

UWA'KÜRÜ ÜRÜ'AWU

Dicionário analítico



NEPAN



Edufac

UWA'KÜRÜ

ÜRÜK'ANU

Dicionário analítico





N E P A N

Editora do Núcleo de Estudos das Culturas Amazônicas e Pan-Amazônicas

www.nepaneditora.com.br | editoranepan@gmail.com

Diretor administrativo: Marcelo Alves Ishii

Conselho Editorial: Agenor Sarraf Pacheco (UFPA), Ana Pizarro (Universidade de Santiago do Chile), Carlos André Alexandre de Melo (Ufac), Elder Andrade de Paula – (Ufac), Francemilda Lopes do Nascimento (Ufac), Francielle Maria Modesto Mendes (Ufac), Francisco Bento da Silva (Ufac), Francisco de Moura Pinheiro (Ufac), Gerson Rodrigues de Albuquerque (Ufac), Hélio Rodrigues da Rocha (Unir), Hideraldo Lima da Costa (Ufam), João Carlos de Souza Ribeiro (Ufac), Jones Dari Goetttert (UFGD), Leopoldo Bernucci (Universidade da Califórnia), Livia Reis (UFF), Luís Balkar Sá Peixoto Pinheiro (Ufam), Marcela Orellana (Universidade de Santiago do Chile), Marcello Messina (UFPB/Ufac), Marcia Paraquett (UFBA), Marcos Vinicius de Freitas Reis (Unifap), Maria Antonieta Antonacci (PUC-SP), Maria Chavarria (Universidade Nacional Maior de São Marcos, Peru), 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).



Editora da Universidade Federal do Acre – Edufac

Rod. BR364, Km 04 • Distrito Industrial

69920-900 • Rio Branco • Acre

Coordenador Geral: Rafael Marques Gonçalves

Conselho Editorial: Rafael Marques Gonçalves (Pres.), Carromberth Carioca Fernandes, Délcio Dias Marques, Esperidião Fecury Pinheiro de Lima, Humberto Sanches Chocair, José Porfiro da Silva (Vice-Pres.), José Sávio da Costa Maia, Leandra Bordignon, Lucas Araújo Carvalho, Manoel Limeira de Lima Júnior Almeida, Maria Aldecy Rodrigues de Lima, Rodrigo Medeiros de Souza, Rozilaine Redi Lago, Selmo Azevedo Apontes, Sérgio Roberto Gomes de Souza, Silvane da Cruz Chaves, Simone de Souza Lima.

Coordenadora Comercial: Ormifran Pessoa Cavalcante

UWA'KÜRÜ

Dicionário analítico

ORGANIZADORES:

Gerson Albuquerque
Agenor Sarraf Pacheco



NEPAN



Edufac



PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
LINGUAGEM E IDENTIDADE

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

U95u

Uwa'Kürü - Dicionário analítico - volume 5 / organização: Gerson Rodrigues de Albuquerque, Agenor Sarraf Pacheco. – Rio Branco: Nepan Editora; Edufac, 2020.

227 p.

E-book do formato PDF

Inclui referências bibliográficas.

ISBN: 978-65-89135-08-1 – Nepan Editora

ISBN: 978-65-88975-11-4 – Edufac

1. Dicionário. 2. Linguística e Literatura. 3. Linguagem. I. Albuquerque, Gerson Rodrigues de. II. Pacheco, Agenor Sarraf.

CDD: 469.798

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

ANÁLISE DIALÓGICA DO DISCURSO

AUTODECLARAÇÃO DE COR/RAÇA

BANCO DE CÓDIGOS DA AMAZÔNIA

BROCADO

CEMITÉRIO SÃO JOÃO BATISTA

CHAMADOS

DIREITOS LINGUÍSTICO-CULTURAIS

ETNOECONOMIA

FRAGMENTOS

HISTÓRIA DAS IDEIAS LINGUÍSTICAS

HUACO

HUMANIDADES

LETRAMENTOS

NOVO NORMAL

O MODO DE PRODUÇÃO DA COLONIALIDADE ESTÉTICA NO ACRE

QUADRILHA JUNINA ESCOVA DO BANGUELO

ROTINA PEDAGÓGICA

SENNA MADUREIRA

SERTÃO

TRÓPICOS

TUCUJU

“VELHICE”

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES

APRESENTAÇÃO

Este é o quinto volume de Uwa'kürü – Dicionário Analítico, um projeto iniciado no ano de 2016. Projeto coletivo, pautado no princípio da liberdade de pensamento e de reflexão, com os verbetes – de inteira responsabilidade de suas autoras e autores – sendo apresentados a partir das escolhas, perspectivas, pontos de vista de quem lhes subscreve. Um projeto, portanto, sem filtros de quaisquer natureza.

A diversidade institucional e de formação do grupo de colegas que enviaram contribuições para este volume sinalizam o rico raio de abrangência e a extensão da publicação: Análise Dialógica do Discurso, Autodeclaração de Cor/Raça, Banco de Códigos da Amazônia, Brocado, Cemitério São João Batista, Chamados, Direitos Linguístico-Culturais, Etnoeconomia, Fragmentos, História das Ideias Linguísticas, Huaco, Humanidades, Letramentos, Novo Normal, O Modo de Produção da Colonialidade Estética no Acre, Sertão, Quadrilha Junina Escova do Banguelo, Rotina Pedagógica, Senna Madureira, Trópicos, Tucuju e “Velhice” são verbetes que não brotaram ao acaso, mas de um conjunto de pesquisas, esforços, dedicação e reflexão crítica, colocando em evidência a força do trabalho intelectual de mulheres e homens que não se dobram aos obscurantismos e nem se petrificam diante dos horrores dos tempos atuais.

No espectro de formação e/ou atuação das autoras e autores desses verbetes estão instituições de pesquisa e de ensino que simbolizam diferentes histórias de produção acadêmica e científica que devem ser sempre lembradas, pois somos responsáveis pelo que herdamos daqueles que nos antecederam, mas também pela transformação dessa herança no presente de nossas existências. Dentre essas instituições estão: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Universidade Federal do Acre, Universidade Federal de Rondônia, Universidade do Estado do Amapá, Universidade de Campinas, Universidade Federal do Amapá, Universidade Estadual Paulista, Universidade de Lisboa, Instituto Federal de Educação do Acre, Universidade Federal de Santa Catarina, Universidade Nacional de Brasília, Universidade do Estado do Amazonas, Universidade Federal do Amazonas, Universidade do Porto, Universidade de São Paulo, Universidade de Viena, Universidade Estadual de Londrina, Boston University, Universidade Federal do Rio de Janeiro, e o Instituto Vallejo sin Fronteras – VASINFIN.

Ao contextualizar os temas e as instituições de filiação das pessoas que lhes subscrevem, salientamos a pluralidade que está no cerne de Uwa'kürü – Dicionário Analítico enquanto um sopro de desmedida, nas palavras de Édouard Glissant, que convida ao encontro sem medo da mistura e da imprevisibilidade do encontro com as diferenças, como forma de pensarmos na possibilidade de, em meio ao caos, construirmos um mundo em que prevaleça o respeito e o direito à vida em suas múltiplas formas.

Concluimos essa breve apresentação, agradecendo às colaborações de Aline Kieling Juliano Honorato Santos, Aline Suelen Santos, Armstrong da Silva Santos, Carlos Barroso de Olivei-

ra Júnior, Carlos David Larraondo Chauca, Cássia Silva dos Santos, Edna dos Santos Oliveira, Eduardo Alves Vasconcelos, Élcio Aloisio Fragoso, Fernanda Cougo Mendonça, Gabriela Maria de Oliveira-Codinhoto, Jamila Nascimento Pontes, Joana de Oliveira Dias, João José Veras de Souza, Joaquim Paulo de Lima Kaxinawá, Jorge Fernandes da Silva, Karen Rafaela da Silva Cordeiro, Lays Emanuelle Viédes Lima, Luciane Viana Barros Páscoa, Márcia Barroso Loureto, Marcio Rodrigo Côelho de Carvalho, Michael F. Schmidlehner, Paula Tatiana da Silva-Antunes, Pedro Granados, Poliana de Melo Nogueira, Romário Duarte Sanches, Sérgio Roberto Gomes de Souza, Shelton Lima de Souza, Tayson Ribeiro Teles e Valda Inês Fontenele Pessoa.

Também somos gratos à Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação (Propeg) da Universidade Federal do Acre, na pessoa na professora Margarida Carvalho, à Capes e às editoras Edufac e Neplan por tornarem possível esta publicação.

Gerson Albuquerque
Agenor Sarraf
(Orgs.)

ANÁLISE DIALÓGICA DO DISCURSO

Aline Kieling Juliano Honorato Santos

Paula Tatiana da Silva-Antunes

O verbete *Análise Dialógica do Discurso* remete ao Círculo de Bakhtin, embora Valentin N. Volóchinov, Mikhail Bakhtin e Pável N. Medviédev (pesquisadores que integraram o Círculo) nunca tenham utilizado essa terminologia para se referir à perspectiva teórica adotada em seus estudos sobre linguagens. Temos, então, que a pesquisadora brasileira Beth Brait cunhou o termo a partir dos aprofundamentos teóricos decorrentes dos estudos feitos por ela e colaboradores em torno das obras bakhtinianas. Desse modo, visando desenvolver possíveis reflexões/refrações do significado desse verbete, passamos a discorrer sobre suas acepções com o intuito de divulgar a outros pesquisadores essa Análise de Discurso que se atualiza como dialógica.

Para isso, inicialmente, apresentamos breves conceituações sobre cada um dos termos que compõem a expressão “Análise Dialógica do Discurso”, por meio de significados presentes em diferentes dicionários, em diálogo com os estudos da linguagem, mais especificamente, com os pressupostos teorizados pelo Círculo de Bakhtin, compreendidos a partir de conceitos delineados por estudiosos no Brasil. Em seguida, pontuamos uma possibilidade de significado para a expressão “Análise Dialógica do Discurso”, cunhada por Brait,¹ tecendo algumas reflexões/refrações enunciadas nas obras do grupo de intelectuais russos para os estudos do “ser expressivo e falante”.²

O termo “análise” provém do grego *ἀνακρίσις*,³ utilizado no latim como *analysis*, e pode ser traduzido como “soltar, liberar/perceber, quebrar algo em seus elementos, solução de um problema”. Formado pelos morfemas *ana-* + *lyein*, o étimo *analýein* designa as ideias de “desfazer, desatar, dissolver...” [tradução nossa].⁴ Nos campos filosófico e científico, esse termo, de modo geral, se refere ao método de estudo que se propõe a uma pesquisa minuciosa sobre determinado problema, porém essa maneira de estudo diferencia-se conforme a área do conhecimento, o objeto que se investiga, os pressupostos teóricos e os procedimentos/instrumentos utilizados.⁵

Nas disciplinas que têm como objeto as linguagens, o termo “análise” complementa-se a outros, como na expressão “análise do discurso” que é “o estudo da linguagem em uso” [tradu-

1 Brait, *Análise e teoria do discurso*, 2006.

2 Bakhtin, *Notas sobre literatura, cultura e ciências humanas*, 1979, p. 59.

3 Abbagnano, *Dicionário de filosofia*, 2007.

4 Merriam-Webster, 2020.

5 Abbagnano, *Dicionário de filosofia*, 2007.

ção nossa].⁶ Há diferentes abordagens para se analisar discursos, sendo muitas delas ligadas à Linguística, mas abordaremos o termo *discurso* mais adiante, após discorrermos sobre o termo “dialógica”, o qual indica as peculiaridades da ADD em relação às demais teorias de análise de discursos.

O adjetivo “dialógica” se refere àquilo que se relaciona a diálogo ou é caracterizado por ele.⁷ Do grego *διαλογος*,⁸ o radical *dia-*, de diálogo, pode remeter à “através” ou “transversal” e, o sufixo *logue* ao “discurso” ou à “conversa”.⁹ Segundo Abbagnano,¹⁰ o diálogo, na filosofia grega antiga, é considerado tanto a expressão do discurso filosófico, quanto a maneira de filosofar por meio de perguntas e respostas proferidas por pessoas que se reúnem por interesses em comum. Em Platão, por exemplo, o diálogo apresenta superioridade para a investigação conjunta, assim como na forma literária por meio da reprodução do ritmo da conversação. O “diálogo”, de certo modo, também está presente nas metodologias dialéticas, as quais, embora apresentem certas distinções, propõem-se à discussão de teses.¹¹ Na dialógica lógica, o “diálogo” é a proposição de uma tese e de seus questionamentos oponentes, os quais devem ser respondidos a partir de uma forma lógica.¹² O termo “diálogo” poderá designar ainda a “forma composicional” de textos artístico-literários que representam conversas entre personagens. Há também uma concepção social desse termo como forma de solucionar conflitos.¹³

Nos pressupostos do Círculo de Bakhtin, as palavras “dialógica”/“diálogo” se constituem como um dos conceitos-chave de sua filosofia da linguagem,¹⁴ as quais estão presentes em diversas obras. Diferentemente das significações atribuídas a “dialógica/diálogo” supramencionadas, o grupo de intelectuais russos utilizou esses termos para explicitar o caráter social, ideológico, material, constitutivo, responsivo e vivo da linguagem, como também para elucidar possibilidades de estudá-la diante das condições concretas de enunciação.

Volóshinov aponta que a linguagem é dialógica ao discutir os pressupostos de duas tendências filosófico-linguísticas – a “subjativista idealista” (Estilística Clássica) e a “objetivista abstrata” (Estruturalismo). A primeira, ligada ao romantismo, de base idealista e espiritualista supõe que a linguagem é uma expressão única proveniente do psiquismo individual (gostos, propósitos, desejos etc.) objetivada para o exterior (para os outros e para si). A segunda, de base racionalista e mecanicista delimita a *langue* – sistema da língua expresso por signos a partir de normas sociais – como objeto da linguística a partir do estudo sincrônico.¹⁵

Segundo o autor, ambas as tendências concebem a linguagem como prática monológica. A “subjativista idealista” por considerar o interior (psíquico/essência) como fonte e o exterior (contexto) apenas como recipiente da expressão e, nessa dualidade, pretere a intervenção dos signos ideológicos (que emergem do contexto sócio-histórico) na consciência dos indivíduos e nos seus enunciados, bem como da participação ativa dos demais envolvidos na prática de linguagem. A “objetivista abstrata” também é considerada monológica por ignorar a pluralidade das ênfases valorativas da palavra, o que torna a língua viva, dinâmica e diversa. Conforme

6 Gee, How to do discourse analysis, 2011.

7 Merriam-Webster, 2020.

8 Abbagnano, Dicionário de filosofia, 2007.

9 Merriam-Webster, 2020.

10 Abbagnano, Dicionário de filosofia, 2007.

11 Abbagnano, Dicionário de filosofia, 2007.

12 Routledge, 2000.

13 Faraco, Linguagem & Diálogo, 2009.

14 Marchezan, Diálogo, 2006.

15 Volóchinov, Marxismo e filosofia da linguagem, [1929] 2017.

Volóchinov, essas ênfases são delineadas pelos locutores/interlocutores a partir de suas reflexões/refrações das “correntes ideológicas” em cada condição concreta de enunciação (esfera de circulação, conteúdo temático, tempo-espaço histórico, participantes). Contudo, essa segunda tendência concebe a língua “como um objeto pronto transferido de uma geração para outra”,¹⁶ a qual pode ser codificada pelo locutor e decodificada passivamente pelo interlocutor em qualquer situação.

Dessa maneira, sob a ótica do materialismo histórico, Volóshinov afirma que “a realidade efetiva da linguagem não é um sistema abstrato de formas linguísticas nem o enunciado monológico isolado, tampouco o ato psicofisiológico de sua realização, mas o acontecimento social da interação discursiva que ocorre de um ou de vários enunciados”.¹⁷ Assim, partindo da compreensão da palavra “diálogo” como interação discursiva independentemente do gênero, o autor russo explica que

[todo o] discurso é debatido em um diálogo direto e vivo, e, além disso, é orientado para uma percepção ativa: uma análise minuciosa e uma réplica interior, bem como uma reação organizada [...], sob formas diversas elaboradas em dada esfera da comunicação discursiva [...]. Todo o enunciado, por mais significativo e acabado que seja, é apenas um momento da comunicação discursiva ininterrupta (cotidiana, literária, científica, política).¹⁸

Nessa perspectiva do autor, a linguagem não se delimita à expressão do pensamento, nem à ferramenta de comunicação, mas é o “acontecimento social” dialógico ininterrupto que constitui a consciência ao mesmo tempo que é constituída por ela em cada interação entre as valorações do eu com o(s) outro(s) por meio dos signos ideológicos (semióticos) conforme suas responsabilidades ao auditório social.

