norma, “fora do molde”.

A instauração do binarismo por meio da categoria de sexo biológico, e sua carga simbólica de determinação e fixação na biologia, funcionam como mecanismo de silenciamentos de outras possibilidades de ser, ou, em palavras de Wayar, “artes de ser”. Dessa maneira, pode ser afirmado que sexo biológico é uma categoria cultural de classificação dos corpos e de exclusão de identidades-corpos transgressores ou transidentidades. Sobre esse silenciamentos, a autora menciona: “Certa sistematização do silêncio so-

4 Butler, *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda*, Madrid, Katz Editores, 2011. “Las categorías nos dicen más sobre la necesidad de categorizar los cuerpos que sobre los cuerpos mismos” (entrevista de Daniel Gamper Sachse)

5 Wayar, Editorial, *Revista Teje*, 2007, p. 3.

cial histórico do qual somos vítimas as travestis e transexuais. Porque o silêncio, longe de ser imaterial, se traduz sobre os corpos em dor, desaparecimento e morte. O silêncio é parte de uma ação do sujeito: não pronunciar som. Por que essa negação?”⁶

Parece que a biologia não tem nada a dizer sobre esses sujeitos, um silêncio sistemático, um silêncio que mata, pois para a biologia só é possível pensar nesses sujeitos em relação ao molde binário. Para a biologia, a identidade transexual só pode ser compreendida desde o binarismo. Nesse sentido, a biologia funciona como base social para a classificação do corpo, a biologia alimenta o imaginário social. É importante esclarecer que me refiro aqui à biologia amplamente divulgada e ensinada nas escolas e universidades, pois como ressaltarei em próximas linhas, não podemos desconhecer as possibilidades de pensar outras biologias, mais cientes dos imaginários sociais que as fundamentam, e que podem contribuir para sua construção.

Dessa maneira, não faz mais sentido defender a categoria de sexo biológico como uma questão material dos corpos. Nesse aspecto concorda Judith Butler quando menciona: “A categoria de sexo não é invariável nem natural, mais parece uma utilização especialmente política da categoria de natureza que obedece aos propósitos da sexualidade reprodutiva”⁷.

A categoria de gênero, que não é meu interesse aprofundar aqui, normalmente é apresentada e compreendida como uma construção cultural por fora da cientificidade e naturalidade dos corpos, uma construção cultural que deve (ou não) responder à natureza do corpo determinada geneticamente. Os estudos feministas e das teorias *queer* sugerem que compreender gênero é importante para compreender como essa categoria construída social e culturalmente, na verdade representa o substrato sobre o qual se constrói a ideia científica de sexo biológico na cultura ocidental. A fala de Judith Butler é especialmente esclarecedora sobre este aspecto:

Gênero não é para a cultura o que sexo é para a natureza, o gênero também é o meio discursivo/cultural por meio do qual a natureza sexuada ou um sexo natural se forma e estabelece como pré-discursivo, anterior à cultura, uma superfície politicamente neutral sobre a qual age a cultura.⁸

Como mencionei anteriormente, não é meu objetivo discutir aqui a categoria de gênero, mas é importante destacar que sexo biológico parece ser construído tendo como substrato os construtos sociais sobre gênero, e não inversamente, como comumente é defendido. Sexo biológico representa a condensação “científica”, ou com fantasia de cientificidade, das representações binárias de gênero instaladas e reforçadas pelas relações coloniais.

NOVOS PARADIGMAS: A NECESSIDADE DE DILUIR FRONTEIRAS ENTRE AS CIÊNCIAS “BIOLÓGICAS” E “HUMANAS”

Dizer que é necessário diluir fronteiras entre as ciências biológicas e humanas não é nenhuma novidade. Discursos de interdisciplinaridade, diálogo entre áreas são cada vez mais frequentes. Nesse aspecto, o primeiro ponto a problematizar é o imaginário dessa fronteira, a invenção de que ciências biológicas e ciências humanas-sociais falam de coisas diferentes e procuram coisas diferentes. O imaginário de que a biologia não é uma ciência humana-social. Na perspectiva de Oyèronké Oyèwùmí, essa fronteira não é tão nítida, e na verdade, o biológico e o humano-social constroem conjuntamente sentidos sobre as identidades dos sujeitos, que se reforçam uns com outros na cultura ocidental. A autora destaca que:

A obsessão ocidental com a biologia continua impulsionando a elaboração de “novas biologias”, mesmo quando as velhas suposições tenham sido superadas. Na experiência ocidental, a cons-

6 Wayar, Editorial, Revista Teje, 2007, p. 3.

7 Butler, El género en disputa, 2001, p. 227.

8 Butler, El género en disputa, 2001, pp. 55-56.

trução e o determinismo biológico têm sido duas caras da mesma moeda, pois ambas as ideias continuam se reforçando mutuamente... O social e o biológico se retroalimentam.⁹

O biológico serve como substrato para o imaginário de determinismo social dos papéis dos sujeitos na cultura, e o binarismo instalado e construído socialmente e culturalmente, serve como substrato da construção da narrativa científico-biológica sobre sexo biológico. Ou seja, na cultura ocidental, a fronteira e separação entre o biológico e o social é uma construção discursiva que impossibilita, entre muitas coisas, a construção de práticas científicas e de pesquisa na biologia mais cientes do substrato social que fundamenta suas formas de se aproximar e ler o mundo “vivo-orgânico”.

Portanto, um novo paradigma biológico para repensar o “sexo biológico”, exige novos enfoques nas pesquisas da biologia que abordem e explicitem os imaginários sociais, políticos e culturais que fundamentam essas pesquisas. A epigenética, uma área relativamente recente nas pesquisas das ciências biológicas, está se configurando como uma ponte para explicitar o substrato social que fundamenta e orienta o fazer científico em relação ao sexo biológico. Sara Richardson define a epigenética como:

A epigenética se refere aos mecanismos moleculares que regulam a expressão do DNA em resposta a sinais genéticos e não genéticos... A epigenética é um campo científico novo, metodologicamente diverso, controvertido e dinâmico, unido a poderosos imaginários sociais e políticos progressivos e reconstrutivos, ou seja, filosofias da vida e da materialidade, nas interseções da vida e das ciências sociais.¹⁰

A epigenética tem se constituído como uma área na qual o “sexo biológico” deixa de ser entendido como uma questão limitada às combinações cromossômicas sexuais, focando mais na regulação da expressão do DNA contido nesses cromossomos. Regulação e expressão que pode estar influenciada por diversos fatores ambientais e culturais. Dessa maneira, pode ser afirmado que um novo paradigma para a compreensão do sexo biológico está sendo construído e polemizado dentro da comunidade científica. Esse paradigma pode ser denominado como paradigma epigenético do sexo biológico.

A questão do epigenético não deve ser entendida estritamente no sentido biológico tradicional, como se referindo ao estudo de uma realidade material do corpo, e sim como construções da pesquisa em ciências biológicas, que reconhecem a retroalimentação entre o biológico e o social, e que possibilitam explicitar o imaginário social sobre gênero que fundamenta os pré-discursos dos pesquisadores. Como menciona Richardson, “A epigenética não é só um mecanismo material do corpo, também é um funcionamento imaginário fluido diversamente em esferas sociais heterogêneas”.¹¹

Diversas pesquisas na área da epigenética em relação ao sexo biológico, realizadas principalmente em ratos, têm permitido identificar que, em algumas áreas do cérebro relacionadas com as características sexuais dos organismos e a regulação da expressão do DNA, essa regulação se vê flexivelmente alterada, entre o que consideramos masculino ou feminino, de acordo com o estímulo de diversos fatores ambientais. Estas pesquisas oferecem evidência para pensar a ideia de plasticidade e fluidez do sexo biológico na regulação epigenética, diferentemente dos caminhos binários fechados traçados no paradigma cromossômico. Estes estudos têm permitido o reconhecimento das limitações epistemológicas da pesquisa biológica tradicional e determinista (biologia da programação). Segundo Richardson “Os estudos epigenéticos trazem afirmações fascinantes de mudanças relevantes nas marcas epigenéticas como resultado das exposições ambientais”.¹²

Porém, a epigenética como uma área relativamente recente e que aborda temas contemporâneos, não está livre de críticas e questionamentos, assim como o paradigma cromossômico hormonal. Aliás, o paradigma epigenético parece não estar livre do mesmo problema do paradigma cromossômico: a

9 Oyèwùmí, *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*, 2017, pp. 48-49.

10 Richardson, *Plasticity and Programming*, 2017, p. 30.

11 Richardson. *Plasticity and Programming*, 2017, p. 48.

12 Richardson. *Plasticity and Programming*, 2017, p. 31.

questão do imaginário pré-discursivo binário. Anteriormente foi explicitado como no paradigma cromossômico a evidência dos heterossomos foi utilizada para reafirmar e dotar de cientificidade as concepções binárias de gênero pré-existentes. Da mesma maneira, no paradigma epigenético, apesar de acontecer de maneira explícita, muitos pesquisadores insistem em reforçar a ideia de caminhos binários para o sexo biológico nos mecanismos epigenéticos (regulação da expressão do DNA) mesmo que as evidências apontadas pelos estudos permitam reconhecer a plasticidade e fluidez em relação à categoria do sexo biológico. A fala de Richardson exemplifica melhor este aspecto:

Mesmo que os pesquisadores em epigenética adotam a importância das contribuições ambientais nos sistemas biológicos, isto não os leva a afirmar a diversidade e a variação no sexo e no gênero. Pelo contrário, a epigenética pode funcionar como um mecanismo redundante ou determinista, que mantém e defende a persistência de processos hormonais clássicos e implicados nas diferenças sexuais.¹³

Dessa maneira se constata a afirmação de Oyèwùmí¹⁴, ao assegurar que o mundo ocidental tem uma obsessão por construir novas biologies para reforçar velhas ideias. Ou, como menciona Richardson: “Até agora, a adoção de mecanismos epigenéticos não tem significado a aceitação de uma plasticidade maior na variação do sexo e do gênero entre os pesquisadores”¹⁵. Porém, as palavras de Richardson são alentadoras, pois ressaltam que não são todos os pesquisadores os que insistem em defender ideias velhas de determinismo biológico, e estão se permitindo pensar a plasticidade, abrindo às portas para novas descobertas e construções na biologia que permitam ampliar horizontes de estudo na área e uma melhor compreensão do corpo. Ou seja, o paradigma epigenético pode tanto reforçar a ideia de programação e binarismo do sexo biológico, como também abrir portas para compreender sexo biológico como uma construção lida na perspectiva da plasticidade, aspecto que não era muito possível no paradigma cromossômico-hormonal.

Ainda assim, o paradigma cromossômico e o paradigma epigenético apresentam outra semelhança: a preocupação pelo corpo e a problematização do corpo. Seja na perspectiva da programação/determinismo, ou na perspectiva da plasticidade/fluidez. Ambos os paradigmas são produto de tradições ocidentais de entender o corpo, fiscalizar o corpo e dominar o corpo. Oyèwùmí, analisando os discursos sobre o corpo na comunidade Iorùbá na África, se coloca criticamente contra essa necessidade ocidental que tem sido entendida como universal, destacando que no ocidente:

O corpo é a pedra angular na qual é fundada a ordem social, por isso sempre se mantém à vista e na vista. Por definição, [ocidente] convida a observar os corpos, reparar na diferença, convocando um olhar de diferenciação. Historicamente, a diferenciação de gênero tem sido a mais constante.¹⁶

Para o ocidente, ainda é mais importante ver os corpos, classificá-los, dotá-los de cientificidade e de verdades biológicas, do que escutar os corpos, sentir os corpos, se emocionar com os corpos, pensar nos corpos coletivamente e não no corpo individual como ainda é preocupação para a biologia. Sexo biológico também tem servido como categoria para individualizar o corpo e tirar dele sua noção de coletividade. Individualizar o corpo parece uma condição necessária para ser sujeito-cidadão no ocidente, impedindo e invisibilizando outras “artes de ser” coletivamente de outras culturas, outros mundos. Sexo biológico é uma categoria importante das relações coloniais de poder para garantir o domínio dos corpos na vista.

13 Richardson, *Plasticity and Programming*, 2017, p.47.

14 Oyèwùmí, *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*, 2017, pp. 48-49.

15 Richardson, *Plasticity and Programming*, 2017, p. 48.

16 Oyèwùmí, *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*, 2017, p. 48.

Ainda defendo que a epigenética como nova área da biologia, através de um diálogo mais explícito com seus imaginários sociais fluidos sobre gênero, pode contribuir a ressignificar a biologia, pensar outras biologias. Novas biologias, nas quais o biológico não signifique estritamente “natural, válido cientificamente, determinado pela natureza”, e sim, “condensação de imaginário social e substrato material orgânico”. Assim, é importante alertar dois cuidados que devem ter os estudos epigenéticos realizados no ocidente, para não perpetuar problemas e exclusões presentes no paradigma cromossômico de determinação do sexo.

Um primeiro cuidado consiste em evitar a universalização dos novos conhecimentos da epigenética, entendendo que se a epigenética considera a influência de fatores ambientais na regulação do DNA, e está unida a imaginários sociais e políticos, nem os fatores ambientais, nem os imaginários sociais e políticos do ocidente são universais. Ou seja, mesmo reconhecendo que a biologia foi instalada pelo mundo ocidental como um conhecimento universal, se a epigenética pretende de fato dialogar mais explicitamente com as ciências sociais, esse imaginário deve ser questionado, evitando produção de conhecimentos totalizantes e que são trasladados às diferentes culturas sem maiores problematizações.

Um segundo cuidado sugere a necessidade de estabelecer uma vigilância epistemológica e filosófica constante na epigenética para evitar uma obsessão pouco problematizada por reconhecer e reafirmar diferenças, principalmente aquelas que têm por base cultural o gênero. Como nos alerta Oyèronké¹⁷, o gênero, mesmo que represente uma categoria simbólica importante para denunciar exclusões efetuadas pelas relações de poder colonial, não é universal. A vista como sentido privilegiado para diferenciar e catalogar também não é universal em todas as culturas. Portanto, a epigenética deve ter um compromisso maior com uma vigilância epistemológica sobre os sentidos e elementos que identifica para diferenciar os corpos e os fatores do ambiente que o influenciam. Uma problematização mais profunda das categorias e sentidos que utiliza para diferenciar dentro de seus métodos.

Para finalizar, espero que este texto tenha permitido ao leitor abrir os sentidos (não só os olhos) para entender sexo biológico como uma categoria em discussão, com sentidos de determinismo próprios de ocidente, que vem sendo questionados não só pelas ciências sociais, mas também dentro da própria biologia. Da mesma maneira, os estudos sobre sexo biológico abrem portas para ressignificar o que entendemos por “biológico” e o que entendemos por “social”, discussões relevantes e interessantes que só poderemos aproveitar se renunciarmos, pelo menos parcialmente, aos valores deterministas e de programação tradicionalmente associados à biologia e os estudos da natureza.

REFERÊNCIAS

- BORBA, F. Dicionário UNESP do português contemporâneo. São Paulo: UNESP, 2005.
- BUTLER, J. El género en disputa. México: Paidós, 2001.
- BUTLER, J. Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda. Madrid: Katz Editores, 2011.
- COX, M.; DOUDNA, J.; O'DONNELL, M. Biología Molecular: Principios e Técnicas. Porto Alegre: Artmed Editora. 2009.
- OYÈWÚMÍ, O. La invención de las mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Bogotá: Editorial en la Frontera, 2017.
- RICHARDSON, S. Plasticity and Programming: Feminism and the Epigenetic Imaginary. In: Signs. Journal of women in culture and society, v.43, n.1, 2017, p. 29-52. Disponível em: <http://j.mp/2o67aGv>
- WAYAR, M. Editorial. In: El teje, v.1, n.1, nov. 2007, p-2-3. Disponível em: http://www.rojas.uba.ar/img/libros/el-teje/teje_01.pdf

YONIER ALEXANDER OROZCO MARIN

Mestre em Ensino de ciências e Matemática pela Universidade Federal do Acre
Doutorando Programa de Pós-Graduação em Educação Científica e
Tecnológica pela Universidade Federal de Santa Catarina

¹⁷ Oyèwùmí, La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género, 2017.

SUSTENTABILIDADE

A palavra sustentável deriva do latim *sustentare* e significa sustentar, apoiar, conservar e cuidar: “[q]ualidade ou propriedade do que é sustentável, do que é necessário à conservação da vida”.¹ A definição clássica de sustentabilidade vem da Comissão Mundial sobre o Ambiente e o Desenvolvimento (1987): “atender as necessidades da geração atual sem comprometer a habilidade de gerações futuras em atender as suas necessidades”. Assim, as discussões sobre o conceito “sustentabilidade” ganham força e destaque a partir da década de setenta quando o mundo começa a discutir o conceito que, relacionando aspectos econômicos, sociais, culturais e ambientais, busca suprir as necessidades do presente sem afetar as gerações futuras.

O termo sustentabilidade foi empregado pela primeira vez, em 1987, no relatório de *Brunndtland*, realizado pela Organização das Nações Unidas - ONU. Esse documento norteou as discussões sobre um modelo de crescimento econômico menos consumista e mais preocupado com questões ambientais.

Em 1992, vinte anos após a realização da primeira conferência sobre o meio ambiente, representantes de cento e setenta e oito países do mundo reuniram-se para decidir que medidas tomar para conseguir diminuir a degradação ambiental e garantir a existência de outras gerações. A intenção, nesse encontro, era introduzir a ideia do desenvolvimento sustentável, um modelo de crescimento econômico menos consumista e mais adequado ao equilíbrio ecológico (ECO 92).