Esse pressuposto de Volóshinov sobre o “diálogo” é corroborado em outras obras do Círculo. Ao abordar a diferença entre enunciado, palavra e oração, Bakhtin explica que o falante não é um “Adão mítico” que nomeia e discorre sobre objetos virgens, pois tudo que é enunciado resulta do “processo de interação e luta com os pensamentos dos outros”.¹⁹

Sob essa ótica, o termo “diálogo”, na concepção bakhtiniana, é “o acontecimento da interação de vozes”²⁰ que constitui o enunciado,²¹ pois responde a outros diálogos ao passo que busca provocar outras “ressonâncias dialógicas”²² tanto da convergência quanto do embate.²³ Diferentemente de outras concepções que compreendem o “diálogo” como algo finalizado na síntese dialética,²⁴ que apaga a multiplicidade de vozes ao essencializar a ideia como ser²⁵ ou uma organização sistêmica estanque entre a fala e a réplica que retira a ativa posição responsiva,

16 Volóchinov, *Marxismo e filosofia da linguagem*, [1929] 2017, p. 192.

17 Volóchinov, *Marxismo e filosofia da linguagem*, [1929] 2017, p. 218-219.

18 Volóchinov, *Marxismo e filosofia da linguagem*, [1929] 2017, p. 219.

19 Bakhtin, *Os gêneros do discurso*, [1979] 2011, p. 261-270 e 298.

20 Bakhtin, *A respeito de problemas da obra de Dostoiévski*, [1979] 2011, p. 200.

21 Fiorin, *Interdiscursividade e intertextualidade*, 2006, p. 161–193. Na concepção Bakhtiniana a palavra “enunciado” expressa unidade da comunicação discursiva. Abordamos de forma mais detalhada esse conceito na apresentação do termo “discurso”.

22 Bakhtin, *Os gêneros do discurso*, [1979] 2011, p. 298.

23 Faraco, *Linguagem & Diálogo*, 2009.

24 Bakhtin ([1979] 2011) observa que é um equívoco reconhecer os “diálogos” em Dostoiévski como dialéticos, pois isso prespõe sínteses que convertem as muitas e diversas vozes dos personagens em monólogos.

25 Bakhtin, *A respeito de problemas da obra de Dostoiévski*, [1979] 2011.

o “diálogo”, para o Círculo de Bakhtin é concreto, singular e vivo, pois “[...] se dá sempre entre “discursos”²⁶ – termo que será apresentado a seguir.

Do latim “*discursus*”, composto pelos morfemas *dis-* + *-currere*,²⁷ o étimo do termo “discurso” expressa “uma corrida de um lugar para outro” [tradução nossa].²⁸ Alguns dos significados apresentados para esse termo são: “trecho contínuo de linguagem contendo mais de uma frase...” [tradução nossa];²⁹ “intercâmbio verbal de ideias...; expressão formal e ordenada, comumente extensa sobre um assunto” [tradução nossa]³⁰ e, “fala proferida para o público, falação”.³¹ De modo geral, essas significações dadas ao “discurso” são atribuídas ao campo político como o meio em que candidatos às eleições ou políticos em cumprimento de seus mandatos expressam suas ideias para convencer seus ouvintes/leitores. É comum, também, designar esse termo a algo proferido em uma reunião formal ou a uma homenagem pública a alguém.³²

Contudo, no campo dos estudos das linguagens, o termo “discurso”

ganha uma significação bem mais ampla que engloba, por assim dizer, a linguagem em geral, cobrindo a fala do dia-a-dia, os textos publicitários e jornalísticos, essa fala marcada dos políticos em constante estado de euforia palavrória, a poesia, as artes em geral, os estudos científicos e tudo mais que o homem produz como forma de comunicação, organização, construção e representação do mundo e de si mesmo por meio dos signos verbais, visuais, verbo-visuais.³³

Nessa compreensão, os “discursos” não são exclusivos do domínio político, daqueles que têm o “dom da palavra” e o espaço formal para proferi-la, mas formas de conceber, se relacionar e se constituir semioticamente, independente do tempo-espaço, inclusive nas situações mais singelas de nossos cotidianos.

Nos textos do Círculo de Bakhtin a palavra “discurso” remete a essa compreensão “de manifestação concreta da língua”.³⁴ Alguns tradutores e estudiosos desses textos apontam que as palavras “discurso” e “enunciado” são utilizadas em algumas obras como sinônimos. Segundo Grillo e Américo, a palavra “enunciado” utilizada por Volóshinov como “elo na cadeia da comunicação discursiva e [...] elemento indissociável das diversas esferas ideológicas (literária, científica etc.), [...] [o qual não pode ser analisado apenas no âmbito do sistema linguístico abstraído dos aspectos sociais]”,³⁵ também aparece no mesmo texto como “discurso verbal”. Nos trechos em que o autor utiliza essa última palavra é explicitado que

As formas e os temas dos discursos verbais são determinados pelas condições, formas e tipos de comunicação discursiva. Os discursos verbais estão correlacionados com outros tipos de manifestação e interação por meio de signos como a mímica (expressões faciais), gesticulação, os atos convencionais e assim por diante.³⁶

26 Fiorin, *Interdiscursividade e intertextualidade*, 2006, p. 162.

27 Merriam-Webster, 2020.

28 The Oxford Dictionary of Philosophy, 2016.

29 The Oxford Dictionary of Philosophy, 2016.

30 Merriam-Webster, 2020.

31 Michaelis On-Line, 2020.

32 Brait, *Linguagem e identidade*, 2004.

33 Brait, *Linguagem e identidade*, 2004, p. 16-17.

34 Michaelis On-Line, 2020.

35 Volóchinov, *Marxismo e filosofia da linguagem*, [1929] 2017, p. 357.

36 Volóchinov, *Marxismo e filosofia da linguagem*, [1929] 2017, p. 356.

Para Fiorin, há certa dificuldade em distinguir os conceitos de discurso e enunciado nas obras de Bakhtin³⁷ pelo motivo apontado por Brait e Melo, de que categorias/conceitos não são encontrados prontos e acabados em um único texto. Segundo essas autoras, as noções do pensamento bakhtiniano são tecidas no conjunto de suas obras e implicadas a outras constituídas ao longo da produção intelectual do Círculo.³⁸

Em um de seus textos Bakhtin define que a “[...] unidade da comunicação discursiva é o enunciado. Porque o discurso só pode existir de fato na forma de enunciações concretas de determinados falantes, sujeitos do discurso”.³⁹ Essa unidade discursiva – o enunciado – apresenta algumas especificidades que a distingue da unidade de língua – a oração. A primeira é a sua característica dialógica, pois como parte do “elo da comunicação discursiva” é sempre uma resposta a outros enunciados e provoca outras respostas (influência de cunho educativo, de convicções pessoais, críticas etc.) diante da complexidade contextual. A segunda se refere à sua “conclusibilidade”, marcada pelo “dixi” daquele que pronunciou o *tudo* conforme as condições de enunciação, essa característica possibilita ao(s) outros(s) uma posição responsiva ao enunciado. O *tudo*, segundo o teórico russo, é o acabamento do enunciado formado por três elementos: “1) exauribilidade do objeto e do sentido; 2) projeto de discurso ou vontade de discurso do falante; 3) formas típicas composicionais e gênero do acabamento”.⁴⁰

Dessa maneira, o enunciado não pode ser definido gramaticalmente ou semanticamente de forma abstrata, porque o seu acabamento pressupõe um contexto/auditório social e um autor, os quais delimitam o objeto discursivo em um tema único e irrepetível, conforme as valorações presentes, além disso esse enunciado é organizado em um gênero discursivo em consonância às especificidades do campo em que é proferido. Tais pressupostos indicam, para Fiorin, que “o conceito de enunciado em Bakhtin recobre o que chamamos habitualmente de discurso”.⁴¹

Sobre a mesma questão, Fiorin explica que, em “O problema do texto”, Bakhtin distingue os conceitos de texto, enunciado e discurso. Na compreensão desse estudioso das obras do Círculo

O [conceito de] discurso [apresentado nessa obra Bakhtiniana] deve ser entendido como abstração: uma posição social considerada fora das relações dialógicas, vista como uma identidade. Poder-se-ia então acusar Bakhtin de considerar as relações dialógicas como exteriores ao discurso. Não, pelo contrário, o enunciado (interdiscurso) não é um conjunto de relações entre intradisursos (discurso, em Bakhtin). O interdiscurso é interior ao intradiscurso, é constitutivo dele. Na comunicação verbal real, o que existem são enunciados, que são constitutivamente dialógicos. O discurso é apenas a realidade aparente [...] de que os falantes concebem seu discurso autonomamente, dão a ele uma identidade essencial. Entretanto, no seu funcionamento real, a linguagem é dialógica.⁴²

Na obra “Problemas da poética de Dostoiévski”, mais especificamente no capítulo “Discurso em Dostoiévski”, Bakhtin utiliza o termo “discurso” para definir a “linguagem na sua totalidade viva e concreta”⁴³ ao contrário da língua como objeto puro da Linguística, isolado dos aspectos extralinguísticos. Entretanto, o autor revela que não exclui essa disciplina no seu

37 Fiorin, Interdiscursividade e intertextualidade, 2006.

38 Brait; Melo, Enunciado/enunciado concreto/enunciação, 2008.

39 Bakhtin, Os gêneros do discurso, [1979] 2011, p. 274.

40 Bakhtin, Os gêneros do discurso, [1979] 2011, p. 281.

41 Fiorin, Interdiscursividade e intertextualidade, 2006, p. 170.

42 Fiorin, Interdiscursividade e intertextualidade, 2006, p. 181.

43 Bakhtin, Problems of Dostoevsky's poetics, 1984, p. 181.

propósito de estudo do “discurso”, pois, segundo ele, o conhecimento do sistema da língua, assim como o conhecimento de outras áreas são relevantes para o que denomina “pesquisa em metalinguística/translinguística”,⁴⁴ a qual pode ser entendida como um estudo da palavra na/da vida, ou seja, das “relações dialógicas” sem limites disciplinares definidos.⁴⁵

Beth Brait traz essa proposição bakhtiniana como o fio condutor de sua hipótese/tese “Análise Dialógica do Discurso” (ADD).⁴⁶ Segundo a autora, nesse capítulo mencionado, Bakhtin pontua a Metalinguística/translinguística como possibilidade de “encontrar caminhos teóricos, metodológicos e analíticos para desvendar a articulação constitutiva do que há de interno/externo na linguagem”,⁴⁷ ou seja, considerando tanto os aspectos sistemáticos da língua (internos) e os aspectos socioculturais (externos) envolvidos na sua materialização. Para Brait, essa não polarização entre interno/externo na linguagem é um traço fundante da abordagem bakhtiniana do discurso que marca a concepção dialógica do “objeto” linguagem e a forma de estudá-la.⁴⁸

Podemos também encontrar esse traço do pensamento bakhtiniano na metodologia para o estudo da linguagem proposta por Volóchinov: i) condições concretas de enunciação; ii) gêneros do discurso; iii) “partindo disso, revisão das formas da língua em sua concepção linguística habitual”.⁴⁹ O que torna explícita a concepção de Brait de que o diálogo existente entre os conceitos nucleares de cada uma das obras do Círculo de Bakhtin aponta para o que ela considera uma teoria/análise do discurso aberta a partir de um “corpo de conceitos, noções e categorias que especificam a postura dialógica diante do *corpus* discursivo, da metodologia e do pesquisador”.⁵⁰ Segundo Brait, esse conjunto de conceitos/noções/categorias tecido pelo grupo de intelectuais russos apresenta, como pontos delineadores da ADD, o reconhecimento da linguagem enquanto constitutiva dos sujeitos históricos e, também, a possibilidade e a necessidade de o pesquisador lidar com vários campos para estudá-la como prática discursiva.

A estudiosa do pensamento bakhtiniano evidencia, ainda, que, apesar de os constructos teóricos do Círculo terem sido conhecidos de maneira dispersa no Ocidente pelas problemáticas da disponibilização/armazenamento dos arquivos das obras, de suas traduções e de suas autorias (o que demanda revisitas constantes aos textos do Círculo), a ADD tem ocupado um lugar de grande contribuição aos estudos Linguísticos, Literários e de outras disciplinas das Ciências Humanas desde o final da década de setenta.

Dessa maneira, considerando os pressupostos mencionados, investigar as práticas discursivas sob a ótica da ADD demanda uma postura ética dialógica do pesquisador que precisa considerar o *tudo* (acabamento) do enunciado⁵¹ e admitir suas “acentuações valorativas” sobre a escolha e análise do objeto. Assim, diferentemente, de epistemologias que concebem os objetos linguísticos investigados como “línguas mortas” fora de seus contextos de enunciação,⁵² no pensamento bakhtiniano, o estudo das práticas discursivas de qualquer campo da atividade humana

44 O termo proposto por Bakhtin é “metalinguística”, no entanto alguns estudiosos e tradutores de suas obras preferem traduzir o termo para translinguística, pois esse estaria mais próximo das teses bakhtinianas sobre a análise da linguagem para além dos seus aspectos virtuais. Ver Fiorin, *Interdiscursividade e intertextualidade*, 2006.

45 Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's poetics*, 1984.

46 Brait, *Análise e teoria do discurso*, 2006.

47 Brait, *Análise e teoria do discurso*, 2006, p. 12.

48 Brait, *Análise e teoria do discurso*, 2006.

49 Volóchinov, *Marxismo e filosofia da linguagem*, [1929] 2017, p. 220.

50 Brait, *Análise e teoria do discurso*, 2006, p. 29.

51 Bakhtin, *Os gêneros do discurso*, [1979] 2011.

52 Volóchinov, *Marxismo e filosofia da linguagem*, [1929], 2017.

propõe um posicionamento dialógico como o de Dostoiévski, o qual “não fala do herói, mas com o herói”,⁵³ de modo que os constructos da ADD não são uma sistematização metodológica a ser aplicada em qualquer objeto textual,⁵⁴ mas sim as especificidades discursivas que orientam os caminhos das pesquisas. Nessa perspectiva, como enfatiza Marchezan, “o diálogo [na ADD] instrui a perspectiva de análise, ao mesmo tempo que nomeia o seu próprio ‘objeto’”.⁵⁵

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BAKHTIN, M. M. *Problems of Dostoevsky's poetics*. Trad. Caryl Emerson. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984 (Theory and history of literature, v. 8).
- BAKHTIN, Mikhail. A respeito de problemas da obra de Dostoiévski. In: *Estética da Criação Verbal*. Trad. Paulo BEZERRA. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 195-199.
- BAKHTIN, Mikhail. *Notas sobre literatura, cultura e ciências humanas*. Trad. Paulo BEZERRA. São Paulo: Editora 34, 1979.
- BAKHTIN, Mikhail. Os gêneros do discurso. In: BAKHTIN, Mikhail. *Estética da Criação Verbal*. Trad. Paulo BEZERRA. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 261-270.
- BAKHTIN, Mikhail. Os gêneros do discurso. Trad. Bezerra Paulo. São Paulo: Editora 34, [1979] 2011.
- BAKHTIN, Mikhail. Problemas da poética de Dostoiévski. Trad. Paulo BEZERRA. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.
- BRAIT, Beth. Análise e teoria do discurso. In: BRAIT, Beth (Org.). *Bakhtin outros conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2006, p. 8-31.
- BRAIT, Beth. Linguagem e identidade: um constante trabalho de estilo. *Trabalho, Educação e Saúde*, v. 2, n. 1, p. 15-32, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-77462004000100003&lng=pt&tlng=pt>. Acesso em: 9 set. 2020.
- BRAIT, Beth; MELO, Rosineide de. Enunciado/enunciado concreto/enunciação. In: BRAIT, Beth (Org.). *Bakhtin conceitos-chave*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2008.
- FARACO, Carlos Alberto. *Linguagem & Diálogo: as ideias linguísticas do Círculo de Bakhtin*. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.
- FIORIN, José Luiz. Interdiscursividade e intertextualidade. In: BRAIT, Beth (Org.). *Bakhtin outros conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2006, p. 161-193.
- GEE, James Paul. *How to do discourse analysis: a toolkit*. New York: Routledge, 2011.
- MARCHEZAN, Renata Coelho. Diálogo. In: BRAIT, Beth (Org.). *Bakhtin outros conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2006.
- DIALOG. *Merriam-Webster*. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/dialog>. Acesso em: 10 out. 2020.
- DIALOGICAL. *Merriam-webster*. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/dialogical>. Acesso em: 11 out. 2020.
- DISCOURSE. BLACKBURN, Simon. *The Oxford dictionary of philosophy*. 2. ed., rev. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- DISCOURSE. *Merriam-Webster*. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/discourse>. Acesso em: 24 out. 2020.
- DISCURSO. *Michaelis On-Line*. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/discurso/>. Acesso em: 25 out. 2020.

53 Bakhtin, Problemas da poética de Dostoiévski, 1981, p. 53 *apud* Marchezan, Diálogo, 2006, p. 122.

54 Brait, Análise e teoria do discurso, 2006.

55 Marchezan, Diálogo, 2006, p. 129.

ROUTLEDGE. *Concise Routledge encyclopedia of philosophy*. London; New York: Routledge, 2000. Disponível em: http://www.123library.org/book_details/?id=61421. Acesso em: 13 out. 2020.

VOLOCHINOV, Valentin. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem*. Trad. Grillo Sheila; Vólkova Américo Ekaterina. São Paulo: Editora 34, [2029] 2017.

AUTODECLARAÇÃO DE COR/RAÇA

Jorge Fernandes da Silva

Autodeclaração no Brasil até o início da primeira década do século XXI era irrelevante, os progenitores determinavam qual seria a cor/raça de seus descendentes que nem sempre aceitavam de bom grado a escolha da cor que lhes era atribuída nas certidões de nascimentos. A autodeclaração assumiu relevância com a implementação do Estatuto da Igualdade Racial – EIR, ao estabelecer no corpo teórico o conceito de população negra: “o conjunto de pessoas que se autodeclaram pretas e pardas, conforme o quesito cor ou raça usado pela Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, ou que adotam autodefinição análoga”.¹

Essa redação registrada no Art. 1 inciso IV do EIR alterou significativamente o quesito autodeclaração de cor/raça, principalmente da população brasileira descendentes de africanas e africanos, de cor preta que durante mais de trezentos anos ingressaram no país na condição de escravizadas e escravizados. No dicionário autodeclaração significa “Declarar algo sobre si mesmo; fazer uma autodeclaração”.² Em outro conceito na Infopédia da editora Porto assevera-se que autodeclarar é um ‘verbo pronominal’ que significa “fazer uma declaração ou afirmação pública sobre si próprio”.³ O que seria então a autodeclaração racial? Nas Instituições de Ensino Superior – IES, a autodeclaração de cor/raça é um documento que candidatas e candidatos de um processo seletivo devem preencher e assinar afirmando sua cor/raça.

Para compreender o sentido da autodeclaração racial no contexto dos atuais debates acalorados em torno da Lei de cotas raciais seria de interesse compreender o que Rocha & Resemberg nos traz atenção ao afirmar que “o vocabulário racial assentado em ‘cor da pele’ penetrou o Brasil Colônia e se mantém até os dias atuais, sendo as mesmas alternativas de cor incluídas nos inquéritos populacionais, com pequenas variações, desde o primeiro Censo Demográfico de 1872”.⁴ A manutenção secular de conceitos pouco alterados induz a uma aceitação raramente questionados assumindo ares de naturalização com uma estrutura histórico ideológica pouco perceptível diante do senso comum.

Na concepção de Rocha; Resemberg,

O debate sobre classificação racial no Brasil constitui um tema de investigação que, apesar de ter merecido a atenção de vários estudiosos ao longo das déca-

1 Brasil, Lei 12.288 de 20 de julho de 2010, que implementou o Estatuto da Igualdade Racial.

2 Dicionário Priberam da Língua Portuguesa, 2008-2020.

3 Infopédia da editora Porto.

4 Rocha; Resemberg, Autodeclaração de cor e/ou raça entre escolares paulistanos(as), 2007, p. 763.

das (Pinto, 1995; Rosemberg, Piza, 1998-1999; Schwartzman, 1999; Petruccelli, 2000, 2002; Osório, 2003, entre outros), tem ganhado maior visibilidade pública nos últimos anos em decorrência da mobilização favorável e contrária a ações afirmativas para negros e indígenas no acesso ao ensino superior.⁵

As constatações de Rocha; Resemberg, indicam que apesar da naturalização do tema classificação racial para a população de modo geral, o mesmo não deixou de ser objeto de investigação nos períodos de baixa visibilidade diante da sociedade. Sua gênese é indicada pelo autor e pela autora nos idos do período colonial no Brasil ao registrarem que,

a cor da pele foi introduzida como critério fundamental para diferenciar as chamadas raças humanas no século XVIII na Europa Ocidental. Blumenbach, fisiologista e antropólogo alemão (1752-1840), propôs uma classificação das raças humanas, associando cor de pele e região geográfica de origem em cinco tipos: branca ou caucasiana; negra ou etiópica; amarela ou mongol; parda ou malaia; e vermelha ou americana. Parte dessa terminologia passou a ser adotada no Brasil e em outros países do mundo.⁶

A invasão das terras brasileiras pelos europeus portugueses de cor branca resultou inicialmente nas mesclas entre esses e as mais de “oito milhões de pessoas [que] viviam aqui em 1500. O número não é exato, mas é um consenso entre os historiadores. Desse total, 5 milhões estavam na Amazônia (incluindo áreas da floresta hoje pertencentes ao Peru, Equador, e outros países”.⁷ Aquelas mesclas foram ampliadas com a imigração compulsória de africanas e africanos, transportados na condição de escravizados(as), no mesmo período, em aproximadamente “cerca de 4 milhões de homens, mulheres e crianças, o equivalente a mais de um terço de todo comércio negreiro. Uma contabilidade que não é exatamente para ser comemorada”.⁸ Somando-se a esses, os mais de quatro milhões e trezentos mil imigrantes europeus que ingressaram no Brasil incentivados pela política de imigração brasileira,⁹ o processo de mesclas de cores foi consideravelmente acentuado.

Em suas pesquisas sobre Autodeclaração Rocha & Resemberg pegam de empréstimo as constatações de,

Petruccelli [que] elaborou uma pesquisa lexicográfica e de datação sobre a origem da terminologia relacionada à cor usada como tropo para raça. Em língua portuguesa e espanhola, o termo “pardo” é o mais antigo, é definido como “de cor entre o branco e o preto, mulato” (Cunha apud Petruccelli, 2000), e provém do latim, *pardus*, e do grego, *pardos*, significando, nessas línguas, leopardo. A carta de Caminha já se referia aos habitantes da terra como “pardos maneira avermelhados” (Petruccelli, 2000). (...) O termo “mestiço”, do latim tardio, *mixticus*, de *mixtus*, é participio passivo do verbo *miscere*, misturar. De início, seu sentido esteve restrito à descendência de europeus e ameríndios. Ainda conforme (Petruccelli, 2000), o termo “caboclo” deriva, aparentemente, do tupi.¹⁰

Ainda que alguns desses termos continuem sendo utilizados nos atuais censos oficiais do IBGE, a exemplo das cores parda, preta, e branca, houve uma ressignificação de terminologias

5 Rocha; Resemberg, Autodeclaração de cor e/ou raça entre escolares paulistanos(as), 2007, p. 761.

6 Rocha; Resemberg, Autodeclaração de cor e/ou raça entre escolares paulistanos(as), 2007, p. 763.

7 Athaide, Quantos habitantes havia no Brasil na época do Descobrimento? 2018, p.1.

8 Brasil, IBGE, Brasil 500 anos, 2020.

9 Quais foram as maiores levas de imigração para o Brasil? 14 fev 2020.

10 Petruccelli, *apud* Rocha, 2007, p. 763.

cientificamente aceitas no passado, mas que não atendem aos anseios de ativistas e militantes que, na intenção de engrossar suas fileiras comunitárias, implementaram a junção das cores pretas e pardas no mesmo grupo identificado na condição de pertencimento à população negra brasileira, conforme registrado no Estatuto da Igualdade Racial.

A redação da autodeclaração do EIR assumiu relevo ampliado dois anos após sua publicação por ocasião da implementação da Lei de Ações Afirmativas – LAA, mais conhecida como lei de cotas. Em seu Art. 3º determina que “em cada instituição federal de ensino superior, as vagas de que trata o art. 1º desta Lei serão preenchidas, por curso e turno, por *autodeclarados* pretos, pardos e indígenas e por pessoas com deficiência”.¹¹ Doravante a essa implementação a autodeclaração de cor/raça registrada no EIR,¹² atraiu a atenção de variadas pessoas, para além das de cor preta, parda e das pessoas de etnias indígenas que viram na lei uma oportunidade de ingressar na universidade através da autodeclaração.

Diante dessa realidade, faz-se relevante questionar que implicações foram imbricadas na autodeclaração de cor/raça após a implementação da lei de cotas? Quais posturas foram assumidos pelas candidatas e candidatos de outras tonalidades de cores diferentes das de cores (pretas/pardas e etnias indígenas) às vagas nas universidades após a implementação dessa legislação? Que posicionamentos/ações foram implementadas pelas universidades diante da possibilidade de ingresso de outras candidatas e candidatos, de outras tonalidades de cores, (diferentes das de cor preta, parda e de etnias indígenas), em seus cursos através da autodeclaração de cor/raça?

Em apenas três anos após a implementação da lei de cotas, o jornalista Daniel Silveira,¹³ constatou que “desde 2015, os pardos passaram a representar a maior parte da população – saltou de 89,6 milhões em 2012 para 96,7 milhões em 2018”. Na mesma proporção o referido autor afirma que “em 2018, o Brasil tinha 19,2 milhões de pessoas que se declararam pretas – 4,7 milhões a mais que em 2012, o que corresponde a uma alta de 32,2% no período”.¹⁴ Essa constatação abre evidentes margens para discussões e debates para além da necessidade de ingresso nas universidades e Institutos Federais de Educação de pessoas que se autodeclararam de cor preta e parda.

Diante das supras citadas implementações legislativas, as instituições públicas federais de ensino superior realizaram ajustes em seus editais de seleção de ingresso em suas unidades administrativas para atender às exigências legais. Entretanto, os ajustes não foram suficientes para evitar o grande número de processos judiciais que as instituições passaram a enfrentar diante das denúncias de usurpação das vagas destinadas aos(as) reais beneficiários(as): candidatos(as) de cor preta, parda, etnias indígenas, pessoas com deficiências, alunos(as) de escolas públicas e, candidatos(as) com documentos comprobatórios que pertencem ao grupo de alunos(as) que concluíram a educação básica em escolas públicas, ou que apresentam renda inferior a um e meio salário mínimo *per capita*. Na maioria das instituições o foco dos problemas centrais se situaram nas denúncias de usurpações das vagas destinadas às pessoas de cor preta e parda.

Outras questões podem ser levantadas diante dessa realidade enfrentada em praticamente todas as IFES do país: quais razões levaram as instituições de ensino superior a responderem processos sobre as vagas destinadas aos candidatos e candidatas de cor preta e parda? Que problemas a referida lei do EIR impôs para/sobre os reais beneficiários legais ao indicar que as va-

11 Brasil, Lei Federal 12.711 de 20 de agosto de 2012, que dispõe sobre o ingresso nas universidades e instituições federais através da reserva de vagas.

12 Brasil, Lei 12.288 de 20 de julho de 2010, que implementou o Estatuto da Igualdade Racial.

13 Silveira, Jornal on-line G1. Em sete anos, aumenta em 32% a população que se declara preta no Brasil. 22 de maio de 2019.

14 Silveira, Em sete anos, aumenta em 32% a população que se declara preta no Brasil, 22 de maio de 2019.

gas nas universidades “serão preenchidas, por curso e turno, por autodeclarados pretos, pardos e indígenas e por pessoas com deficiência”¹⁵ (alunas e alunos egressos de escolas públicas e/ou que comprove documentalmente ter baixa renda per capita)?

Após realizar o cruzamento de informações de autodeclaração racial nos censos do IBGE, em confronto com a autodeclaração no Enem e no Ingresso nas IFES, o pesquisador do Inep, Adriano Senkevics¹⁶ assevera que o Estado brasileiro não dispõe, na atualidade, de ferramentas devidamente consolidadas para o acompanhamento, “em nível nacional, da inclusão de negros e indígenas na Educação Superior, bem como dos demais públicos-alvo do sistema de reserva de vagas em instituições federais”.¹⁷ Essa constatação evidencia outros questionamentos: seria esse acompanhamento realmente um problema a ser transferido aos(as) beneficiários(as) da lei?

Em suas análises, Senkevics¹⁸ compreende que as Políticas de Ações Afirmativas foram implementadas sem as devidas garantias de como seriam avaliadas sua efetivação nas escolas e nas IFES. Essas constatações indicam que nem sempre a legislação atende todas as necessidades no conjunto de demandas de coletivos tão diversos como indicado pela lei de cotas. A complexidade que envolve o contexto dessa realidade pode ser refletida pelas palavras de, Ball; Mainardes,¹⁹ ao constatarem que as políticas colocam problemas para seus sujeitos e que esses problemas precisam ser resolvidos no contexto em que estão inseridos e de forma criativa. Afirmam também que “as políticas normalmente não dizem o que fazer, elas criam circunstâncias”,²⁰ o que exige algum tipo de ação social criativa, de tradução e interpretação criadora.

Ao se reportar às considerações equivocadas sobre as Políticas de Ações Afirmativas, Senkevics,²¹ lembra que “é preocupante que o monitoramento e a avaliação de política tão relevante seja esquecida” (pelo Estado). Em sua concepção o fato de as legislações não serem avaliadas é o “primeiro passo para desqualificar a política, ou, mais grave, atribuir aos beneficiários a responsabilidade por eventual fracasso em face de indicadores não conhecidos”.²² Confrontando essas conclusões com as afirmações de Ball e Mainardes ao mencionar a necessidade de os beneficiários da legislação agirem no “contexto de forma criativa”,²³ impõe a responsabilidade de acompanhamento, monitoramento, de denúncias etc, sob a tutela das próprias pessoas, negras, indígenas, pessoas com deficiências, e outros beneficiários, que passam por desgastes políticos e sociais diante da necessidade de denunciar e comprovar juridicamente a usurpação das vagas nas IFES, que legalmente são a elas destinadas.

Os referidos autores Ball e Mainardes,²⁴ ressaltam que uma análise séria de políticas educacionais precisa estar atenta às multiplicidades e interfaces que apresentam, sem perder de vista a luta por justiça social. A publicação de editais regulamentados pela lei de cotas passou a ter que lidar com muitos desses conflitos. Se a legislação aceita a autodeclaração de cor/raça das candidatas e candidatos, o que fazer quando a autodeclaração não condiz com as características fenóticas do auto declarante?

15 Brasil, Lei Federal 12.288 de 20 de julho de 2010, que implementou o Estatuto da Igualdade Racial.

16 Senkevics, *Contra o silêncio racial nos dados universitários*, 2018.

17 Senkevics, *Contra o silêncio racial nos dados universitários*, 2018, p. 20.

18 Senkevics, *Contra o silêncio racial nos dados universitários*, 2018.

19 Ball; Mainardes, *Políticas educacionais*, 2011, p. 45.

20 Ball; Mainardes, *Políticas educacionais*, 2011, p. 45.

21 Senkevics, *Contra o silêncio racial nos dados universitários*, 2018, p. 20.

22 Senkevics, *Contra o silêncio racial nos dados universitários*, 2018, p. 20.

23 Ball; Mainardes, *Políticas educacionais*, 2011, p. 45.

24 Ball; Mainardes, *Políticas educacionais*, 2011.

Na maioria das IFES, a auto declaração para indígenas requer um documento de apresentação de uma liderança da comunidade ou aldeia indígena referendando a candidatura do auto declarante. A reserva de vagas para pessoas com deficiência pode ser garantida através de laudo médico pericial apresentado como documento comprobatório, e pessoas em condições de vulnerabilidade socioeconômica podem apresentar documentos pessoais e comprovantes de renda mínima *per capita* que lhes garantem a vaga na categoria em que concorrem. O que há em comum em todos esses grupos, é que seus direitos às reservas de vagas são consubstanciados na materialidade documental expedida por terceiros. Apenas a autodeclaração de cor/raça exigida das candidatas e candidatos concorrentes às vagas para pessoas (negras) de cor preta e parda deve ser redigida pelo próprio declarante como documento oficialmente aceito nas instituições ofertantes das vagas.