As bases para a conferência de 1992 já eram discutidas desde 1972, quando a ONU organizou uma conferência em Estocolmo, na Suécia. O objetivo do encontro foi verificar se houve avanços em relação às cúpulas anteriores e o que ainda precisava ser feito para que os países fossem ou se tornassem, de fato, sustentáveis.

A partir daí, o discurso passa a ser que a sustentabilidade será alcançada através do “Desenvolvimento Sustentável”, definido como “o desenvolvimento que satisfaz as necessidades do presente sem comprometer a capacidade das gerações futuras de satisfazerem suas próprias necessidades” (ECO 92).

Ainda nesta lógica, conceitualmente, o desenvolvimento sustentável tem como objetivo a preservação do planeta e atendimento das necessidades humanas. Isso quer dizer que um recurso natural explorado de modo sustentável durará para sempre e com condições de também ser explorado por gerações futuras.

Para Oliveira e Souza-Lima o termo desenvolvimento sustentável é conceituado como um processo de transformação que ocorre de forma harmoniosa nas dimensões espacial, social, ambiental,

¹ Mini Dicionário Aurélio, 1985.

cultural e econômica. Este movimento aconteceria do individual para o global, ou seja, as ações para o desenvolvimento sustentável devem considerar a socialização dos benefícios em detrimento aos interesses privados. Assim, o desenvolvimento sustentável deve ser contemplado de modo abrangente, permeando a manutenção do capital físico e valorização do capital humano.²

Considerando as relações na sociedade, o conceito de desenvolvimento sustentável perfaz o equilíbrio nos aspectos econômico, ambiental e social, porém sua aplicabilidade e efetividade ainda são subjetivas. Neste contexto, os objetivos e limites do desenvolvimento sustentável devem ser constantemente discutidos, tendo em vista a amplitude e o caráter dinâmico deste conceito.

Diante desse pressuposto, qual o verdadeiro sentido da palavra sustentabilidade e ou desenvolvimento sustentável no âmbito da Amazônia Brasileira e da região sudeste do Pará?

Achamos oportuno primeiro refletir acerca do conceito de desenvolvimento sustentável na Amazônia, passando por algumas bases teóricas e históricas como a que sugerem caminhos para se alcançar esse desenvolvimento de forma geral, e depois adaptar à realidade e especificidade da região sudeste do Pará.

A formação socioeconômica da Amazônia brasileira sempre esteve pautada na extração das riquezas naturais. Segundo Santos, o extrativismo e a comercialização de produtos como o cravo, canela, castanha, anil, copaíba e o cacau, caracterizaram a principal atividade econômica ainda no início do século XVIII.³

Reforçando a lógica extrativista, o referido autor destaca ainda que entre os anos de 1860 e 1870 a borracha tornou-se o principal produto da região amazônica, e que a produção e exportação deste recurso atingiram o seu apogeu entre 1880 e 1910. Alguns fatores contribuíram para este fato, entre eles a demanda e o preço favorável da borracha no mercado internacional, a imigração e incorporação de mão de obra provinda da Região Nordeste do país e a vazão da produção pelos rios foram decisivos para o desenvolvimento desta cultura extrativista.

A partir da década de 1930, a Amazônia e o Pará iniciam um processo de mudança na sua base produtiva, em meio à grande recessão mundial, o mercado da borracha entra em crise e o desenvolvimento da economia paraense passa a ser pautado na expansão de produtos agrícolas, agroindustriais e manufatureiros com estímulo ao mercado interno. Este novo arranjo promoveria a inserção produtiva e social mais ativa da região paraense.⁴

Dentre as novas atividades econômicas estabelecidas no Pará, destaca-se o cultivo da juta (*Corchorus capsularis*) e pimenta do reino (*Piper nigrum*) inseridos pelos japoneses, o aumento da produção e exportação da madeira e castanha-do-Brasil (*Bertholletia excelsa*) e a formação de um pequeno parque industrial em Belém, voltado para a transformação de produtos cultivados e coletados na região, como alimentos, calçados, fumo e artefatos de borracha. Mesmo com a mudança na base produtiva, é importante registrar que a articulação econômica e territorial da Amazônia e do Pará, continuava contando com o incentivo externo.⁵

Considerando a expansão regional, o avanço do capitalismo industrial na década de 1950 contribuiu para criação de oportunidades para a produção local. Neste contexto a produção regional era destinada aos centros industriais do Brasil. Ainda neste período, destaca-se a criação da Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia⁶ - SPVEA e a construção da Rodovia Belém-Brasília

2 Oliveira, Souza-Lima. O desenvolvimento sustentável em foco, 2006.

3 Santos, A economia do sudeste paraense, 2011

4 Costa, Formação Agropecuária da Amazônia, 2000.

5 Santos, A economia do estado do Pará, 1978.

6 Órgão criado pela Lei nº 1.806, de 6 de janeiro de 1953, com a função de por em execução o Plano de Valorização Econômica da Amazônia, definido pelo mesmo documento legal. Em 27 de outubro de 1966, pela Lei nº 5.176, foi transformada na Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (Sudam).

como fatores que contribuíram para a mudança do perfil econômico e integração do estado do Pará na economia brasileira.⁷

Prevista na Constituição de 1946 e com sua discussão retomada em 1950, através da Lei nº 1.806, sancionada em 06 de janeiro de 1953, cria-se a SPVEA como a agência de fomento para o desenvolvimento da Amazônia Legal que tem por objetivos: i) Garantir a ocupação da Amazônia; ii) Constituir na Amazônia uma sociedade economicamente estável e progressista, capaz de, com seus próprios recursos, prover a execução de suas tarefas sociais; iii) Desenvolver a Amazônia em consonância com as demais regiões e de forma complementar à economia brasileira.

De acordo com esta lei, o plano redigido pelo Estado constituía em um sistema de medidas que contemplavam serviços, empreendimentos e obras direcionadas a incrementar o desenvolvimento da produção extrativista e agrícola pecuária, mineral, industrial e o das relações de troca. Todos estes investimentos deveriam culminar na melhoria dos padrões sociais e econômicos das populações e na expansão da riqueza do país (Lei nº 1.806, de 6 de Janeiro de 1953).

Em linhas gerais o modelo de desenvolvimento proposto pelo estado autoritário assumia a integração da região amazônica ao mercado nacional e internacional através de estratégias de incentivos financeiros e fiscais a grupos econômicos que tivessem interesse em investir e instalar-se na Amazônia. Os objetivos de ocupação da Amazônia, o que inclui o estado do Pará, podem também serem definidos pelo eixo econômico e geopolítico: o primeiro promovendo o apoio e aliança à expansão do capital (nacional e internacional); o segundo com a defesa da fronteira e ocupação demográfica através do incentivo à imigração.⁸

Dentre as estratégias promovidas pelo governo através da SPVEA, a promoção do estudo e levantamento dos recursos florestais no período de 1954 a 1957, contribuíram para incentivar a exploração dos recursos madeireiros.⁹ A cooperação técnica realizada através do convênio entre Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO) e a SPVEA foram decisivas para identificação do potencial de recursos naturais da região. O conhecimento destas informações, junto aos incentivos e facilidades proporcionados pelo governo brasileiro, viabilizou a instalação de diversas empresas na região amazônica.¹⁰

Contribuindo para a lógica dos grandes programas de desenvolvimento e dando sequência à colonização dirigida, que visava à ocupação econômica das áreas de influência das novas rodovias, através da Lei nº 1.101 de 16 junho 1970, é criado o Programa de Integração Nacional (PIN), com o objetivo de ampliar a integração das regiões compreendidas nas áreas de atuação da SUDENE¹¹ e SUDAM¹². As estratégias de ocupação impostas pelo governo militar mudaram na década de 1970 e “no lugar de assentamentos organizados para os colonos iniciou-se o planejamento dos chamados pólos de desenvolvimento sustentável”.¹³

7 Velho, *Frentes de expansão e estrutura agrária. Estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica*, 1972.

8 Santos, *A economia do sudeste paraense*, 2011.

9 D'Araújo, *Amazônia e desenvolvimento à luz das políticas governamentais*, 1992.

10 Santos, *Economia madeireira: dificuldade de regulação e o efeito sobre quilombolas no Arquipélago do Marajó*, 2015.

11 Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste. A Sudene é uma autarquia especial, administrativa e financeiramente autônoma, integrante do Sistema de Planejamento e de Orçamento Federal, criada pela Lei Complementar nº 125, de 3 de janeiro de 2007, com sede e foro na cidade do Recife, estado de Pernambuco, e vinculada ao Ministério da Integração Nacional.

12 Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia. A Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) é uma autarquia do governo federal do Brasil, criada no governo do presidente Castelo Branco em 1966, com a finalidade de promover o desenvolvimento da região amazônica, gerando incentivos fiscais e financeiros especiais para atrair investidores privados, nacionais e internacionais. Ela tem sede e foro em Belém, e é vinculada ao Ministério da Integração Nacional. A atual área de abrangência da Amazônia Legal, corresponde em sua totalidade os estados do Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Pará, Rondônia, Roraima e Tocantins e parcialmente, os estados do Maranhão (a oeste do meridiano de 44° de longitude oeste) e Goiás (porção ao extremo norte), perfazendo um superfície de aproximadamente 5.217.423 km² correspondente a cerca de 61% do território brasileiro.

13 Diegues, *Desmatamento e modos de vida na Amazônia*, 1999.

Além das facilidades legais oferecidas para atrair investimentos à região, o governo militar proporcionou aos grupos interessados o acesso às vastas extensões de terra, esta postura foi reforçada pelo INCRA¹⁴ na década de 1970, com a venda de enormes lotes de terra a empresários e fazendeiros. A ocupação da região pelos grandes capitais interessados na pecuária e na exploração madeireira impactou a floresta primária e no aumento das taxas de desmatamento.¹⁵

Considerando que as políticas desenvolvimentistas incentivadas pelo governo foram materializadas através de grandes obras, as quais estavam alinhadas à visão e interesse da elite brasileira da época¹⁶, a pergunta que se faz aqui consiste em “como aplicar o desenvolvimento sustentável na Amazônia?”

Ozório Fonseca em sua obra “Pensando a Amazônia”, publicada no ano de 2011, traz o entendimento de alguns autores quanto a essa questão. No entendimento de William Easterly, a importância da inovação, da ciência e da tecnologia como veículos para redistribuir o crescimento pelo cenário internacional, tem fundamento na produção natural dos ecossistemas, no uso da energia humana que se acumula no conhecimento tradicional, no esforço dimensionado para o desenvolvimento endógeno e ambientalmente sustentável. E na visão de Enrique Leff, o potencial ambiental de cada região, a autogestão comunitária dos recursos naturais, o desenvolvimento de tecnologias apropriadas, o respeito pelos valores culturais e pela diversidade étnica, assim como pela recuperação e enriquecimento científico das práticas tradicionais de uso dos recursos, abre canais para uma gestão participativa dos recursos naturais e para um desenvolvimento sustentável.

Percebe-se então, que os autores defendem soluções similares para implementar o desenvolvimento sustentável que seriam: i) Investimento em ciência e tecnologia; ii) Utilização do ecossistema da região; iii) Aproveitamento do conhecimento tradicional.

Diante de tais considerações, Ozório Fonseca afirma que para sugerir novos modelos é necessário primeiramente conhecer os modelos existentes. Assim, apresenta e discute quatro modelos que já foram aplicados na Amazônia: a) Modelo paraense do tipo terra-a-terra e pé-no-chão, baseado no uso dos recursos minerais, hidroelétricos, florestais, agropecuários e pesqueiros que provocaram alteração ostensiva dos ecossistemas primitivos, e que podemos já adiantar aqui que estão longe de serem sustentáveis; b) Modelo amazonense fundamentado na alta tecnologia e nos incentivos fiscais para uso intensivo da eletrônica, micromecânica, informática e robótica, onde se buscou a sua implementação com a Zona Franca de Manaus, que exigiu importação de insumos, aumento da poluição ao meio ambiente natural (poluição do ar, da água, do solo) e ao meio ambiente do trabalho (grande número de doenças laborais, acidentes de trabalho); c) Modelo acriano alicerçado no extrativismo, na agricultura e aquicultura de pequena escala, na exploração do turismo, levando a todos acreditarem que os países industrializados iriam comprar produtos “verdes”, de qualidade por preços mais elevados; d) Modelo de expansão da fronteira agrícola que promove até os dias atuais a derrubada de imensas áreas florestadas e a destruição de ecossistemas únicos para plantar grãos, sem controle efetivo do poder público, sendo na realidade uma junção de interesses entre poder político e os latifundiários, grileiros e posseiros devastadores da floresta amazônica.¹⁷

14 Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, é uma autarquia federal da Administração Pública brasileira. Foi criado pelo decreto nº 1 110, de 9 de julho de 1970, com a missão prioritária de realizar a reforma agrária, manter o cadastro nacional de imóveis rurais e administrar as terras públicas da União. Está implantado em todo o território nacional por meio de 30 Superintendências Regionais. O objetivo é implantar modelos compatíveis com as potencialidades e biomas de cada região do País e fomentar a integração espacial dos projetos. Outra tarefa importante no trabalho da autarquia é o equacionamento do passivo ambiental existente, a recuperação da infraestrutura e o desenvolvimento sustentável dos mais de oito mil assentamentos existentes no País.

15 Rosa, A dinâmica territorial da Mesorregião do Sudeste Paraense no início do século XXI, 2011.

16 Carvalho, Expansão da fronteira agropecuária e a dinâmica do desmatamento na Amazônia Paraense, 2012 e Castro, Dinâmica socioeconômica e desmatamento na Amazônia, 2005.

17 Fonseca, Pensando a Amazônia, 2011.

Percebe-se que todos os modelos supracitados e pensados pelo Estado desde a década de 70 possuem diversos problemas, não sendo os ideais para a região amazônica. Então, mais uma vez, perguntamos, qual seria um modelo sustentável para a Amazônia? Segundo o autor seria aquele “alicerçado no conhecimento científico, nos saberes tradicionais e na biodiversidade, agregando alto valor ao recurso natural explorado.”¹⁸

Estudos mostram que em 1995 tentou-se implantar um modelo sustentável de produção na Amazônia, por meio de um texto chamado Política Nacional Integrada para a Amazônia Legal, elaborado pelo Conselho Nacional da Amazônia (Conamaz). Foi com base nesse documento que se começou a desenhar um projeto de Estado para a Amazônia com características de verdadeira política pública, por atender as três dimensões identificadas por Klaus Frey¹⁹ como *polity* (conteúdo), *politics* (processos) e *policy* (instituições). Assim, o projeto de Estado “[...] apresentava um conteúdo programático, definia o processo de implantação e contemplava o fortalecimento institucional para atingir as metas propostas pela trilogia utopia-projeto-agenda”²⁰

Acredita-se que esse modelo é o mais apropriado para a Amazônia, e deve ser retomado, pois foi o único que englobou “as condições operacionais para promover o desenvolvimento com sustentabilidade, incluindo nele, os serviços da floresta, os bioprodutos, as riquezas minerais, os recursos hídricos, o patrimônio genético, e os saberes tradicionais”.²¹

Ao analisarmos a proposta criticamente, observa-se que se trata de um projeto difícil de ser executado, pois, ainda corroborando com outros pesquisadores, é consenso que são necessários grandes investimentos em ciência, meio ambiente e educação, que são as únicas atividades de governo que configuram a tríade de sustentação do modelo. E é por isso que os investimentos em universidades e institutos de pesquisa devem receber prioridade elevada, pois são desses centros que poderão emergir o novo conhecimento, a tecnologia necessária, a inovação requerida e um moderno modelo educacional – vias capazes de ajudar a diminuir o fosso de desigualdades sociais e inter-regionais.

Nesse mesmo sentido, com Samuel Benchimol, compreende-se que

ao lado do enorme potencial amazônico de recursos naturais, florestais, minerais, energéticos e biotecnológicos é preciso relembrar que esses recursos per si não garantem a certeza de um desenvolvimento sustentável. É preciso criar condições de infraestrutura científica, tecnológica e, sobretudo, de recursos humanos qualificados para que esse nível de bem-estar futuro venha a acontecer. O cenário do futuro não contempla nível de emprego e renda para analfabetos formais e funcionais, iletrados, inumerados ou não-informatizados. O bom saber e o bom fazer serão instrumentos indispensáveis no futuro.²²

Sabemos que as mudanças pró meio ambiente não virão rapidamente, porém não se pode adiar o início dessa mudança, sob pena de prejuízos ambientais, econômicos e sociais irreparáveis. Para que essas atitudes ocorram, um instrumento é necessário: a educação ambiental, entendida com o propósito de formar cidadãos com uma consciência ecológica, que estimule valores como a ética, o respeito, a solidariedade, buscando um ensino mais prático e voltado para a cultura local, que desenvolva o amor das pessoas pela natureza e pelo lugar onde vivem, que incentive o pensamento crítico e inovador, ou seja, uma educação que mude o modo de pensar das pessoas, que mude a cultura de um país.

E para a região sudeste do Pará, qual seria o melhor conceito defendido por diversos autores para alcançar a sustentabilidade e o desenvolvimento sustentável?