Entre algumas propostas para o problema da auto declaração exigida de pessoas (negras) de cor preta e parda, seria entre outras medidas, aceitar documentos de instituições governamentais ou civis da qual a candidata ou candidato seja ativista e/ou militante da causa negra por pelo menos um tempo razoável de um ano ou mais. Essa seria apenas uma das sugestões (não seria a única), que poderiam ser pensadas como resolução do problema da autodeclaração de pessoas negras, de cor preta/parda, valorizando e realçando a luta dos(as) que atuam em coletivos de resistências contra o racismo, preconceito e discriminação racial em favor da igualdade de direitos.

Outra possibilidade seria utilizar os mesmos princípios da lei do Estatuto do Idoso que define o idoso acima de 80 anos como prioridade sobre os demais que apresenta idade acima de 60 anos. Poderia ser pensado a possibilidade de haver cotas para pessoas de cor preta e parda com prioridade para pessoas de cor preta (historicamente os principais alvos do racismo estrutural, institucional e social). Ou nos casos de maior número de vagas, realizar distribuição/divisão das cotas para pessoas de cor preta e outras para pessoas que se autodeclararam de cor parda (onde subjetivamente pode se auto identificar toda e qualquer pessoa não preta e não branca).

Algumas IFES a exemplo da Universidade Federal do Acre e da Universidade Federal de Minas Gerais, em alguns de seus programas de pós-graduação estabelecem que a candidata ou candidato deve preencher o documento de autodeclaração de cor preta. A princípio essa parece ser uma opção mais justa por contemplar apenas descendentes de africanas e africanos ex-escravizados no Brasil, porém, essa exigência conflita com o princípio do EIR ao estabelecer que doravante àquela data, o conceito de população negra seria: “o conjunto de pessoas que se autodeclararam pretas e pardas”.²⁵

Essas são tentativas louváveis pois buscam se aproximar ao máximo do que determina o princípio do que expressa o espírito da letra da lei, mas, não atendem plenamente o que seria o princípio/espírito da justiça nas intenções que motivaram a legislação. Retomando a letra da lei do EIR, no Art. 1º inciso IV, considera que a população negra é “o conjunto de pessoas que se autodeclararam pretas e pardas, conforme o quesito cor ou raça usado pela Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), ou que adotam autodefinição análoga”,²⁶ para além das subjetividades possíveis na auto identificação da pessoa de cor parda, a legislação amplia ainda mais a possibilidade dessa subjetividade ao usar o termo: “autodefinição análoga” à cor preta e parda que possibilita à qualquer pessoa não branca ser identificada legalmente como pertencente à população negra.

25 Brasil, Lei Federal 12.288 de 20 de julho de 2010, que implementou o Estatuto da Igualdade Racial.

26 Brasil, Lei Federal 12.288 de 20 de julho de 2010, que implementou o Estatuto da Igualdade Racial.

Na maioria das universidades têm se adotado comissões de avaliação de auto declaração de cor/raça, que nem sempre é aceita passivamente, mas tem sido uma das melhores iniciativas de coibição de usurpação das vagas destinadas a candidatas e candidatos de cor preta e parda. As discussões e enfrentamentos sobre a formação ou não das comissões nas universidades se perdem em questões superficiais em torno da autoridade outorgada às comissões de decidirem quem é ou não negra/negro, de cor preta ou parda ou análoga. O problema central que leva a essa discussão sequer é posto em pauta: a usurpação das vagas destinadas ao grupo étnico racial de pessoas de cor preta e parda, que são usurpadas por pessoas não pertencente ao grupo, (o problema quase sempre envolve as vagas destinadas às pessoas negras, de cor preta e parda, em função da necessidade de apresentação do documento de auto declaração), para concorrer às vagas, não raro, dos cursos mais disputados nas IFES.

Raríssimos problemas envolvem os outros quatro grupos que também estão inclusos no direito às cotas: etnias indígenas, pessoas com deficiências, egressos de escolas públicas, e baixa renda. As situações problemas envolvendo esses grupos, não raro, são isoladas sem maiores repercussões sobre o mérito da questão. Diante das subjetividades na lei do EIR, torna-se necessário outras providências para garantir que as vagas destinadas às pessoas negras de cor preta e parda, não sejam usurpadas e, entre essas providências, a criação de comissões avaliadoras da autodeclaração de candidatas e candidatos, com base nas regulamentações aprovadas e registradas pelos órgãos colegiados nos regimentos dos editais publicados com vagas oriundas de ações afirmativas.

Uma das principais questões que poderia ser levantada pelas pessoas integrantes dessas comissões seria questionar aos candidatos e candidatas quais situações de racismo, preconceito, ou discriminação racial teve que enfrentar em sua trajetória de vida familiar, social, acadêmica/escolar e profissional? As comissões da Universidade Federal de Alfenas em Minas Gerais, seguem as normativas estabelecidas pela instituição no documento: Normas para a análise da veracidade da autodeclaração de pretos, pardos e indígenas. Os critérios apresentados considera “única e exclusivamente, o fenótipo negro como base para análise e validação, excluídas as considerações sobre a ascendência”.²⁷ O documento conceitua fenótipo como “conjunto de características físicas do indivíduo, predominantemente a cor da pele, a textura do cabelo e os aspectos faciais que, combinados ou não, permitirão validar ou invalidar a autodeclaração”.²⁸

Nas instituições em que foram criadas essas comissões de avaliações vê-se todo tipo de protestos, tanto contra as formações das comissões, quanto contra as próprias cotas que são depreciadas de todas as formas possíveis. Diante dessas duas realidades é possível fazer algumas constatações: as cotas para pessoas negras incomodam principalmente quando são destinadas/ofertadas em cursos de maior concorrência, também nos programas de pós-graduações, especialmente nos cursos de doutorado, que cultural e historicamente sempre foram destinados às pessoas de cor branca. Nesses casos, quando há comissões de avaliações, que não permitem usurpações, há protestos e tentativas de depreciação desse direito legislativo.

Um nítido exemplo dessa assertiva foi a eliminação de quarenta e sete candidatos(as) a diplomatas por fraude em sistema de cotas raciais no concurso do Itamaraty no ano 2016. O ministério das Relações Exteriores publicou no Diário Oficial do dia 8 de setembro daquele ano que, “por unanimidade, os integrantes da Comissão de verificação decidiram pela não confirmação das autodeclarações dos candidatos”.²⁹ As cotas raciais em empregos públicos federais são

27 Brasil, Normas para a análise da veracidade da autodeclaração de pretos, pardos e indígenas, 2018.

28 Brasil, Normas para a análise da veracidade da autodeclaração de pretos, pardos e indígenas. 2018.

29 Almeida, Itamaraty elimina 47 candidatos cotistas no concurso para diplomata, 2016.

reguladas pela Lei 12.990 de 2014³⁰ e pessoas usurpadoras da legislação recorrem em instâncias superiores para garantir seu ingresso indevido em vagas destinadas às pessoas negras de cor preta e parda.

Nos registros de Mateus Rodrigues,³¹ a ação do MPF que contestou a posse dos suspeitos de fraude no Itamaraty no ano 2016, cita voto do ministro do Supremo Tribunal Federal Luiz Fux no ano 2012 sobre a constitucionalidade das cotas raciais nos processos seletivos da Universidade de Brasília (UnB). No texto, do ministro Fux, reproduzido por Rodrigues, diz ser “louvável”³² a iniciativa da UnB de formar uma banca para supervisionar as inscrições para cotas. As afirmativas do ministro deixam evidentes que “não se pretende acabar com a autodefinição ou negar seu elevado valor antropológico para afirmação de identidades. Pretende-se, ao contrário, evitar fraudes e abusos, que subvertem a função social das cotas raciais”.³³ Aquela decisão abriu precedente que nas palavras do próprio ministro, deveria “servir de modelo para tantos outros sistemas inclusivos já adotados pelo território nacional”.³⁴

Relembrando uma constatação evidente nos debates para as formações das comissões nas instituições inclusivas, que é a ausência de enfrentamento do real problema por parte daqueles(as) que se posicionam contrários às formações das comissões de avaliações. Não se discute a usurpação, nem o fato de uma pessoa não negra ocupar uma vaga destinada à pessoa negra de cor preta ou parda. As discussões circulam em torno das questões fenotípicas sem tangenciar o problema central que são as gritantes usurpações das vagas destinadas às pessoas negras, que são ocupadas por pessoas de cores e tonalidades outras que não a cor preta ou parda.

Há pessoas sinceras de todas as tonalidades de cores que não conseguem visualizar o problema para além das questões fenotípicas. Há também pessoas inescrupulosas que por conveniência se aproveitam de históricos familiares onde há variações de tonalidades de cores entre os progenitores, em que um dos dois ou três irmãos e irmãs apresentam cor preta e outro a cor branca, resultando em uma mesma família haver descendentes de cores brancas, amarelas, pardas e pretas etc. Ainda outros não negros, buscam na segunda e terceira geração passada, descendentes de cor preta ou parda para justificarem a inserção nas vagas destinadas às cotas para negros e negras de cor preta e parda.

Uma característica comum, na maioria, entre os que defendem esses posicionamentos é o seguinte: não são de cor preta nem parda. Não são ativistas, não são militantes atuantes pela causa da reparação histórica em favor das pessoas negras (alguns são inclusive contrários à legislação, das cotas, mas por conveniência a utilizam em seu benefício), seriam/são pessoas autodeclaradas negras apenas por conveniência. Outros(as) desconhecem o histórico de exclusão social, econômico e educacional pelo qual todos(as) os(as) descendentes de africanas e africanos que herdaram a cor preta passaram e ainda passam, com raras exceções.

Ainda que em uma mesma família dois ou mais descendentes apresentem cores distintas: uma branca outra preta, ou parda, todo o peso do racismo, do preconceito e da discriminação estrutural, social, econômica e educacional recai predominantemente sobre àquela que nasceu com a *cúti*s preta. Há que se tratar cada caso de forma individualizada pois, nas assertivas de Lúcia Maria Ribeiro de Lima, “Uma vez que o indivíduo não se reconhece negro, palavras e atos

30 BRASIL, Lei 12.990, Reserva aos negros 20% (vinte por cento) das vagas oferecidas nos concursos públicos para provimento de cargos efetivos e empregos públicos no âmbito da administração pública federal, das autarquias, das fundações públicas, das empresas públicas e das sociedades de economia mista controladas pela União.

31 Rodrigues, Itamaraty sabia de brecha para fraude racial em concurso, diz ONG afro, 2016.

32 Rodrigues, Itamaraty sabia de brecha para fraude racial em concurso, diz ONG afro, 2016.

33 Rodrigues, Itamaraty sabia de brecha para fraude racial em concurso, diz ONG afro, 2016.

34 Rodrigues, Itamaraty sabia de brecha para fraude racial em concurso, diz ONG afro, 2016.

de cunho racista, ou lhes parecerão natural, ou não farão sentido para àquele a quem é dirigido o insulto ou gesto de conotação racista”.³⁵

Essa discussão é ampla e difícil de abranger todas as implicações envolvidas nessa realidade, mas, o resultado das investigações do Desembargador Federal do Tribunal Regional Federal da 4ª Região e Doutor em Direito pela UFRGS, Roger Raupp Rios, se aproxima do que poderia ser a totalidade do problema. Sua pesquisa intitulada: “Pretos e pardos nas ações afirmativas: desafios e respostas da autodeclaração e da heteroidentificação”,³⁶ resumiu de forma categórica os principais problemas (e supostas soluções) para as questões surgidas até 2018. Entre os resultados propostos por Rios,³⁷ pelo menos nove propostas são apresentadas como pontos a serem considerados tanto nas pesquisas sobre autodeclaração de cor/raça, quanto nas construções de bancas examinadoras dos quesitos cor/raça nos editais dos concursos públicos:

(a) A autodeclaração é ponto de partida legítimo para a definição identitária quanto ao pertencimento aos grupos destinatários das ações afirmativas; (b) a tarefa heteroidentificatória da comissão não implica derrogação da autodeclaração, mas atividade complementar e necessária, dissipando dúvidas e via de regra confirmando a autodeclaração, visando à consecução dos objetivos das ações afirmativas; (c) que, no exercício de sua tarefa heteroidentificatória, a comissão deve corrigir eventual autoatribuição identitária equivocada, à luz dos fins da política pública, iniciativa que não se confunde com lugar para confirmação de percepções subjetivas ou satisfação de sentimentos pessoais, cuja legitimidade não se discute nem menospreza, mas que não vinculam, nem podem dirigir, a política pública; (d) que, na atividade de identificação étnico-racial, o que importa, tanto para a autodeclaração quanto para a heteroidentificação, é a raça social, uma vez que a discriminação e a desigualdade de oportunidades atuam de modo relacional, no contexto das relações sociais e intersubjetivamente; (e) que a previsão de consideração exclusiva dos aspectos fenotípicos, presente na política pública, deve ser entendida contextualmente, uma vez que a compreensão da raça social, da identidade racial e do racismo subjacentes às ações afirmativas é sociológica, política, cultural e histórica, e não baseada em investigações biológicas; (f) que a autodeclaração requer interpretação cuidadosa, livre de preconceitos ou desconfianças prévias de dolo maldoso ou simulação quando legitimamente questionada a identidade autoatribuída, dada a complexidade do fenômeno identitário, em que um mesmo indivíduo pode experimentar uma multiplicidade de identidades nos diversos ambientes em que vive e transita, em um mesmo momento ou ao longo de sua trajetória de vida; (g) que a comissão pode deliberar por identidade étnico-racial diversa daquela inicialmente autodeclarada, com a consequente exclusão do certame do candidato autodeclarante, sem que esteja presente má-fé, em virtude de conclusão por identidade étnico-racial social diversa daquela autodeclarada; (h) que a imputação de declaração falsa na autoatribuição identitária, decorrente do compromisso institucional com a higidez da política pública, deve ser reservada somente para a hipótese em que efetivamente o candidato tenha agido conscientemente de má-fé, em situações nas quais não pareça dúvida; (i) que as decisões da comissão, sempre que concluírem por atribuição identitária diversa daquela autodeclarada, requerem decisão fundamentada, tomada por unanimidade ou por maioria de votos (conforme dispuser o respectivo regimento), sempre possibilitando a presença, a ampla defesa e o contraditório pelo candidato.³⁸

35 Lima, A proteção às vítimas do crime de injúria racial no Tribunal de Justiça do Acre, 2017, p. 123.

36 Rios, Pretos e pardos nas ações afirmativas, 2018.

37 Rios, Pretos e pardos nas ações afirmativas, 2018, p. 39.

38 Rios, Pretos e pardos nas ações afirmativas, 2018, p. 39.

A autodeclaração promulgada pela aprovação do Estatuto da Igualdade Racial³⁹ seria a legislação mais coerente e justa caso vivêssemos em um país de oportunidades igualitárias, livre de racismos, preconceitos e discriminações. Retornar ao tempo em que os progenitores escolhiam a cor/raça dos seus descendentes seria dar margem ao retrocesso, ao atraso. Tampouco criticar as Leis de Ações Afirmativas ao ponto de desconstruir sua implementação seria negar seus efeitos positivos diante do amplo contingente de pessoas negras de cor preta e parda que ingressaram nas universidades e instituições de ensino superior após sua publicação.

O ativista político frei David Santos, diretor da Educafro, organização que promove a inclusão de negros e pobres nas universidades por meio de bolsas de estudo afirma que “a política de cotas foi a grande revolução silenciosa implementada no Brasil e que beneficia toda a sociedade”.⁴⁰ Suas assertivas reportam ao período da lei federal de cotas, ao asseverar que “em 17 anos, quadruplicou o ingresso de negros na universidade, país nenhum no mundo fez isso com o povo negro. Esse processo sinaliza que há mudanças reais para a comunidade negra”.⁴¹

Concomitante a esse aumento ampliou também a visibilidade das práticas racistas, acompanhadas de reações preconceituosas e discriminatórias sobre a população negra e indígena, que gradativamente passou a ocupar espaços acadêmicos, culturais e historicamente destinados às pessoas brancas elitizadas. Em um movimento contrário aos que se posicionam contra a política de ações afirmativas, negros e indígenas ampliaram suas produções acadêmicas expondo de maneira mais acentuada as assimetrias, as injustiças, e desigualdades, que prevalecem sobre a maioria das populações oprimidas.