18 Fonseca, Pensando a Amazônia, 2011, p. 434.

19 Frey, Políticas públicas, 2000.

20 Fonseca, Pensando a Amazônia, 2011, pp. 407 e 408.

21 Fonseca, Pensando a Amazônia, 2011, p. 441.

22 Benchimol, Amazônia, 1999.

Objetivando uma melhor compreensão cabe aqui apresentar a região. O sudeste paraense teve, nos últimos trinta anos, uma dinâmica agrária marcada por elevado crescimento populacional, intensos conflitos sociais e graves impactos socioambientais. Essa situação deu-se em função do encontro de diferentes frentes de expansão que migraram para a região,²³ disputando o acesso às terras e recursos naturais e, sobretudo, confrontando racionalidades distintas de produção e desenvolvimento. A frente de expansão camponesa que participou desse processo chocou-se com o modelo de desenvolvimento priorizado nas décadas de 1960/70, baseado na agropecuária patronal extensiva, na concentração de terras e na simplificação do ecossistema regional com a substituição da floresta tropical por pastagens.

No entanto, diante de uma ativa capacidade de mobilização política, os camponeses conseguiram colocar-se como atores sociais reconhecidos no cenário regional. Maior prova disso, foram os 169 Projetos de Assentamentos conquistados entre 1987 e 2007 nos municípios que compõem o chamado Território do Sudeste Paraense.²⁴ Segundo o dados do Incra (2008) estes ocupavam uma área total de 1,2 milhões de ha e abrigavam um total de vinte e uma mil famílias de agricultores. Além da regularização fundiária, vários recursos foram liberados na forma de crédito para a agricultura familiar, assistência técnica, projetos educacionais e de infra-estrutura.

Apesar da conquista desses benefícios durante as décadas de 1990/2000, o longo período de instabilidade fundiária anterior levou o campesinato posseiro a priorizar sistemas de produção pouco complexos, baseados, sobretudo na trajetória da roça e pasto.²⁵ Por isso, predominaram na região trajetórias precoces de ‘pecuarização’ nas áreas camponesas. A organização política do campesinato e suas conquistas reverteram parcialmente esse quadro. Entretanto, a questão central da sustentabilidade dos sistemas de produção camponeses continuou sendo um desafio em aberto para a estabilização desses assentamentos.

A experiência amazônica mostra que onde a produção familiar nas diversas formas camponesas (assentados, colonos, extrativistas, quilombolas, ribeirinhos e pescadores) conseguiu sistemas de produção melhor sucedidos foi onde ela logrou se aproximar da estrutura ecológica da floresta²⁶, ou seja, dos sistemas agroflorestais dinâmicos - SAF²⁷. Foi a partir disso que se tem chamado a atenção para a construção de uma identidade agroflorestal sustentável nos movimentos sociais do campo na Amazônia²⁸ com fortes benefícios socioeconômicos.²⁹

Porém, a já avançada trajetória de simplificação da natureza no Território do Sudeste Paraense implicou em elevado índice de desmatamento que alterou as condições climáticas da região deixando o clima mais seco³⁰ e gerou perdas significativas de fertilidade de solo, presença expressiva de capim nos sistemas agrícolas com alta propensão a fogo e queimadas descontroladas, desconhecimento técnico de como lidar/manejar sistemas florestais, ausência de infra-estrutura silvicultural (por exemplo, dificuldade de encontrar mudas de qualidade), mercados e cadeias de comercialização pouco diversificadas e fortemente estruturadas para a pecuária e um ambiente institucional adverso (por exemplo, ausência de instituições de CT&I Agroflorestal na região). Todos esses problemas levam a constatação da “insustentabilidade” existente nos sistemas de produção da região.³¹

23 Velho, Frentes de expansão e estrutura agrária. Estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica, 1972.

24 Michelotti et al, Estratégias de comercialização e reprodução camponesa no sudeste Paraense, 2010.

25 Hurtienne, Agricultura familiar na Amazônia Oriental, 2012.

26 Michelotti et al, Estratégias de comercialização e reprodução camponesa no sudeste Paraense, 2010.

27 Sistemas Agroflorestais são sistemas que reúnem as culturas de importância agrônômica em consórcio com a floresta. Um sistema agroflorestal é um sistema de plantio de alimentos que é sustentável e ainda faz a recuperação de uma floresta agregando valor ao produtor.

28 Gonçalves, Os movimentos sociais diante da reorganização societária em curso, 2001.

29 Costa, Formação Agropecuária da Amazônia, 2000.

30 Almeida, Caracterização agrometeorológica do município de Marabá, 2007.

31 Hentz; Maneschy, Práticas Agroecológicas - Soluções sustentáveis para a agricultura familiar na região sudeste do Pará, 2011.

Frente a esse quadro, uma questão emerge: o que realmente significa e representa a sustentabilidade para a região sudeste do Pará?

Partindo da análise do Plano Amazônia Sustentável (PAS), criado pelo Ministério do Meio Ambiente, e que propõe um conjunto de diretrizes para orientar o desenvolvimento sustentável da Amazônia com valorização da diversidade sociocultural e ecológica e redução das desigualdades regionais, lançado em maio de 2008, pelo então presidente Lula, e elaborado sob a coordenação da Casa Civil da Presidência da República e dos ministérios do Meio Ambiente e da Integração Nacional, observa-se que sua elaboração foi pensada para a tentativa de buscar o desenvolvimento de tecnologia sustentáveis para a região. Desse modo, envolveu a participação dos governos dos nove estados da região amazônica e expressivos segmentos da sociedade civil, por meio das consultas públicas que mobilizaram seis mil pessoas na região. Atualmente, coordenado pela Secretaria de Assuntos Estratégicos da Presidência da República, o PAS apresenta como principais diretrizes: a) Valorizar a diversidade sociocultural e ambiental da Amazônia; b) Ampliar a presença do Estado na Amazônia para garantir maior governabilidade sobre processos de ocupação territorial e de usos dos recursos naturais e maior capacidade de orientação dos processos de transformação socioprodutiva; c) Promover a cooperação e gestão compartilhada de políticas públicas entre as três esferas de governo - federal, estadual e municipal; d) Ampliar a infraestrutura regional - energia, armazenamento, transformação, transportes e comunicações, e de prestação de serviços essenciais à qualidade de vida de seus habitantes - saneamento básico, destinação de resíduos sólidos, saúde, educação e segurança pública; e) Assegurar os direitos territoriais dos povos e comunidades tradicionais da Amazônia, condição para a reprodução social e a integridade cultural das populações ribeirinhas, extrativistas, povos indígenas, quilombolas, entre outros; f) Combater o desmatamento ilegal associado à transformação da estrutura produtiva regional, coibindo a replicação do padrão extensivo de uso do solo das atividades agropecuárias, predominantemente na fronteira de expansão da Amazônia nas últimas décadas; g) Promover a utilização de áreas já desmatadas, com aumento da produtividade e recuperação florestal e produtiva das áreas degradadas - conjuntamente com o fomento ao uso múltiplo das florestas em bases sustentáveis, a partir da aplicação dos conhecimentos técnico-científicos e a capacitação de atores locais; h) Promover a pesquisa científica e o desenvolvimento tecnológico para o desenvolvimento sustentável da região; i) Promover o desenvolvimento da região com equidade e atenção às questões de gênero, geração, raça e etnia; j) Fomentar o diálogo, a negociação e a formação de consensos entre órgãos governamentais, organizações da sociedade civil e setores empresariais, em contextos democráticos de formulação e gestão de políticas públicas; k) Fortalecer e empoderar a sociedade civil, para que o avanço da presença do Estado na região aconteça em sinergia com o seu engajamento.

As diretrizes para a sustentabilidade na Amazônia são coerentes e que realmente representam os ideais e desejos de pesquisadores da área e agricultores familiares da região, porém, dez anos após o seu lançamento, observa-se que poucos projetos de reforma agrária da região podem ser considerados sustentáveis, devido à grande área desflorestadas e degradadas o que promovem baixa diversidade produtiva.³²

Observa-se que no Projeto de Assentamento Piquiá I que após a ocupação em 2002, a área do assentamento passou por diversas modificações, caracterizada por áreas com desflorestamento, seguida de áreas de pasto limpo, pasto sujo, área com pasto em regeneração e vegetação secundária, confirmando a elevada degradação dos solos, e baixo índice de desenvolvimento produtivo, o que caracterizaria a sustentabilidade dos sistemas produtivos.³³

32 Hentz; Manesch, Práticas Agroecológicas - Soluções sustentáveis para a agricultura familiar na região sudeste do Pará, 2011.