Na concepção da pesquisadora Fernanda da Silva Lima, “não é possível garantir direitos iguais sem que haja o reconhecimento das diferenças, sendo que é nas diferenças que a exclusão e a desigualdade operam”⁴² consoante ao que já fora analisado, “a noção de igualdade formal perde força, também, porque o próprio reconhecimento formal de direitos não assegura, consequentemente, a sua efetivação.”⁴³ As políticas de ações afirmativas se apresentam como ferramentas que visam a equidade de direitos iguais direcionados a pessoas em condições socioeconômicas, educacionais e culturais diferentes.

Ainda que os resultados obtidos indiquem avanços em relação ao período anterior à aplicabilidade dessas políticas, a superação de problemas estruturais que geram a hierarquização do poder e consequentemente os processos de dominação e subordinação enraizados no racismo, preconceito e discriminação, requerem ações mais eficazes em conjunto ao que tem se evidenciado com efeitos positivos, a exemplo da ampliação de oportunidades educacionais para crianças, adolescentes e adultos pretos, pardos, indígenas, pessoas com deficiências, os socioeconomicamente vulneráveis e alunas e alunos egressos de escolas públicas.

Se a autodeclaração requerida pelo Estatuto da Igualdade Racial não é a ideal, para as questões relacionadas às cotas raciais nas universidades e empregos federais, tampouco, há indicativos de propostas que possam substituí-la de forma a garantir a intencionalidade de justiça social imbricada na legislação. Se essa conjectura estiver correta, o problema não reside exatamente na legislação, mas, na ausência de compostura ética de usurpadoras e usurpadores que, mesmo contrários(as) às cotas, a utilizam por conveniência descabida em detrimento dos(as) beneficiários(as) que a ela teriam direitos.

39 Brasil, Lei Federal 12.288 de 20 de julho de 2010, que implementou o Estatuto da Igualdade Racial.

40 Brito, Cotas foram revolução silenciosa no Brasil, afirma especialista, 2018, p. 3.

41 Brito, Cotas foram revolução silenciosa no Brasil, afirma especialista, 2018, p. 3.

42 Lima, Racismo e antirracismo no Brasil, 2018 p. 237.

43 Lima, Racismo e antirracismo no Brasil, 2018 p. 237.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Kelly. Itamaraty elimina 47 candidatos cotistas no concurso para diplomata. *Jornal Metrópole*. 09 setembro de 2016. Disponível em: <https://www.metropoles.com/concursos-e-empregos/itamaraty-elimina-47-candidatos-cotistas-no-concurso-para-diplomata?amp>. Acesso em 05 de outubro de 2020.
- ATHAIDE, Guilherme. Quantos habitantes havia no Brasil na época do Descobrimento? *Super interessante*. Atualizado em 4 jul 2018, 20h12. Publicado em 26 ago 2015. Disponível em: <https://super.abril.com.br/mundo-estranho/quantos-habitantes-havia-no-brasil-na-epoca-do-descobrimento/> acesso em 30 outubro de 2020.
- AUTODECLARAR, in *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* [em linha], 2008-2020, disponível em: <https://dicionario.priberam.org/autodeclarar> Acesso em: 23 de agosto de 2020.
- BALL, Stephen J.; MAINARDES, Jefferson (Orgs.). *Políticas educacionais: questões e dilemas*. São Paulo: Cortez, 2011.
- DICIONÁRIO Infopédia editora Porto. Disponível em: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/autodeclarar-se> acesso em: 22 de agosto de 2020.
- BRASIL. Lei 12.711/2012 de 29 de agosto de 2012. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Acessado em: 09/04/2016. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112711.htm
- BRASIL. Lei 12.288, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nos 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003.
- BRASIL. MEC, UNIFAL-MG. Normas para a análise da veracidade da autodeclaração de pretos, pardos e indígenas. Alfenas/MG: 2018. Disponível em: <https://www.unifal-mg.edu.br/sites/wp-content/themes/404/>. Acesso em: 05 outubro de 2020.
- BRASIL. IBGE, Brasil 500 anos. Disponível em: <https://brasil500anos.ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/negros.html> acesso em 30 outubro de 2020.
- BRASIL. Lei 12.990/2014. Reserva aos negros 20% (vinte por cento) das vagas oferecidas nos concursos públicos para provimento de cargos efetivos e empregos públicos no âmbito da administração pública federal, das autarquias, das fundações públicas, das empresas públicas e das sociedades de economia mista controladas pela União.
- BRITO, Débora. Cotas foram revolução silenciosa no Brasil, afirma especialista. *Agência Brasil*. Brasília: 27 de maio de 2018. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2018-05/cotas-foram-revolucao-silenciosa-no-brasil-afirma-especialista>. Acesso em 06 de outubro de 2020.
- LIMA, Fernanda da Silva. Racismo e antirracismo no Brasil: uma base teórica para a promoção da igualdade racial a partir das políticas redistributivas e de reconhecimento. In: RAGGIO, Ana, et al. *Abordagem histórica sobre a população negra no estado do Paraná*. v. 2 - Curitiba: SEJU, 2018.
- LIMA, Lúcia Maria Ribeiro de. *A proteção às vítimas do crime de injúria racial no Tribunal de Justiça do Acre*. Dissertação apresentada ao programa de Pós Graduação Stricto Sensu da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília – UnB, na área de Concentração “Estado, Direito e Constituição”, linha de Pesquisa “Sociedade, Conflito e Movimentos Sociais”. Ano da defesa: 2017. Orientador: Prof. Dr. Evandro Charles Piza Duarte. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/31230> acesso em: 23 outubro de 2020.
- PETRUCELLI, José Luis. Ethnic/racial statistics: Brazil and an overview of the Americas. apud. ROCHA, Edmar José da; ROSEMBERG, Fúlvia. *Autodeclaração de cor e/ou raça entre escolares paulistanos(as)*. Cadernos de Pesquisa, v. 37, n. 132, set./dez. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/cp/v37n132/a1237132.pdf> acesso em: 30 outubro de 2020.
- QUAIS FORAM as maiores levas de imigração para o Brasil? Super interessante. 14 fev 2020. Publicado em 18 abr 2011, <https://super.abril.com.br/mundo-estranho/quais-foram-as-maiores-levas-de-imigracao-para-o-brasil/> acesso em: 30 outubro de 2020.
- RIOS, Roger Raupp. Pretos e pardos nas ações afirmativas: desafios e respostas da autodeclaração e da heteroidentificação. *Revista do Trib. Regional Fed. 4ª Reg. Porto Alegre*, a. 29, n. 98, 15-66, 2018. Acesso em: 04 de setembro de 2020. Disponível em: http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicosprodutos/bibli_boletim/bibli_bo1_2006/Rev-TRF-4R_n.98.pdf.

ROCHA, Edmar José da; ROSEMBERG, Fúlvia. Autodeclaração de cor e/ou raça entre escolares paulistanos(as). *Cadernos de Pesquisa*, v. 37, n. 132, set./dez. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/cp/v37n132/a1237132.pdf> acesso em: 30 outubro de 2020.

RODRIGUES, Mateus. Itamaraty sabia de brecha para fraude racial em concurso, diz ONG afro. *Jornal G1*, de 14 dezembro de 2016. Disponível em: <http://g1.globo.com/distrito-federal/noticia/2015/12/itamaraty-sabia-de-brecha-para-fraude-racial-em-concurso-diz-ong-afro.html> acesso em: 05 outubro de 2020.

SENKEVICS, Adriano Souza. Contra o silêncio racial nos dados universitários: desafios e propostas acerca da Lei de Cotas. *Educ. Pesqui.*, São Paulo, v. 44, e182839, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ep/v44/1517-9702-ep-44-e182839.pdf> Acesso em: 02 de setembro de 2020.

SILVEIRA, Daniel. Em sete anos, aumenta em 32% a população que se declara preta no Brasil. *Jornal on-line G1*, Rio de Janeiro: 22 de maio de 2019. Acesso em 22 de agosto de 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/noticia/2019/05/22/em-sete-anos-aumenta-em-32percent-a-populacao-que-se-declara-preta-no-brasil.ghtml>

BANCO DE CÓDIGOS DA AMAZÔNIA

Michael F. Schmidlehner

As ameaças às quais os povos da floresta da Amazônia estão expostos no contexto atual capitalista podem ser classificadas, grosso modo, em duas categorias. De um lado há processos que visam diretamente a remoção destas comunidades das terras onde tradicionalmente vivem e trabalham. Reassentamentos em função de megaprojetos, grilagem, expulsão e assassinato de moradores, assim como as políticas e medidas anticonstitucionais que facilitam tais práticas, como no Brasil a PEC 215 se enquadram nesta categoria, centrada na questão de propriedade e posse. Território, neste contexto é entendido como conceito ligado ao contexto jurídico-legal que diz respeito a um espaço físico-geográfico.

Do outro lado há, concomitantemente, uma série de projetos e empreendimentos comerciais, promovidos em territórios amazônicos por governos, empresas e grandes ONGs, em boa parte de cunho ambientalista, que alegam conciliar defesa do meio ambiente e negócio. Projetos deste tipo, como por exemplo aqueles de Redução de Emissões por Desmatamento e Degradação Florestal (REDD), Pagamento por Serviços Ambientais (PSA) ou projetos de bioprospecção (identificação de recursos genéticos com potencial comercial), a princípio reconhecem o direito de posse das comunidades. Porém, estes empreendimentos geralmente impactam fortemente a gestão interna do território, mais especificamente as relações que os membros da comunidade possuem entre si, com o lugar e com as formas de vida não-humanas que nele vivem.¹

Na medida em que ampliamos nosso conceito de território e o entendemos como espaço de relacionamentos e de subjetivação, podemos enxergar nestes projetos também a dinâmica de remoção. Trata-se, em primeiro momento, de uma expulsão simbólica, ou seja, de um processo de desterritorialização, que o geógrafo Rogério Haesbaert define de forma genérica como “efetiva instabilidade ou fragilização territorial, principalmente entre grupos socialmente mais excluídos e/ ou profundamente segregados e, como tal, de fato impossibilitados de construir e exercer efetivo controle sobre seus territórios”.²

Na atual investida do capital sobre os territórios da Amazônia, enquanto a remoção direta se intensifica, os mecanismos de desterritorialização crescem em diversidade. Complexos novos arranjos econômicos e novas tecnologias para “salvar” clima e biodiversidade estão sendo apresentados como oportunidades econômicas para os povos da floresta e os aliciam com promessas de “repartição de benefícios”.

1 Faustino; Furtado, Economia verde, povos das florestas e territórios, 2015.

2 Haesbaert, O mito da desterritorialização, 2004, p. 313.

Para evidenciar e exemplificar esta tendência, inicialmente, apresentaremos neste verbete o Projeto Banco de Códigos da Amazônia (*Amazon Bank of Codes*), que nesta terceira década do milênio promete gerar fortes impactos sobre as florestas e os povos da região amazônica, mas nela ainda é pouco conhecido. A seguir apresentaremos e discutiremos um texto do pesquisador Larry Lohman,³ que utiliza conceitos marxianos para analisar as novas tecnologias que este projeto pretende implementar. Logo depois, recorrendo entre outros as teorias de Theodor Adorno e Fredric Jameson, refletiremos sobre os alterados processos de subjetivação e a relação entre sociedade, natureza e tecnologia no capitalismo tardio, exemplificados no projeto.

O PROJETO

Em janeiro de 2018, o Fórum Econômico Mundial (WEF), organização que reúne influentes políticos, empresários e executivos com a declarada missão de “melhorar do Estado do Mundo”, lançou, em sua 48ª Reunião Anual na Estância de Inverno Suíça Davos, a Iniciativa chamada Banco de Códigos da Amazônia (*Amazon Bank of Codes*). Tratar-se-ia da primeira fase de um programa maior, chamado Banco de Códigos da Terra (*Earth Bank of Codes*). No documento oficial de apresentação do projeto,⁴ os autores destacam a necessidade de deter a acelerada extinção em massa de espécies e, entre eles, o cientista brasileiro Carlos Nobre enfatiza a situação crítica do bioma amazônico neste contexto, que poderia, em consequência das mudanças climáticas e do desflorestamento, entrar em colapso até 2050.

Como solução para estes problemas, o WEF propõe o “aproveitamento da Quarta Revolução Industrial para a Vida na Terra” e a criação de uma nova “Bio-Economia inclusiva”. Principais passos previstos para alcançar estes objetivos são, primeiramente, sequenciar, por meio do projeto parceiro BioGenoma da Terra (*EBG*), todas as formas de vida eucarióticas. Em palavras mais simples: extrair a informação genética de todas as plantas, animais, fungos e uma grande parte de todos os organismos unicelulares da Amazônia (*Amazon Bank*) e do planeta inteiro (*Earth Bank*). Novas e mais eficientes técnicas de sequenciamento genético serão aplicadas por meio de drones que, operando de forma autônoma no ar, na terra e na água, capturarão e sequenciarão os seres vivos.

Nesta fase, o projeto pretende ainda catalogar, além das sequências genéticas, conhecimentos tradicionais e aquilo que o WEF chama “ativos biomiméticos”: funções e processos que podem ser copiados da natureza e viabilizar soluções técnicas. Como exemplos de biomimesis podem ser citadas a criação de uma “folha artificial” que captura quatro vezes mais carbono em comparação com o original natural, ou a aplicação de estratégias de comunicação e navegação de formigas, que se locomovem em grande quantidade sem haver colisões, para carros auto-condutores.

A proveniência de conhecimentos tradicionais será rastreada, as terras de comunidades indígenas e tradicionais registrados em colaboração com governos e conforme suas respectivas normas para acesso aos recursos e conhecimentos e para repartição de benefícios com as comunidades, como exige a Convenção sobre Diversidade Biológica da ONU.

Uma vez identificados, os “ativos biológicos, biomiméticos e de conhecimentos tradicionais” da Amazônia serão certificados e registrados em um banco de dados, utilizando a tecnologia *Blockchain*. Por meio de inteligência artificial serão estabelecidos “contratos inteligentes” (*smartcontracts*) que permitem compra e venda em grande parte automatizadas dos novos “ativos” por meio de um portal *online* em tempo real.

3 Lohman, *Blockchain Machines, Earth Beings and the Labour of Trust*, 2019.

4 WEF, *Harnessing the Fourth Industrial Revolution for Life on Land*, 2018.

O projeto Banco de Códigos da Terra – que à primeira vista pode parecer um sonho megalómano de alguns tecnocratas – possui o apoio de importantes instituições de pesquisa, tais como o Departamento de Agricultura dos EUA (USDA), Instituto Genômico de Beijing (BGI) na China, *Royal Botanical Gardens no Reino Unido*, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), entre outros. O orçamento informado pelo WEF de 4,7 bilhões de dólares também dá motivo para esperar que muitas das ações previstas de fato chegarão a ser concretizadas.

Os objetivos do Banco de Códigos da Terra coincidem em grande parte com aqueles do Protocolo de Nagoia sobre Acesso a Recursos Genéticos e Repartição Justa e Equitativa dos Benefícios Derivados de sua Utilização, acordo complementar da ONU Convenção sobre Biodiversidade.⁵ Este acordo enfrenta grandes dificuldades na sua implementação pelos países signatários, dando lugar à presunção que o ambicioso projeto do WEF será promovido com maior intensidade na próxima Conferência das Partes da CBD.

Em termos de impactos locais do projeto na Amazônia, é de esperar que o projeto exacerbará os processos de desterritorialização existentes, causados principalmente pelos projetos do tipo REDD que progressivamente estão sendo implementados nas florestas tropicais: divisão de comunidades tradicionais, violações de direitos, êxodo rural, perda de conhecimento tradicional e identidade cultural.⁶ Do mesmo modo como ocorre geralmente nestes projetos, eventuais benefícios financeiros oriundos das vendas previstas no projeto Banco de Códigos da Amazônia provavelmente reverterão principalmente para as oligarquias locais ou outros indivíduos de alguma forma já privilegiados.

Os prováveis impactos deste projeto certamente ainda precisam ser estudados e avaliados. Contudo, o objetivo principal do presente texto não consiste nesta avaliação. Sentimos antes de tudo a necessidade de aprofundar a compreensão das velhas e novas dinâmicas do capitalismo que cada vez mais promovem a apropriação e destruição da natureza e os processos de desterritorialização e alteração de subjetividades.

TRABALHO VIVO E MORTO

Em um artigo de 2019, Larry Lohman, pesquisador da Organização britânica *The Cornerhouse*, tratando do projeto Banco de Códigos da Terra, analisa o surgimento de *Blockchain* e Contratos Inteligentes como mais um capítulo de um longo processo histórico de mecanização promovido pelo capital.⁷ Seguindo o pensamento de Marx, ele entende instrumentos de produção, desde um simples martelo até máquinas complexas, como trabalho humano cristalizado, ou seja, trabalho morto.

Na medida em que tais instrumentos se tornam propriedade do capitalista, este acaba controlando este trabalho morto acumulado e utiliza-o para explorar o trabalho vivo dos trabalhadores: “O trabalho morto, acumulado no instrumento de produção, suga como um vampiro (a metáfora é de Marx) cada gota de sangue do trabalho vivo fornecido pela força de trabalho, também ela convertida em mercadoria, tão venal quanto qualquer outra”.⁸

Para melhor compreender a evolução da mecanização, Lohman pergunta o que está sendo mecanizado num determinado momento e como. Enquanto antes a mecanização se restringiu a

5 CDB, Protocolo de Nagoia sobre acesso a recursos genéticos e repartição justa e equitativa dos benefícios derivados de sua utilização, 2015.

6 Faustino; Furtado, Economia verde, povos das florestas e territórios, 2015.

7 Lohmann, Blockchain machines, earth beings and the labour of trust, 2019.

8 Marx, O capital, 1996, p. 34.

substituição de tarefas físicas-manuais, como é o caso por exemplo no tear mecânico do século XIX, tecnologias atuais visam predominantemente a substituição de atividades mentais.

Para entender quais são, no caso de *Blockchain* e Contratos Inteligentes, estas atividades, e como elas estão sendo mecanizadas, uma breve explicação técnicas e faz necessário: *Blockchain* permite que valores de propriedade como dinheiro sejam transferidos diretamente pela internet de usuário para usuário (*peertopeer*) – sem entidade terceira, como um banco ou outro fiduciário. Com isto, *Blockchain* permitiu a criação de “moedas digitais” descentralizadas, como *Bitcoin* e *Ethereum*, que podem ser transferidas sem instituição garantidora e, conseqüentemente sem burocracia através das fronteiras *online*: sem bancos e sem controle governamental.

Como é que isto funciona? Os dados da transação são armazenados em blocos digitais com registro de data e hora e amarrados uns aos outros por meio de códigos criptografados, formando uma cadeia (*chain*). Cópias desta cadeia são armazenadas em múltiplos dispositivos e atualizadas a cada nova transação, o que torna virtualmente impossível alterar uma transação retroativamente.

Sistemas de *Blockchain* utilizam frequentemente os “contratos inteligentes” para facilitar compras e vendas totalmente automatizadas através de um portal web. Trata-se de programas auto executáveis que agem em nome de pessoas físicas ou jurídicas para conduzir negociações e fechar negócios dentro de determinados parâmetros preestabelecidos. Para realizar as complexas tarefas de interpretação envolvidos neste processo, o programa utiliza Inteligência Artificial (IA). IA, por sua vez, baseia-se e em redes neuronais artificiais que, ao analisar dados, se reprogramam, ou seja, “aprendem” de forma autônoma. Estes mecanismos se tornaram extremamente eficazes nos últimos anos com o aumento de grandes quantidades de dados (*Big Data*) disponíveis na rede, que estão sendo utilizados como material de “treinamento” para os programas de IA.

Muitas pessoas acreditam que a combinação de *Blockchain* com contratos inteligentes vai reestruturar o sistema econômico global nas próximas décadas, tornando não só os bancos (incluindo bancos centrais) obsoletos, mas também notários, cartórios de registro de imóveis, advogados e seguradoras.⁹

Lohman conclui, que as duas atividades humanas que estas tecnologias visam substituir – ou seja, transformar em trabalho morto – são interpretação e estabelecimento de confiança. Porém, segundo o autor, isso não significa – como à primeira vista se poderia supor – que as máquinas vão eliminar o trabalho humano. Assim como no século XIX, quando a invenção do tear mecânico causou instantaneamente o aumento da produção de tecidos de luxo em vinte quatro vezes, a mecanização do século XXI também – ao invés de diminuir – de fato aumentar a exploração de trabalho humano:

Blockchain também amplia vastamente as fronteiras da “prosumação” – a estratégia do século XX do capital de organizar e explorar o trabalho informal não remunerado dos clientes, apropriando-se do seu feedback gratuito, dados pessoais, ideias de design, revisões, “curtidas”, e transformando-os em mercadorias de grande porte para venda.¹⁰

Pensamos que “usamos” o *Facebook*, quando de fato estamos alimentando *Big Data*. Sentimos que os mecanismos de autocompletar numa mensagem *WhatsApp* e as traduções do *Google Translate* “nos servem”, quando de fato estamos treinando os programas de IA. Nestes atos de

⁹ Swan, *Blockchain*, 2015.

¹⁰ Lohman, *Blockchain machines, earth beings and the labour of trust*, 2019 [tradução nossa].

“prosumação” – produção que vivenciamos como consumo – fornecemos trabalho vivo não remunerado para o trabalho morto do capital.

Isso nos leva de volta à questão dos possíveis impactos de projetos do tipo Banco de Códigos da Amazônia sobre comunidades e da desterritorialização. É de esperar, que grande parte dos indígenas, quilombolas, ribeirinhos trabalhadores extrativistas impactados será transformada em usuários de *smartphones* ou outros dispositivos on-line ou, mais precisamente, trabalhadores não remunerados da manutenção de grandes bancos de dados e Inteligência Artificial para empresas como *Google* e *Facebook*.

A entrada no mundo virtual implica um intenso processo de desterritorialização, cortando radicalmente a relação da pessoa com seu lugar de vida, como muito bem descreve Jean:

[A] extensão incondicional do virtual (que não inclui somente as novas imagens ou a simulação a distância, mas todo o cyberspaço da geofinança (Ignacio Ramonet) e o da multimídia e das auto-estradas da informação) determina a desertificação sem precedentes do espaço real e de tudo o que nos cerca. Isso valerá para as auto-estradas da informação e também para as de circulação. Anulação da paisagem, desertificação do território, abolição das distinções reais.¹¹

Além da desertificação do território simbólico e abolição das relações sociais, a mecanização promovida pela “Quarta Revolução Industrial” levanta sérias questões ecológicas. Bancos de dados *Blockchain*, por exemplo, por via de regra consomem enormes quantidades de energia. Ao entender, que o capital transforma em trabalho morto não só trabalho vivo humano, mas também atividade viva não humana, Lohman analisa este aspecto ecológico em homologia com a lógica marxiana: “Assim, motores a vapor, turbinas e dínamos nunca poderiam ter posto o mundo a trabalhar, acumulando capital para empresas industriais, sem a entrada de baixo custo de séculos de trabalho de organismos vivos, convertendo energia solar em carvão, petróleo e gás”.¹²

Por trás das novas tecnologias acena o mito de um mundo automatizado, sem trabalho humano. Esta fantasia de um futuro completamente mecanizado é da mesma forma ilusório como a do *perpetuum mobile* – da máquina de movimento perpétuo, com a qual sonharam inventores da idade média. Ambos encontram sua refutação na segunda lei da termodinâmica: Em sistemas termodinâmicos abertos – como organismos vivos e máquinas – a saída de energia utilizável será sempre menor do que a entrada. Para mantê-los vivos ou funcionando, é necessário que entre constantemente nova energia utilizável.

Nesta ótica, a progressiva mecanização, como é promovida pelo capitalismo, revela-se como processo voraz, cujo avanço explora cada vez mais trabalho humano e devora cada vez mais rápido os recursos naturais que a terra criou durante milhões de anos.

O que diferencia esta nova fase de mecanização por meio de Inteligência Artificial e *Blockchain* das fases anteriores é que qualidades como interpretação e criação de confiança – que até então havíamos considerados como intrínsecas da natureza humana e constitutivos para o sujeito moderno – estão sendo delegadas às máquinas sob controle do capital. Com isso, o homem, que se considerava sujeito atuante, torna-se objeto em um processo, onde suas experiências individuais são – como ocorre através das redes sociais – transformadas em mercadoria e em matéria prima para construção de um sistema inteiriço de vigilância.¹³

11 Baudrillard, Tela total, 2005, p.17-18

12 Lohman, Blockchain machines, earth beings and the labour of trust, 2019 [tradução nossa].

13 Zuboff, The age of surveillance capitalism, 2019.

O projeto Banco de Códigos da Terra, além de integrar e fazer avançar este processo de assimilação da vida interna do homem pelo capital, visa a quase completa inclusão da vida externa (não humana) na ordem econômica capitalista. Esta dinâmica aponta para a totalização do sistema capitalista, para uma situação, onde nada mais possa existir fora dele.

CAPITALISMO PÓS-MODERNO E O DESAPARECIMENTO DA NATUREZA

Para o crítico literário norte-americano Fredric Jameson, a pós-modernidade é algo muito mais abrangente do que um mero fenômeno estético-cultural. Diferentemente de pensadores franceses como Jean-François Lyotard e Jean Baudrillard, que em suas teorias sobre a pós-modernidade enfatizam o fim das grandes narrativas da modernidade incluindo o marxismo, Jameson baseia sua concepção justamente em pensamentos de Karl Marx e Theodor W. Adorno, e chega a definir pós-modernidade como a lógica cultural do capitalismo tardio.¹⁴

Para melhor compreender o conceito jamesoniano e sua relevância para a análise das atuais alterações socioculturais, faz-se necessário abordar algumas reflexões que marcam a transição do pensamento de Marx para Adorno e de Adorno para Jameson.

Marx, como pensador moderno, parte de uma compreensão parcialmente essencialista de sujeito, classe e história¹⁵ e com isto mantém, na sua interpretação materialista da sociedade capitalista, aquilo que Adorno chamará “pretensão de totalidade”. Adorno, mesmo acolhendo grande parte das categorias marxianas, a partir de uma abordagem mais voltada às questões estético-culturais, diverge neste ponto de Marx, ao introduzir uma crítica da totalidade e contrapor a ela o princípio da não-identidade:

À consciência do caráter de aparência inerente à totalidade conceitual não resta outra coisa senão romper de maneira imanente, isto é, segundo o seu próprio critério, a ilusão de uma identidade total. Todavia, como aquela totalidade se constrói de acordo com a lógica, cujo núcleo é formado pelo princípio do terceiro excluído, tudo o que não se encaixa nesse princípio, tudo o que é qualitativamente diverso, recebe a marca da contradição. A contradição é o não-idêntico sob o aspecto da identidade; o primado do princípio de não-contradição na dialética mensura o heterogêneo a partir do pensamento da unidade. Chocando-se com os seus próprios limites, esse pensamento ultrapassa a si mesmo. A dialética é a consciência consequente da não-identidade. Ela não assume antecipadamente um ponto de vista.¹⁶

Na visão da dialética negativa adorniana, ser e pensar são inconciliáveis. A totalidade consiste na sua identificação falsa e forçada, na violação da não-identidade. A reivindicação de verdade, como praticada pela filosofia ocidental, que neste sentido se apresenta em última consequência como totalitária e deve ser superada. “A problemática filosófica tradicional precisa ser negada de modo determinado, encadeada como está com os seus problemas. O mundo amarrado objetivamente em suas bordas e transformado em uma totalidade não deixa a consciência livre”.¹⁷

A amarração e transformação do mundo em totalidade é característica da cultura ocidental, de suas ideologias e tecnologias. O homem ocidental se define por sua antagônica relação com seu ambiente natural, que ele constantemente busca subjugar simbólica – e fisicamente.

14 Jameson, Pós-modernismo, 2002.

15 Moura, O essencialismo de Karl Marx, 2018.

16 Adorno, Dialética negativa, 2009, p. 16.

17 Adorno, Dialética negativa, 2009, p. 23.

Este paradigma da dominação da natureza é assunto central de Adorno e Horkheimer em *Dialética do esclarecimento*: O avanço dos esforços de dominação da natureza por meio de ciência e tecnologia, ao invés de libertar o homem, acaba aprisionando-o em função da racionalidade instrumental e totalizante. Neste sentido, os autores concluem, que “o esclarecimento é totalitário”.¹⁸

Para Adorno, o capitalismo é totalitário porque procura abranger todas as esferas da vida humana e reificar todas as suas relações. A indústria cultural (música de “entretenimento”, filmes de Hollywood, etc.) aprisiona as massas num contexto de cegueira e facilita a concretização de um mundo totalmente administrado. A verdadeira arte – o teatro de Shakespeare ou Samuel Becket e música de Mozart ou Gustav Mahler, por exemplo – seria o último espaço onde a não-identidade se preserva e onde há resistência contra a totalização capitalista da experiência estética.

Embora em grande parte pessimista, Adorno ainda considera a possibilidade de o projeto do esclarecimento ser salvo por meio de um processo de profunda autocrítica. Ele retém em seu pensamento uma ideia de autonomia do sujeito e neste sentido pode ser considerado um “pensador da modernidade”. Diferentemente, Fredric Jameson descarta a possibilidade de um resgate do projeto da modernidade, e vê os diagnósticos pessimistas de Adorno como proféticas em relação à pós-modernidade.

[A]s profecias de Adorno do ‘sistema total’ se tornaram verdade, de formas inteiramente inesperadas. [...] [H]á alguma chance de que ele possa se revelar ter sido o analista de nosso próprio período, o qual ele não viveu para ver, e no qual o capitalismo tardio esteve a ponto de eliminar os últimos resquícios da natureza e do inconsciente, da subversão e da estética, da práxis individual e coletiva e, com um impulso final, a ponto de eliminar qualquer vestígio de memória do que não mais existia na paisagem pós-moderna.¹⁹

Aquilo que na modernidade constituía profundidade e singularidade em uma obra de arte e que provocava suas mais diversas interpretações – no sentido adorniano, sua não-identidade – deu lugar para a reprodução de cópias comerciais da obra que a transformam em estereótipo e mercadoria: frases de Shakespeare como memes no *facebook*, música de Mozart como toque de celular, perfumes da marca “Vincent Van Gogh” etc.

O que caracteriza a pós-modernidade na área cultural é a supressão de tudo que esteja de fora da cultura comercial, a absorção de todas as formas de arte, alta e baixa, pelo processo de produção de imagens. Hoje, a imagem é a mercadoria e é por isso que é inútil esperar dela uma negação da lógica da produção de mercadorias.²⁰

O sujeito pós-moderno (com esta expressão não nos referimos a um grupo de indivíduos, mas a uma tendência sociocultural), para Jameson não é mais capaz de se situar historicamente e com isso incapaz de refletir criticamente. Ele está entregue a um intenso e acelerado fluxo de imagens superficiais e descontextualizadas, num estado comparável com a esquizofrenia.²¹

Adorno e Horkheimer entenderam que a grande alteridade, o “outro” através do qual o homem ocidental funda sua subjetividade é a natureza. O medo da natureza e os consequentes

18 Horkheimer; Adorno, *Dialética do esclarecimento*, 1985, p. 6.

19 Jameson, *O marxismo tardio*, 1997, p. 18

20 Jameson, *Pós-modernismo*, 2002, p. 142.

21 Jameson, *Pós-modernismo*, 2002.

esforços para dominá-la seriam a força motriz para a criação de seus mitos, sua filosofia, ciência e tecnologia, de todo esclarecimento.

Já Jameson, ao analisar a desintegração do sujeito moderno, constata o fim de sua relação com a natureza neste contexto. “O outro de nossa sociedade é, nesse sentido, não mais a natureza, como o era nas sociedades pré-capitalistas, mas uma coisa diferente que devemos agora identificar”.²² Mas o que seria este novo “outro”? O autor responde esta pergunta não de maneira precisa: “Estou preocupado em evitar que essa outra coisa seja demasiado rapidamente entendida como a tecnologia *per se*”.

Jameson, neste ponto, faz questão de se distanciar daquilo que ele chama “paranoia *high-tech*”, ou seja, da narrativa que ignora as dinâmicas do capital subjacentes à revolução tecnológica e ainda vê a tecnologia como instrumento de controle disputado entre agências de informação ou outros agentes poderosos. Tais teorias de conspiração seriam últimas tentativas de representação de algo que deixou de ser representável.