33 Brito, Caracterização tipológica dos sistemas de produção no assentamento Piquiá I, 2018.

Estes dados corroboram com os observados no Assentamento 26 de Março. A área de floresta sofreu uma supressão considerável de sua vegetação, sobretudo no período entre 1990 e 1999, no qual é marcado pela conversão das áreas de castanhais e outras espécies florestais nativas, em pastagem.³⁴

Tal comportamento também foi observado no Assentamento Alegria, onde verifica-se que para as formas de uso e cobertura do solo do assentamento ocorreram alterações significativas na paisagem, principalmente na Área de Preservação Permanente sugerindo que a perda de cobertura natural está vinculada a ampliação de pastos e abertura de áreas de cultivo, fazendo com que o desmatamento avance sobre a área.³⁵

No P. A. Castanhal Araras, as estratégias de manejo produtivo em substituição a agropecuária, são referentes aos sistemas agrícolas com cultivos temporários, popularmente conhecidos na região como lavoura branca, que incluem o arroz, o milho, o feijão e a mandioca e que com o início dos ciclos de cultivo, áreas de floresta tropical dão lugar a sistemas agrícolas de baixa sustentabilidade ecológica, mas que propiciam uma sustentabilidade socioeconômica nos primeiros anos³⁶. De igual modo, observa-se também que as atividades produtivas são significativas no assentamento Belo Vale, tanto em volume, quanto na sua diversificação. As famílias criam bovinos, suínos, ovinos, peixes, aves, abelha, e cultivam, em grande escala o abacaxi, mandioca, e outras frutas, bem como hortaliças e leguminosas; produzem farinha, tapioca, puba, tucupí, mel, doce de leite, bolos, pão de queijo; e outros derivados para a comercialização e consumo.³⁷

Claudionisio de Araújo, estudando o P. A. Praialta Piranha, o qual surgiu em meio a um universo de 502 projetos de assentamentos federais geridos pelo INCRA/Marabá SR - 27, com uma diversidade de trabalhadores e trabalhadoras do campo, carregados de saberes, práticas, experiências e culturas, observou que por estar em uma região com forte pressão de frente agropecuária, pouco tem contribuído para a construção de agroecossistemas familiares mais sustentáveis, considerando as dimensões sociais, ambientais e técnico-econômica, conforme a proposta original pensada para ser executada na gestão deste P. A.³⁸

Embora pelo modelo teórico de Hayami e Ruttan³⁹ se reconheça que em situações onde há relativamente maior oferta de terra prevaleçam sistemas produtivos com maior uso desse insumo, a possível diversidade de situações, individual e localmente, pode levar, a diferentes estratégias pelas famílias caracterizando ou não a sustentabilidade. A derrubada da vegetação para implantação dos sistemas agrícolas tradicionais constitui-se numa prática comum pelas famílias no processo de uso e ocupação de terras desta região. Na maioria das situações observadas tem prevalecido o sistema de pecuária, em que se estabelece a sucessão no plantio de arroz e pastagem, com variações para arroz, banana e pasto. Não raro, as famílias ampliam e reproduzem este sistema até a total utilização das áreas de reserva de mata. Independentemente do local de origem das famílias, este modelo tem sido a base para reprodução familiar nos assentamentos da região sudeste do Pará.

Por outro lado, a tradição cultural na lida com os animais por parte de algumas famílias originadas de estados como Maranhão, Minas Gerais, Tocantins e Goiás, tem contribuído para que determinadas unidades familiares se sobressaia das demais em relação à produção e renda auferida com este sistema. Nesta região, embora a maioria dos produtores tenha a consciência dessa situação, a falta de

34 Amorim, Dinâmica do uso e cobertura da terra e conseqüências ambientais e produtivas no assentamento 26 de março, Marabá – Pará, 2018.

35 Matos, et al, Diagnóstico do uso, ocupação e fertilidade do solo no Assentamento Alegria, 2018.

36 Silva, Agricultura Familiar e os antigos castanhais, 2018.

37 Santos, Acumulação primitiva e permanente e impactos sócio-territoriais, 2012 e Almeida, Assentamentos rurais no sudeste paraense, 2016.

38 Araújo, Reforma Agrária e Sustentabilidade, 2015.

39 Hayami; Ruttan, Desenvolvimento agrícola, 1988.

alternativas tecnológicas a serem viabilizadas pode contribuir para que as famílias permaneçam utilizando o sistema tradicional de cultivo ainda que em outras áreas que não no seu lote inicial.⁴⁰

Assim, corroborando com os autores aqui apresentados e, mais especificamente com o estudo de Raimunda Silva⁴¹, percebe-se que a trajetória da agricultura familiar no sudeste paraense se confunde com a trajetória dos imigrantes e a ocupação da região em busca do tão sonhado ‘Eldorado’, manifesta através de lutas, disputa de espaço e de projetos de vidas diferentes. Por um lado, tem-se a busca de uma agricultura moderna dotada de altas tecnologias e grande capital internacional com intuito de produzir mercadorias “commodities” e, de outro, projetos de desenvolvimento para região sonhado pelos camponeses em busca de pequena parcela de terra para produzir alimento para sua família, desenvolver seu local de moradia e contribuir com a qualidade de vida de todos aqueles pertencentes às suas teias de relações.

Desse modo, justifica-se a escolha da temática neste verbete, pois muito tem se falado em desenvolvimento sustentável em vários encontros, congressos, seminários, workshops, oficinas, feiras, e no âmbito do agronegócio (negócios da terra, ligado diretamente a produção econômica da atividade agrícola e pecuária). Mas, ainda permanece uma grande interrogação para a ciência que costuma fechar conceitos, principalmente para a região Amazônica e mais especificamente para a região Sudeste do Pará, pois para algo tornar-se sustentável, leva-se tempo, mudança de postura e rompimento de vários paradigmas.

Defende-se, desse modo, na compreensão de desenvolvimento sustentável proposto pela Comissão Mundial para o Meio Ambiente e Desenvolvimento⁴² que o define como “um processo de transformação, no qual a exploração dos recursos, a direção dos investimentos, a orientação tecnológica e a mudança institucional se harmonizam e reforçam o potencial presente e futuro, a fim de atender as necessidades e aspirações humanas”.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, F. S. Assentamentos rurais no sudeste paraense: Novos territórios rurais e a pluriatividade como estratégia de reprodução social no PA Belo Vale, Marabá, PA. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia. Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. Marabá. PA. 2016.106p.
- ALMEIDA, M. F. Caracterização agrometeorológica do município de Marabá. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade de Ciências Agrárias da Universidade Federal do Pará. Marabá, 2007. 120p.
- AMORIM, I. A. Dinâmica do uso e cobertura da terra e consequências ambientais e produtivas no assentamento 26 de março, Marabá – Pará. Monografia de Especialização apresentado ao Programa de Pós-Graduação Lato Sensu em Geotecnologia e recursos naturais na Amazônia Oriental. Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. Marabá – PA. 2018. 74p.
- ARAÚJO, C.S. Reforma Agrária e Sustentabilidade: Impactos de 16 anos de criação do PAE Praialta Piranha na busca de agroecossistemas sustentáveis, no município de Nova Ipixuna, Pará. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia. Unifesspa. Marabá. Pará. 2015.173p.
- AURÉLIO. O mini dicionário da língua portuguesa. 4. ed., revista e ampliada, 7. reimp. Rio de Janeiro, 1985.
- BENCHIMOL, S. Amazônia: Formação social e cultural. Manaus: Valer, 1999.
- BENCHIMOL, S. Desenvolvimento Sustentável da Amazônia: Cenários, perspectiva e indicadores. Manaus: Valer e Universidade do Estado do Amazonas, 2002.
- BRITO, M.A. Caracterização tipológica dos sistemas de produção no assentamento Piquiá I: Aptidão agrícola e evolução do uso da terra. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia. Unifesspa. Marabá-PA. 87p. 2018.
- CARVALHO, A. C. Expansão da fronteira agropecuária e a dinâmica do desmatamento na Amazônia Paraense. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Economia. Campinas (SP). 2012.
- CASTRO, E. Dinâmica socioeconômica e desmatamento na Amazônia. Novos Cadernos NAEA. V.8, n.2, p. 5-39, dez. 2005