Jameson sustenta a visão de Marx, segundo a qual o desenvolvimento tecnológico é um resultado do desenvolvimento do capitalismo e não uma determinante em si. Máquinas são trabalho humano mortificado. Este trabalho humano “descartado acumulado em nossas máquinas”²³ volta de forma irreconhecível e incontrolável para nós. A tecnologia, neste sentido, é entendida por Jameson como “um poder alienado, o que Sartre chama de a contrafinalidade do prático-inerte, que se volta contra nós em formas irreconhecíveis e parece constituir-se no horizonte distópico massivo de nossa práxis coletiva e individual”.

Contrafinalidade do prático-inerte é um conceito que Jean Paul Sartre²⁴ desenvolve seguindo o pensamento de que a transformação do mundo pelo homem – a práxis – implica a luta não apenas contra a natureza, as determinações da sociedade e outros homens, mas também contra sua própria ação que se tornou outro. Segundo Sartre, há um efeito de inércia contra a práxis, resultante do fato de que a matéria sempre absorve a força de trabalho de outros. Devido a esta inércia, a práxis individual necessariamente se desvia da – e se volta contra a – finalidade que o homem intencionava. Assim como para Lohman, também para Jameson a tecnologia não é a “determinação em última instância da vida social cotidiana de nossos dias”,²⁵ mas práxis humana na forma distorcida da rede descentrada global do capital.

No capitalismo tardio, conforme a lógica cultural, o trabalho morto se materializa menos em máquinas de produção e mais em máquinas de reprodução de imagens – aparelhos de televisão, computadores, celulares – que em suas telas “não articula[m] nada, mas implode[m], levando consigo sua própria superfície achatada.” Com isso, a tecnologia atualmente produzida pelo capitalismo não é mais da mesma forma representável como era em outras fases da mecanização capitalista, o que impede sua reflexão pela sociedade. Na medida em que ela determina todos os aspectos da vida das pessoas – ou seja, se totaliza – ela se torna “invisível”.

Diferente da natureza, que ainda pode ser construída como alteridade com representações concretas, aquilo que Jameson identifica como o “novo outro” – a tecnologia como trabalho humano que o capital mortifica volta contra o homem – não permite mais representação e, conseqüentemente não funciona mais como alteridade constituinte para o sujeito. Com isso podemos entender, em que consiste o estado “esquizofrênico” pós-moderno: o sujeito deixa de se delimitar, dissolve-se no outro, enfim, deixa de ser sujeito.

22 Jameson, Pós-modernismo, 2002, p. 60

23 Jameson, Pós-modernismo, 2002, p. 61

24 Sartre, Crítica da razão dialética, 2002.

25 Jameson, Pós-modernismo, 2002, p. 63.

ALGUMAS CONCLUSÕES

O fim do sujeito moderno e a destruição da natureza são partes de um único processo do desenvolvimento capitalista, cujo possível desfecho já haviam antecipado há cerca de 80 anos:

Com o desenvolvimento do sistema econômico, no qual o domínio do aparelho econômico por grupos privados divide os homens, a autoconservação confirmada pela razão, que é o instinto objectualizado do indivíduo burguês, revelou-se como um poder destrutivo da natureza, inseparável da autodestruição. Estes dois poderes passaram a se confundir turvamente.²⁶

Jameson, ao descrever a eliminação dos “últimos resquícios da natureza e do inconsciente”²⁷ na pós-modernidade nos ajuda a compreender melhor o atual processo de tomada dos territórios internos e externos da vida pelo capital.

As reflexões destes pensadores lançam luz sobre os acordos da ONU referentes ao clima e à biodiversidade, assim como os programas das grandes instituições ambientalistas e do desenvolvimento que se apresentam ainda como expressões da racionalidade moderna de preservação e autopreservação. Entendemos que a ideia de uma “comunidade internacional” política como expressão da vontade democrática dos povos, pertence ao ideário da autonomia do sujeito autônomo e esclarecido, surgido no século XVIII. Em nosso contexto pós-moderno, estas instituições vêm sucessivamente se revelando como meros instrumentos do sistema capitalista, que facilitam sua totalitarização. Ao passo que suas medidas para lidar com a crise por meio de acordos e leis, ou seja, anacronicamente baseados na “razão de estado” falham, propostas de fundamentalismo de mercado e techno-fundamentalistas mais radicais entram em cena.²⁸ É neste contexto que se inserem os mercados de carbono, as tecnologias de geoengenharia e o projeto Banco de Códigos da Terra.

Os promotores deste último projeto justificam a escolha da Amazônia para implementação da sua primeira fase na consolidação da “Bio-Economia inclusiva” global pelo fato deste território conter mais que 15 por cento da biodiversidade terrestre.²⁹ A partir das nossas reflexões podemos entender a ligação primordial entre a assimilação da natureza biológica pelo capital e a sistemática desterritorialização daqueles que com ela convivem. Não menos urgente que a financeirização da natureza, o capital visa a tomada dos territórios de subjetivação daqueles que ainda se entendem como indígenas, quilombolas, ribeirinhos, etc., e sua inclusão na cultura global pós-moderna.

Na medida em que as expressões da racionalidade moderna (constituições, acordos internacionais, leis e políticas públicas), que em boa parte ainda pretendiam considerar as alteridades cultural e da natureza, desmoronam, os povos da floresta estão sendo induzidos para se tornarem empreendedores de seu conhecimento e de sua imagem e “prosumidores” da indústria informacional.

Defender os resquícios de territórios da vida ou conquistar novos, antes de tudo exige de nós (sejam da floresta ou da cidade, trabalhador rural ou pesquisador) resistir de forma muito criativa à tendência esquizofrênica capitalista pós-moderna que aponta para o apagamento da nossa subjetividade. Precisamos construir e, preservando a não-identidade que sujeito e objeto carregam, incessantemente reconstruir o outro e o eu, e com isso, como propõe Jameson, “histo-

26 Horkheimer, Adorno, *Dialética do esclarecimento*. 1985, p. 44.

27 Jameson, *O marxismo tardio*, 1997, p. 18

28 Schmidlehner, *Algumas reflexões sobre o Acordo de Paris*, 2020.

29 WEF, *Harnessing the fourth industrial revolution for life on land*, 2018.

ricizar”: fazer conexões entre nosso passado e nosso futuro e, resistindo à aniquilação do nosso senso ativo de história, fundar uma experiência coerente do presente como base da nossa práxis individual e coletiva.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. *Dialética negativa*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- BAUDRILLARD, J. *Tela total: mito-ironias da era do virtual e da imagem*. Porto Alegre: Ed. Sulina, 2005.
- CDB. *Protocolo de Nagoia sobre acesso a recursos genéticos e repartição justa e equitativa dos benefícios derivados de sua utilização*. 2015 Disponível em: <https://www.cbd.int/abs/doc/protocol/Nagoya_Protocol_Portuguese.pdf>. Acesso em: 9 jun. 2020
- MOURA, G. M. *O essencialismo de Karl Marx (1844-1846)*. Argumento, n. 14, p. 85–96, 2018.
- FAUSTINO, C.; FURTADO, F. *Economia verde, povos das florestas e territórios: violações de direitos no Estado do Acre*. Relatório Nacional de Direitos Humanos ao Meio Ambiente. Rio Branco (AC), 2015.
- HAESBAERT, R. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- JAMESON, F. *O marxismo tardio: Adorno, ou a perspectiva da dialética*. São Paulo: Unesp, 1997.
- JAMESON, F. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. Rio de Janeiro: Ática, 2002.
- LOHMANN, L. *Blockchain machines, earth beings and the labour of Trust*. Sturminster Newton: The Corner House, 2019.
- MARX, K. *O capital. Crítica da economia política*. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultura, 1996.
- SARTRE, J. P. *Crítica da razão dialética: questão de método*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- SCHMIDLEHNER, M. F. *Algumas reflexões sobre o Acordo de Paris*. Insurgente Coletivo, 2015. Disponível em: <<http://insurgente coletivo.blogspot.com/2015/12/algumas-reflexoes-sobre-o-acordo-de.html>>. Acesso em: 9 jun. 2020
- SWAN, M. *Blockchain: blueprint for a new economy*. Sebastopol (Calif.): O’Reilly Media, Inc., 2015.
- WEF. World Economic Forum. *Harnessing the fourth industrial revolution for life on land*, 23 jan. 2018. Disponível em: <http://www3.weforum.org/docs/WEF_Harnessing_4IR_Life_on_Land.pdf>. Acesso em: 9 jun. 2020
- ZUBOFF, S. *The age of surveillance capitalism: the fight for a human future at the new frontier of power*. London: Profile Books, 2019.

BROCADO

Cássia Silva dos Santos

Este verbete surge da tentativa de ressignificar os sentidos da palavra “brocado” a partir do verbo brocar e do substantivo broca, por meio de conceituações empregadas pela sociedade amazônica-acreana. Este estudo se direciona a partir do contexto histórico e cultural desencadeado durante a exploração da borracha no Acre. É possível acreditar que nesse espaço-tempo se desmembra os sentidos diversos do termo de estudo neste cenário amazônico. Assim, o objetivo central não é trazer um conceito e/ou significado singular e individual da palavra brocado, mas expor suas significações em uso por meio dos sujeitos acreanos, assim como, das diversificadas constituições de outras palavras, como do próprio verbo brocar que origina o termo brocado, e consequentemente da palavra broca.

Sendo assim, partimos para o significado extraído do dicionário online da língua portuguesa, que este ao se referir ao verbo brocar, destaca: “furar com broca” e/ou “cortar com foice (mato rasteiro)”.¹ O primeiro sentido faz menção a ferramenta da broca, uma espécie de instrumento que serve para perfuração na utilização de uma outra ferramenta, a berbequim. No entanto, o segundo significado parte a partir da foice, em que pode ser também entendida como um dia de trabalho, já que os trabalhadores usam a foice para o corte do mato. Logo, se dissermos: “findou-se mais um dia de broca”, é possível de compreensão e significação, pois correlaciona com a atividade de cortar o mato. Isto é, brocar relaciona-se a arte de fazer-se algo.

Já a própria palavra broca, com significado retirado ainda do dicionário online da língua portuguesa, temos: “pequena haste de aço, estriada, que se adapta a instrumento próprio e com que se abrem furos circulares mediante movimento de rotação... Moléstia que ataca por dentro os chifres e os cascos do gado. Larva que ataca o tronco ou as raízes de certas plantas”.² Isto é, além de se tratar de uma ferramenta perfuradora, as significações entorno do termo são diversas, pois também apresenta como sendo uma doença e ainda enquanto inseto/peste/larva. De tal modo todos esses significados são conhecidos e usados em território acreano costumeiramente.

Brocar na sua significação enquanto verbo no infinitivo destina-se a uma ação de fazer-se alguma coisa ou ainda, ao ressignificarmos, de pertencer a algum estado. Ao passo que se usássemos: – o roçado está brocado ou o homem está brocado –, a palavra já em emprego de adjetivo, pode-se entender algo brocado ou a um “sujeito brocado”. Assim, vale aqui dizer que a palavra “brocado” passa a ser empregada enquanto significado de limpeza (roçado brocado), o estágio da fome (o homem brocado) e também direcionando para uma espécie de tecido. Sobre

1 Dicio, Dicionário On-line de Português.

2 Dicio, Dicionário On-line de Português.

este último conceito, é o que se encontra no dicionário online da língua portuguesa: “diz-se de ou estofado lavrado com fios de ouro e/ou prata. Diz-se de ou estofado de rica seda sem fios metálicos”.³ De forma que, aqui evidencia o uso do termo empregado para designar um específico tecido e não enquanto uma ação que venha a ser desencadeada.

Dito tudo isso, essa reflexão aqui proposta se direciona ao ato ou efeito de brocar, condizente com a tarefa de pôr sobre um determinado elemento exterior. Isto é, se trata de arrancar/cortar/extrair o mato, como paus finos e capins, com o uso do terçado. Nas palavras da antropóloga Andréa Martini: “Brocar é limpar os paus finos com facão ou terçado, etapa anterior à derrubada”.⁴

Essa atividade de brocar um determinado lugar se refere ao fazer um roçado, ou simplesmente limpar o terreiro – conhecido nas comunidades “rurais” acreana como sendo o quintal – da casa e ainda, os caminhos de acesso a casa, ao próprio roçado e/ou da cacimba. Assim, essa tarefa é entendida como a roçagem de um lugar e é também, em sua maioria direcionada para serviços menores e que demandam um curto tempo. Podendo ser desenvolvida tanto por homens, mulheres e pelos filhos, mas especificamente pelos os meninos, como menciona Ana Carolina Bazzo da Silva, em suas observações sobre um dia de atividade no roçado, relata “não encontrei menções a meninas jovens indo brocar ou derribar”.⁵ Talvez essa atividade demandada por homens em maior quantidade e/ou relevância seja ocasionada pelas condições físicas que cabe a atividade de brocar, já que exige um empenho de tempo, disposição e rotina, o que impossibilita que as mulheres sejam maioria nessa atividade, visto que estas desempenham ainda as tarefas domésticas.

Esta significação do termo enfatizada por Silva vai de encontro com a levantada por Edilevi dos Santos Marques, mestre em Ciências Agrárias, e por Hiroshi, doutor em Genética e Melhoramento de Plantas, na qual mencionam,

Brocar é a prática de se ralear a área escolhida para o roçado, onde se elimina a vegetação baixa e menos resistente, como cipós e árvores de pequenos portes. Essa prática é feita utilizando-se facões. Esta é uma atividade exclusivamente de homens, incluindo crianças (a partir de sete anos, aproximadamente). O tempo para a atividade da broca é de, aproximadamente, 4 a 5 horas por dia, no período de dois meses, com intervalo de três dias, pois, é necessário um dia para pescar, outro para caçar ou outras atividades.⁶

Isto é, se traduz a uma prática de trabalho “rural” que se utiliza de terçados para a limpeza de uma área bruta para posteriormente realizar o plantio de alimentos. De modo que nos seringais acreanos esta prática de pôr o roçado ao chão é transitada de pais para filhos. O trabalho árduo da vida nos seringais continua sendo vivenciado pelas famílias e apesar de constituir uma atividade difícil e cansativa, faz-se necessária para a vida no campo. Portanto, esta tarefa geralmente é designada pelos homens já que se trata de uma ação que exige força física e resistência duradora. Não obstante, há também o serviço de brocar realizado por mulheres, contudo esta prática fica dividida entre os afazeres domésticos o que não acontece com os homens. Assim, fica entendido que “o processo inicial de formação do roçado tem início com a broca seguido da

3 Dicio, Dicionário On-line de Português.

4 Martini, Feijões no Alto Juruá, s/a, p. 06.

5 Silva, Escritoras da floresta, s/d. p. 11.

6 Marques e Noda, Manejo da floresta na formação de roçado, por uma População Indígena da Amazônia, 2013, p. 115.

derruba”⁷ explicita de forma sucinta o que de fato seria, em sua concepção, o que se entende e/ou conceitua a ação de brocar.

Além disso, Marques e Noda, evocam uma outra vertente acerca da realização da broca. Em que evidenciam, ao que se entende sobre a participação das crianças, não especificado os gêneros. Destacam que as meninas também podem e realizam o exercício do brocado. O que possivelmente deve ser moldado de comunidade para comunidade, haja vista as especificidades de cada família. Já que o levantamento de Silva sobre não ter observado as meninas trabalharem na broca, se realiza especificamente em uma comunidade, a Reserva Extrativista do Alto Juruá, sem generalizações, portanto não podemos afirmar que não ocorra a atuação de meninas nesse processo de broca.

Dito isso o termo de brocar e/ou efeito de broca não nos parece um termo difícil de conceituação, para nós acreanos, pois é comum em uma roda de conversas com pessoas da agricultura familiar, ouvirmos narrativas sobre como foi mais um dia de broca (aqui no sentido de trabalho). Contudo, apesar da familiarização com a palavra, não é tomada de uma singularidade de significação. Tendo esta, um outro significado, não denotativo, descrito nos dicionários, como por exemplo, no seu uso conotativo da linguagem ao ser empregado para designar um estado de fome.

Contudo, este outro sentido empregado ao termo “broca” correspondente àquilo que pode ser entendido como estado de fome e é sobre esta significação que passaremos a postular. De maneira que a intenção maior é direcionar o estudo para o emprego do termo usado por nossos sujeitos acreanos, trazido ou não pelos os seringueiros para o vocábulo acreano. Pois não há registros da origem do termo brocado ao designar fome, apenas sabemos que surgiu no interior do Brasil, o que nos leva a pensar na perpetuação desse uso no acre a partir dos seringueiros, pois os seringais era composto de pessoas de diferentes lugares vindas para a extração da borracha. Este hibridismo marca a troca de culturas, costumes e vivências, assim como de linguagem.