40 Silva e Ferreira, 2002.

41 Silva, Agricultura Familiar e os antigos castanhais, 2018

42 Moreira e Carmo, Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável, 2004, p.39

- COSTA, F. A. Formação Agropecuária da Amazônia: os desafios do desenvolvimento sustentável. NAEA - UFPA. Belém, PA. 2000.
- D'ARAÚJO, M. C. Amazônia e desenvolvimento à luz das políticas governamentais: a experiência dos anos 50. Rev. Brasileira Ciências Sociais. v.7 n.19 Rio de Jan. Jun. 1992.
- DIEGUES, C. A. Desmatamento e modos de vida na Amazônia. NUPAUB – Núcleo de Apoio à Pesquisa Sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras. São Paulo, 1999
- FONSECA, O. J. M. Pensando a Amazônia. Manaus: Valer, 2011.
- FREY, K. Políticas públicas: um debate conceitual e reflexões referentes à prática da análise de políticas públicas no Brasil. Planejamento e Políticas Públicas, Brasília, n. 21, p. 211-259, jun. 2000.
- GONÇALVES, C. W. P. Os movimentos sociais diante da reorganização societária em curso. In: VIANA, G., SILVA, M. & DINIZ, N. (Orgs.) O desafio da sustentabilidade: um debate socioambiental no Brasil. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2001.
- HAYAMI, J.; RUTTAN, V. W. Desenvolvimento agrícola: teoria e experiências internacionais. Tradução de M.V. von Bulow e J.S.W. von Bulow. Brasília: EMBRAPA, 1988.
- HENTZ, A.M.; MANESCHY, R.Q. Práticas Agroecológicas - Soluções sustentáveis para a agricultura familiar na região sudeste do Pará. Jundiá, Paco Editorial: 2011.
- HURTIENNE, T. P. Agricultura familiar na Amazônia Oriental: uma comparação dos resultados da pesquisa socioeconômica sobre fronteiras agrárias sob condições históricas e agroecológicas diversas. Novos Cadernos NAEA, Belém, v. 2, n. 1, p. 75-94, dez. 1999. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/view/206/380>>. Acesso em: 25 out. 2012. <<http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v2i1.206>>.
- MATOS, T. E. S.; VIDAL, M. R.; MELLO, A. H. Diagnóstico do uso, ocupação e fertilidade do solo no Assentamento Alegria: Uma análise temporal. Monografia de Especialização apresentado ao Programa de Pós-Graduação Lato Sensu em Geotecnologia e recursos naturais na Amazônia Oriental. Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. Marabá – PA. 2018. 71p.
- MICHELOTTI, F.; SOUZA, H.; ALMEIDA, A. P. O. Estratégias de comercialização e reprodução camponesa no sudeste Paraense: a participação do Assentamento Palmares II na Feira do Produtor Rural de Parauapebas/PA. In: ENCONTRO DA REDE DE ESTUDOS RURAIS, 4. Anais... Curitiba, julho de 2010.
- MOREIRA, R. M.; CARMO, J. D. S. do. Agroecologia na construção do desenvolvimento rural sustentável. Agricultura, v. 51, n. 2, p. 37-56, 2004.
- OLIVEIRA, G. B.; SOUZA-LIMA, J. E. de. O desenvolvimento sustentável em foco: uma contribuição multidisciplinar. São Paulo: Annablume, 2006.
- ROSA, J. R. A. M. A dinâmica territorial da Mesorregião do Sudeste Paraense no início do século XXI: uma proposta de tipologia para municípios de fronteiras. Dissertação (Mestrado em Geografia), Recife, PE, 2011.
- SANTOS, D. B. dos. Economia madeireira: dificuldade de regulação e o efeito sobre quilombolas no Arquipélago do Marajó. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido). Universidade Federal do Pará. Belém, PA, 2015.
- SANTOS, M. M. dos. Acumulação primitiva e permanente e impactos sócio-territoriais: O caso da ALPA x Belo Vale. 2012. 90f. Monografia (Graduação em Ciências Sociais). FCSAT/UFPA, Marabá, 2012.
- SANTOS, R. A. de O. A economia do estado do Pará. Série Relatório de Pesquisa, 10. IDESP. Belém, PA, 1978.
- SANTOS, R. P. Os principais fatores do desmatamento na Amazônia (2002-2007) – uma análise econométrica e espacial. Dissertação de (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável). Universidade de Brasília, Brasília, 2010.
- SANTOS, V. M dos. A economia do sudeste paraense: fronteira de expansão na periferia brasileira. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Economia. Campinas, SP, 2011.
- SILVA, R. M. S. Agricultura Familiar e os antigos castanhais: estratégias de manejo produtivo das famílias no Projeto de Assentamento Castanhal Araras, Município de São João do Araguaia – PA. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia. Unifesspa. Marabá-PA. 107p. 2018.
- VELHO, O. G. Frentes de expansão e estrutura agrária. Estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica. Rio de Janeiro: Editora Zahar. P.178.1972.

ANDRÉA HENTZ DE MELLO

Doutora em Ciências do Solo pela Universidade Federal de Santa Maria
Professora do Mestrado em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia
Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará

TIPOS HUMANOS

A primeira vez em que vi um diagrama de classificação dos “tipos” humanos no Brasil, em 1995, eu tinha dez anos de idade e cursava a quarta série do então primeiro grau. Naquela época, apreender visualmente que a “mistura” do branco com preto resultava em um mulato, o de índio com preto resultava em um cafuzo, ocorreu sem muitas resistências e problematizações em nossos juízos infantis e estou quase certa de que nem eu e nem meus colegas nos identificávamos com esses tipos, porque em nosso imaginário éramos todos brancos e descendentes diretos da civilização grega. Éramos incapazes de vermos a nós próprios, pois a maioria em sala de aula era marcadamente atravessada pelo elemento negro e indígena e eu, com traços asiáticos, sequer estava no diagrama. A classificação dos tipos humanos foi nos apresentada em nosso nada inocente livro didático, denominada cartilha, que reunia os conteúdos de ciências, estudos sociais, português e matemática.

Neste verbete procuro mapear o discurso etnocêntrico que reproduz a lógica da classificação humana em “tipos” diferenciados por características físicas que acabam por definir o posicionamento social desses mesmos “tipos” a partir de narrativas de ciência e imagens, bem como o atravessamento no tempo desse mesmo discurso presente em outros meios de produção e circulação que se propõem a definir/valorizar/evidenciar as diferenças culturais a partir de traços raciais e étnicos que produziram tipos humanos em bizarras classificações hierárquicas do tipo “mameluco”, “mulato”, “cafuzo”, “curiboca” ou “xibaro”, em verdadeiro confinamento identitário cristalizado em imagens e narrativas de ciência sobre as Amazônias.

O *SYSTEMA NATURAE* E A CLASSIFICAÇÃO DAS PESSOAS

Em 1735, analisa Mary Pratt, Carl Linné, um sueco naturalista de 28 anos publica o *Systema Naturae*, “um sistema descritivo designado para classificar todas as plantas da Terra, conhecidas ou desconhecidas, de acordo com as características de suas partes reprodutivas”. A partir daí, outros sistemas paralelos foram elaborados para a classificação de animais e minerais, incluindo sistemas “rivais” com perspectivas distintas, mas com a mesma finalidade totalizante de classificação mundial da natureza. Em uma escala global, naturalistas autodenominados discípulos de Linné espalharam-se pelo mundo “coletando plantas e insetos, medindo, preservando, fazendo desenhos e tentando desesperadamente levar tudo isso intacto de volta para casa”. A partir do desenvolvimento da “empresa científica” em torno da história natural, Mary Pratt argumenta que se constituiu o “sujeito histórico mundial”: o europeu, definido como “homem secular letrado” que mapeia com autoridade o mundo e, tal mapeamento sistemático do mundo, relaciona-se intimamente com a “crescente busca de recursos comercialmente exploráveis,

mercados e terras para colonizar” – eis aqui um dos fundamentos centrais da obra da autora canadense intitulada “Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação”.

Finalmente, em meados do século XVIII, a classificação do sistema lineriano passou a incluir pessoas. No ano de 1758, a classificação de *homo sapiens* já continha seis variedades:

- a) Homem selvagem. Quadrúpede, mudo, peludo.
- b) Americano. Cor de cobre, colérico, ereto. Cabelo negro, liso, espesso; narinas largas; semblante rude; barba rala; obstinado, alegre, livre. Pinta-se com finas linhas vermelhas. Guia-se por costumes.
- c) Europeu. Claro, sanguíneo, musculoso; cabelo louro, castanho, ondulado; olhos azuis; delicado, perspicaz, inventivo. Coberto por vestes justas. Governado por leis.
- d) Asiático. Escuro, melancólico, rígido; cabelos negros; olhos escuros; severo, orgulhoso, cobiçoso. Coberto por vestimentas soltas. Governado por opiniões.
- e) Africano. Negro, fleumático, relaxado. Cabelos negros, crespos; pele acetinada; nariz achatado, lábios túmidos; engenhoso, indolente, negligente. Unta-se com gordura. Governado pelo capricho.¹

A definição das variedades de *homo sapiens* é, como nos alerta Mary Pratt, claramente comparativa e dificilmente poderíamos tornar mais evidente a naturalização do mito da superioridade europeia que, por sua vez, com pequenas modificações, permanecem até hoje em textos escolares (havia ainda a classificação de *homo monstrosus* que correspondiam aos anões e gigantes (os gigantes da Patagônia eram uma forte realidade). Interessante é observar como o “sujeito histórico mundial”, o europeu, aliado ao projeto lineano que frequentemente era associado à imagem de Adão no Jardim do Éden, se constitui como o passaporte que permitia o livre acesso a viajantes naturalistas a locais pouco conhecidos na Europa, ao mesmo tempo que supostamente lhes conferia o poder de nomear, batizar, conceder existência verbal à natureza e aos homens. O nomear/batizar, longe de estar reduzido a um procedimento técnico de aplicação de um sistema de classificação, outorgou poder ao nomeador, no sentido *stricto* e no sentido *latto*, seja pela apropriação de numerosas coleções de espécies da fauna e flora, seja pela (re)produção de um discurso colonial que define o outro como exótico, racializado, etnicamente classificado, inferior. Nesse sentido, é pertinente a observação sobre a identidade/alteridade da relação dialógica entre o “nós” e os “outros” de que nos fala Eni Orlandi:

O europeu nos constrói como sendo o seu “outro”, mas, ao mesmo tempo, nos apaga. Somos o “outro”, mas o outro “excluído” sem semelhança interna. Por sua vez, eles nunca se colocam na posição de serem nosso “outro”. Eles são sempre o “centro”, dado o discurso das des-cobertas que é um discurso sem reversibilidade. Nós é que nos temos como nossos “outros” absolutos. (...) Fica sempre como se só nós tivéssemos um “outro”. O nosso outro é o português, o italiano, o francês, etc. Como nos constroem uma história em que somos apagados como alteridade, somos apenas “singulares”, temos “particularidades”. Não somos o outro constitutivo porque não “somos” (seres históricos, etc).²

Nessa mesma direção, nas palavras de Lília Moritz Schwarcz, a classificação em “tipos” humanos reflete um debate não finalizado durante o século XVIII e que culmina com a introdução do conceito de raça no início do século XIX. O termo raça é entendido para além de um conceito que corresponde a uma estrutura biológica singular, como uma categoria social que estabelecia “critérios diferenciados de cidadania”.³

Nesse contexto, entram em cena os relatos de viagem marcados pelo estatuto da verdade científica que contribuíram, sem dúvida, para o desenvolvimento de doutrinas raciais, à exemplo do

1 Pratt, Os olhos do império, 1999, p. 68.

2 Orlandi, Terra à Vista, 1990, pp. 47-48.

3 Schwarcz, O espetáculo das raças, 1993, p. 18.

conhecido darwinismo social que, conforme aponta Schwarcz, extrapolou os aspectos relativos às concepções evolucionistas da biologia para definir política e culturalmente sujeitos sociais. Em meados do século XIX, crescia a visão de que os comportamentos humanos passavam por interpretações biológicas. O nascimento da “frenologia” e da “antropometria” são fruto dessa visão em que a capacidade humana se media pelo tamanho e proporção dos cérebros de diferentes povos. Data de 1876, o desenvolvimento de áreas como a antropologia criminal que “argumentava ser a criminalidade um fenômeno físico e hereditário”.⁴

MESTIÇAGEM E O OUTRO-OBJETO

“Um naturalista no Rio Amazonas”, de Henry Walter Bates, certamente, é um dos mais relevantes relatos de viagem de naturalistas que percorreram a Amazônia brasileira em meados do século XIX. Em sua estadia no Amazonas, que durou onze anos, “Bates pôde não apenas compor coleções numerosas de insetos e levantar detalhes minuciosos a respeito de plantas e mamíferos com os quais se deparou, mas também detalhar aspectos culturais das populações com quem teve contato”,⁵ destacando

os vários tipos de mestiços que agora constituem provavelmente a maior parte da população têm, cada um, a sua denominação própria. Mameluco é o mestiço de índio com branco; mulato, o de branco com negro; cafuso, o de índio com negro; curiboca, o de cafuso com índio, e xibaro, o de cafuso com negro. Esses tipos nunca são, entretanto, muito bem definidos, havendo entre uns e outros todos os matizes de cor possíveis e usando-se as denominações apenas para classificá-los de um modo geral. O termo crioulo é aplicado exclusivamente a negros nascidos no país. O índio civilizado é chamando de tapúia ou caboclo.⁶

O aspecto da mestiçagem merece destaque considerando as narrativas de ciência sobre a Amazônia, especialmente, as de Alfred Wallace e Henry Bates, que estavam no centro do debate sobre a teoria da evolução. A compreensão da existência de espécies mais fortes que outras e da visão de mestiçagem como um processo em que uma espécie seria subsumida pela outra em uma linha evolutiva, somente poderia levar à conclusão de que as populações ameríndias caminhavam em direção ao seu desaparecimento, tendo em vista o contato com os brancos, “naturalmente superiores”. Para Hideraldo Costa, ao analisar a narrativa de Bates, “o extermínio da raça indígena estava dado” e o caminho para isso “seria por meio dos processos constantes, sucessivos e ininterruptos de maciças mestiçagens”.⁷

Tal retórica, historicamente produzida, foi repetida inúmeras vezes em relatos que se constituíram

no objeto das “descobertas” de culturas, rios, florestas, lagos e uma infinidade de seres do “mundo natural” – nas Áfricas e nas Amazônias – que, transformados em “paisagens estetizadas”, seriam adjetivados e traduzidos para “europeus” e “não-europeus” como aquilo que é; que está; que deve ser. Esse é o jogo da linguagem que funda discursos de ordem, espelhando as lógicas do poder político e cultural.⁸

No jogo da linguagem, no percurso do dito e do não dito, expresso na política do silenciamento de que nos fala Orlandi, se me refiro ao indígena como “selvagem”, não posso ao mesmo tempo utilizar “cidadão”, o que nos remeteria ao estudo do que não se pode dizer para poder dizer. O lugar social de “sujeito histórico mundial”, o europeu colonizador, já está ocupado, restando apenas ao outro-objeto o lugar que lhe conferiu o colonizador que, desde o século XIX, vem sendo cristalizado por certas instituições (re)produtoras desse mesmo discurso: os museus etnográficos:

4 Schwarcz, O espetáculo das raças, 1993, pp. 48-49.

5 Ishii, Silenciamentos e discursos da conquista, 2016, p. 153.

6 Bates, Um naturalista no rio Amazonas, 1979, p. 22.

7 Costa, Cultura, trabalho e luta social na Amazônia, 2013, p. 49.

8 Ishii, Viagens do “homem que virou rio”, 2011, p. 61.

[I]nstituições dedicadas à coleção, preservação, exibição, estudo e interpretação de objetos materiais. (...) Aos poucos, os museus etnológicos transformaram-se em depósitos ordenados de uma cultura material fetichizada e submetida a uma lógica evolutiva. Comparar e classificar se tornam as metas desses cientistas, verdadeiros “filósofos viajantes”, que financiados por instituições científicas dirigem-se a terras distantes em busca de coleções que representem variedades da flora, fauna e da contribuição humana.⁹

Para concluir, devo dizer que a força do determinismo geográfico e do darwinismo social ainda não se dissipou. Ela permanece viva através do discurso que viaja no tempo e no espaço e sustenta-se em imagens, em livros escolares, em museus, em linhas de pesquisa ou financiamentos voltados para políticas públicas de higienização e sanitização.

Nesse sentido, para os embates dos tempos atuais, manter o foco em artefatos, em fotografias ou mesmo narrativas de um imaginário correspondente ao que se convencionou como representativo de identidades do “povo”, definido por aspectos raciais e étnicos, expondo-os em museus, *outdoors* ou livros didáticos, concorre não para valorizar essas identidades, mas, para enclausurá-las no tempo e no espaço, não permitindo que se perceba a opacidade a que todos nós, seres humanos, estamos sujeitos e que reflete a nossa condição de permanente estado de transformação social. É preciso resistir ao olhar do viajante naturalista que tudo ordena e a quem o “caos” das relações humanas e naturais incomoda. Classificar, mapear, identificar em tipos pessoas (perspectiva racial) e singularizar suas culturas (perspectiva étnica), reproduzindo discursos colonizadores, não tem contribuído com a desconstrução de uma narrativa perversa e totalitária sobre diferentes povos, ainda classificados como inferiores, tampouco ajudam no questionamento/derrota do projeto colonial em mundos não-europeus.

REFERÊNCIAS

- BATES, H. W. Um naturalista no rio Amazonas. Trad. Regina Régis Junqueira. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia/São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979.
- COSTA, H. Cultura, trabalho e luta social na Amazônia: discurso dos viajantes – século 19. Manaus: Editora Valer e Fapeam, 2013.
- ISHII, R. A. Silenciamentos e discursos da conquista: Henry Bates e expedições científicas na Amazônia do século XIX, In: ALBUQUERQUE, G. R. (Org.). Das margens. Rio Branco (AC): Nepan Editora, 2016, pp. 151-163.
- ISHII, R. A. Viagens do “homem que virou rio”: narrativas, traduções e percursos de William Chandless, pelas Amazônias, no século XIX. Rio Branco (AC): PPGLI/UFAC, 2011 [Dissertação de Mestrado em Letras: Linguagem e Identidade].
- ORLANDI, E. P. Terra à Vista. Discurso do confronto: Velho e Novo Mundo. Campinas: Cortez, Editora da Unicamp, 1990.
- PRATT, M. L. Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação. Trad. Jézio Hernani Bonfim Gutierrez. Bauru, SP: EDUSC, 1999.
- SCHWARCZ, L. M. O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

RAQUEL ALVES ISHII

Mestra em Letras: Linguagem e Identidade pela Universidade Federal do Acre
Professora dessa mesma universidade

⁹ Schwarcz, O espetáculo das raças, 1993, pp. 68-69.



9 788568 914434