E é neste contexto da extração do látex (no Acre) que o hibridismo vai se tornando possível nas terras da borracha. Durante o período da seringa acreana houve a migração de trabalhadores do nordeste brasileiro, como por exemplo dos cearenses. Assim, segundo os estudos da professora Maria de Jesus Moraes, o fluxo migratório dos cearenses no Acre permitiu a confluência identitária:

A origem do Acre e dos acreanos relaciona-se, portanto, ao extrativismo da borracha nos seringais dos altos rios da Amazônia sul-ocidental, ou seja, à “ocupação” dos migrantes cearenses que ultrapassaram a linha-limite entre Brasil e Bolívia/Peru e ocuparam as tierras non descubiertas. A vida no seringal e a disputa em torno dos territórios do “ouro negro” fornecem os ícones identitários do Acre, que foram ressignificados em prol do discurso da acreanidade.⁸

Com este fluxo de migrantes as culturas e as identidades passam a ser firmadas com os seringueiros e os indígenas. De tal maneira a fala da professora se relaciona com a de Edward Said, pois neste percurso de hibridismo cultural “as culturas estão mutuamente imbricadas; nenhuma é pura e única, todas são híbridas e heterogêneas, extremamente diferenciadas”⁹ de tal modo os seringueiros passam a construir suas vidas nas terras acreanas sobretudo casando com indígenas já que a vinda até o estado lhes custava caro, não permitindo trazer filhos e esposas. Assim, nessas terras acreanas permitiu-se a troca cultural e também linguística.

7 Marques e Noda, Manejo da floresta na formação de roçado, por uma População Indígena da Amazônia, 2013, p. 115.

8 Moraes, Acreanidade, 2016, p. 36.

9 Said, Cultura e Imperialismo, 1995.

De modo que, se ouvíssemos, por exemplo a seguinte frase: “o homem voltou brocado depois de ter brocado sem parar”, logo nos remeteríamos as significações pertinentes sobre o termo “brocado”, pois essa palavra ganha diversos significados, mudando então, pela identificação do contexto. Assim, na frase o sujeito além de estar no estado de fome, também exerceu um trabalho. Apesar de ser empregado com maior uso nas comunidades rurais, o termo também é usado nas cidades acreanas, visto que somos atravessados de discursos, já que nossa constituição familiar se deu por seringueiros, pais e/ou filhos de seringueiros.

Entendemos que o Acre sofre influência em diversos aspectos, como na cultura e na própria linguagem. De modo que, talvez essa nova significação do termo tenha sido trazida para a região norte ainda pelos os nordestinos no período da seringa. Isto porque na região do Nordeste para designar um estado de muita fome, a pessoa se refere dizendo: “estou brocado de fome”, faminto.

Por assim dizer, quando se diz: “brocado” em cenário acreano, pode-se tanto deduzir que o sujeito estar com fome, ou que brocou alguma coisa, ou seja, que o roçado estar limpo e, portanto, pronto para o plantio. Sendo assim, o contexto ao qual foi direcionado irá determinar qual das significações o termo se encaixa. De acordo com Chomsky, é possível identificarmos se a construção de uma frase está ou não correta mesmo que não tenhamos conhecimento explícito da gramática.¹⁰ De tal maneira, o mesmo ocorre quando empregamos determinadas palavras, pois para isto observamos o contexto em que devemos adequá-las e é a partir dessas observações que as palavras ganham significações pertinentes ao uso.

É preciso explicitar que a significação do termo “brocado” para se referir ao estado de fome, apenas é empregado quando a pessoa que assim se encontra, estar com bastante fome. Isto é, a palavra “brocado” é utilizado quando nos identificamos em condições extremas de fome, ou seja, brocado se remete a “muito”, usado para medir a quantidade da fome, pois não se trata de uma fome passageira que é saciada com uma refeição comum, mas com um prato muito bem elaborado; tampouco nem de uma fome do dia a dia, mas de uma fome que o devora, que é exercida após atividades que exijam esforço físico.

No entanto, no mesmo dicionário, online da língua portuguesa, visitado sobre o significado do verbo brocar, tem-se que o termo brocado “vem do verbo brocar. O mesmo que: furado, perfurado, broqueado, cortado, foiçado, limpado, abanado, joeirado, cariado...”¹¹ Todas essas significações vão de encontro com as quais já mencionei anteriormente, com exceção do sentido referente a fome. Esta significação relacionada à fome, se explica por se tratar de um termo construído socialmente, sobre isso, destaca-se aqui o pressuposto de Michel Foucault em que menciona a distribuição de sentidos das palavras de acordo com as adequações pertinentes: “a linguagem faz parte da grande distribuição das similitudes e das assinalações. Por conseguinte, deve, ela própria, ser estudada como uma coisa da natureza. Seus elementos têm, como os animais, as plantas ou as estrelas, suas leis de afinidade e de conveniência, suas analogias obrigatórias”.¹²

De modo que como já mencionado por Chomsky o emprego das palavras e consequentemente da linguagem enfatizado por Foucault se organiza por meio de escolhas definidas e convenientes com a necessidade do contexto de fala.¹³ É o que acontece com a escolha do emprego

10 Chomsky, Language and problems of knowledge, 1988.

11 Dicio, Dicionário On-line de Português.

12 Foucault, As Palavras e as coisas, 2002, p. 48.

13 Foucault, As Palavras e as coisas, 2002.

brocar e brocado, pois são palavras derivadas que constituem e correspondem a significações diversas e combinativas com o que se objetiva expressar.

Acerca dessa nova vertente dada ao termo, poderíamos a grosso modo dizer que metaforicamente é assim significado, pois remonta ao vazio realizado com a queda do mato e dos paus do roçado, assim se assemelhando com o “vazio” no estômago gerado pela fome. Além disso, também há a semelhança com o orifício dado pela ferramenta da broca em madeira.

Quando o homem chega em casa após um dia cansativo no roçado, a exigência primeira antes de um banho ou outra atividade, se direciona para a realização da alimentação. A mulher costumam encaminhar através das filhas pratos feitos de comida em meio a brocagem. Isto porque os homens não podem parar suas atividades de trabalho para ir até suas casas fazer uma refeição. A esposa sabendo disso, evita pausas no trabalho e impede ou alivia a fome sentida pelos os trabalhadores.

Durante o período da seringa acreana houve consideravelmente na história acreana a morte de diversos trabalhadores causada pela fome desencadeada pelo excesso de trabalho diário e ininterrupto, como os seringueiros não tinham condições sequer de pagar uma refeição por dia, morriam no seu posto de trabalho, nas seringueiras.

De acordo com a leitura de Jorge Lucas Souza Monteiro sobre a obra de Euclides da Cunha, “À margem da história”, no tocante à vida dos seringueiros, ressaltando as diversas complicações desse processo de vinda até o Acre, assim como sua permanência nas terras acreanas, desencadeava-se uma numerosa sucessão de dificuldades, desde a compra da refeição do dia. Pois “tem que comprar também alimentos ensacados para saciar sua fome (feijão, farinha, sal, arroz e etc.), que ele leva para o interior da floresta onde irá trabalhar”.¹⁴ Deste modo, para aqueles que não conseguiam comprar o alimento do dia, trabalhavam sem sequer colocar a comida na boca durante todo o dia, ficando extremamente brocados. Este ato desencadeava o desgaste físico levando a morte.

De encontro com este posicionamento referente a sobrevivência nas terras amazônicas, sobretudo pelas dificuldades executadas pelos seringalistas, Marco Aurélio Maia Barbosa de Oliveira Filho, enfatiza sobre as péssimas condições de permanência na região durante o período da extração do látex: “os trabalhadores que rumaram à Amazônia, quando sobreviviam (muitos deles morreram por causa da malária, febre amarela, hepatite, dentre outras coisas)”¹⁵ Por tudo isso, o processo de trabalhar em cultivo próprio passa a ser realizado quando os primeiros seringueiros com as dívidas quitadas passam a plantar para o cultivo da família.

É o que destaca a Ana Carolina Pinto de Souza Seixas em sua dissertação de mestrado, em Desenvolvimento Sustentável, intitulado “Entre terreiros e roçados: a construção da agrobiodiversidade” desenvolvido em comunidades rurais do Vale do Juruá. Souza Seixas observa algumas práticas de trabalho e assim destaca a significação da broca já enquanto uma espécie de praga:

A ocorrência de pragas faz com que os agricultores realizem uma série de controles que vão das rezas ao uso de produtos químicos. As pragas de registro mais freqüente são os insetos lagarta da roça, broca da banana grande e vaquinha, que ataca verduras e legumes e as aves graúna e chico-preto, que se alimentam dos grãos de arroz.¹⁶

14 Monteiro, Representações dos seringueiros e caucheiros em à margem da história, de Euclides da Cunha, 2016, p. 4.

15 Oliveira Filho, A luta dos seringueiros e a criação das reservas extrativistas, 2012, p. 02.

16 Souza Seixas, Entre terreiros e roçados, 2003, p. 78.

E logo mais vai enfatizar também o uso da broca já no contexto de trabalho: “o manejo destes espaços é realizado somente na broca, para limpeza do mato ao redor das plantas, e não mais com a queima”.¹⁷ Isto é, os conceitos entorno de brocar (limpar), da broca (ferramenta e praga) e do brocado (roçado limpo e fome) não são usados isoladamente por comunidades e/ou sujeitos que desconheçam as demais significações, são, portanto, usadas e conhecidas por estes todos e, passam a ser empregadas de acordo com a atividade que lhe seja necessária. Fazendo parte das práticas dos acreanos e seguindo sua utilização para determinar situações pertinentes.

É nessas práticas culturais que lançam as proximidades de ideologias e assim, formam direcionamentos de discursos a partir das identidades constitutivas, em Stuart Hall entendemos que essas “identidades culturais são os pontos de identificação, os pontos instáveis de identificação ou sutura, que se concretizam adentro dos discursos da história e da cultura. Não são uma essência, mas um posicionamento”.¹⁸

Nas palavras de Michel Foucault os discursos são proferidos/construídos/armados de acordo com os interesses, vontades e “circunstâncias” definidas:

Suponho, mas sem ter muita certeza, que não há sociedade onde não existam narrativas maiores que se contam, se repetem e se fazem variar; fórmulas, textos, conjuntos ritualizados de discursos que se narram, conforme circunstâncias bem determinadas; coisas ditas uma vez e que se conservam, porque nelas se imagina haver algo como um segredo ou uma riqueza. Em suma, pode-se supor que há, muito regularmente nas sociedades, uma espécie de desnivelamento entre os discursos: os discursos que “se dizem” no correr dos dias e das trocas, e que passam com o ato mesmo que os pronunciou; e os discursos que estão na origem de certo número de atos novos de fala que os retomam, os transformam ou falam deles, ou seja, os discursos que, indefinidamente, para além de sua formulação, são ditos, permanecem ditos e estão ainda por dizer.¹⁹

É, portanto, nas trocas de informações por meio da vivência em comunidade que os sujeitos agregam significados outros das narrativas proferidas. Neste campo de significações não se limita a possibilidade da criação de outras novas, isso ocorre porque as palavras podem ser ditas nos contextos de interesse de quem as diz. Neste direcionamento pensamos que a palavra brocar/brocado não é restrita de significações e conceituações. Acreditamos que é nestes contextos de trocas que se constroem, definem e redirecionam novas vertentes de pensar e conceituar os dizeres. É o que podemos entender das significações ditas no cenário acreano das palavras aqui estudadas.

Diante de tudo isto que aqui foi mencionado, a tentativa de evocar os sentidos/significados da palavra “brocado”, enfatiza os usos empregados pelos sujeitos acreanos nos seus contextos de inserção. O estudo foi realizado a partir de uma introdução das palavras brocar e broca para a partir dessa abertura fazermos e postularmos a ressignificação do verbete brocado que carrega simbolismos e conceituações carregadas desde a exploração do látex nas terras da seringa.

REFERÊNCIAS

- BROCAR. *Dicionário On-line de Português*. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/brocar/>. Acesso em: 21 jul. 2020.
- BROCA. *Dicionário On-line de Português*. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/broca/>. Acesso em 26 de jul. 2020.

17 Souza Seixas, *Entre terreiros e roçados*, 2003, p. 107.

18 Hall, *Identidade cultural e diáspora*, 2006, p. 25.

19 Foucault, *A ordem do discurso*, 1996, p. 21 e 22.

- BROCADO. *Dicionário On-line de Português*. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/pesquisa.php?q=Brocado>. Acesso em 26 de jul. 2020.
- CHOMSKY, Noam [et al.]. *Language and problems of knowledge: The Managua lectures*. MIT press, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 3. ed., São Paulo (SP): Edições Loyola, 1996.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Uma arqueologia das ciências humanas. Trad. Salma Tannus Muchail, 8. ed., Martins Fontes: São Paulo, 2002.
- HALL, S. Identidade cultural e diáspora. In: *Comunicação & Cultura*, n.1, primavera-verão, 2006.
- MARQUES, Edilevi dos Santos e Noda, Hiroshi. *Manejo da floresta na formação de roçado, por uma População Indígena da Amazônia*. Tellus, Campo Grande, MS, 2013, p. 115.
- MARTINI, Andréa. *Feijões no Alto Juruá*. [s.l.]. [s.n.], s/d, p. 06.
- MONTEIRO, Jorge Lucas Souza Monteiro. Representações dos seringueiros e caucheiros em à margem da história, de Euclides da Cunha. In: *Anais do X Simpósio de Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental e VIII Colóquio Internacional "As Amazônias, as Áfricas e as Áfricas Pan-Amazônica*. Rio Branco, 2016, p. 04.
- MORAIS, Maria de Jesus. Acreanidade. In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de; SARRAF-PACHECO, Agenor (Orgs.). *Uwa'kürü - Dicionário analítico*. Nepan: Rio Branco, 2016.
- OLIVEIRA FILHO, Marco Aurélio Maia Barbosa. *A luta dos seringueiros e a criação das reservas extrativistas: os trabalhadores da borracha numa perspectiva histórica*. Revista Eletrônica Centro de Memória Operária e Popular, n. 1, 2012.
- SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. Tradução de Denise Bottman, São Paulo (SP): Companhia das Letras, 1995.
- SILVA, Ana Carolina Bazzo da. *Escritoras da floresta: mulheres do Alto Juruá e suas percepções sobre o cotidiano em uma área de conservação ambiental*, [s.n.], s/d. p. 11.
- SOUZA SEIXAS, Ana Carolina Pinto de. *Entre terreiros e roçados: a construção da agrobiodiversidade por moradores do Rio Croa, Vale do Juruá (AC)*. Dissertação de Mestrado. Brasília – DF, 2003, p. 78.

CEMITÉRIO SÃO JOÃO BATISTA

Poliana de Melo Nogueira

Cemitério São João Batista é um dos quatro cemitérios públicos da cidade de Rio Branco – AC, segundo o site da prefeitura do município,¹ e está localizado nas divisas entre as ruas São Paulo e Rio de Janeiro, bairro Dom Giocondo. O São João Batista assim como outros espaços da cidade, foi idealizado dentro do discurso que visava “modernizar”, “organizar” e “limpar” a então vila Rio Branco no início do século XX.² Foi seguindo essa lógica discursiva sobre um futuro “melhor” que sua construção foi concebida. O que se propunha nesses discursos ditos modernizadores, era e ainda é um ideal de cidade; assim tudo aquilo que era/é considerado como “desordem”, “atraso”, “sujo” etc. deveria ser “varridos” para as franjas dessa cidade idealizada dos discursos oficiais, onde não seriam vistos. Ainda de acordo com esses ideais, se propunha um modelo de higiene a ser seguido nos prédios públicos, casas e demais espaços da “cidade”. Assim mortos e vivos não poderiam mais “compartilhar” os mesmos ambientes.

A escrita deste verbete é uma narração a partir das experiências de pesquisas de mestrado, vivenciadas naquele cemitério. O objetivo deste ensaio é apresentar um São João Batista diferente das definições que constam nos dicionários como um lugar morto e para os mortos. A princípio o São João Batista pode parecer apenas mais um cemitério ou um cemitério “qualquer”, no entanto, visitá-lo em dias “comuns”, fora das datas destinadas ao culto aos finados, possibilita visualizar um cemitério totalmente diferente e imprevisível. Ao adentrar naquele espaço e observar as atuações, as atividades que as pessoas que lá estão desenvolvem, percebemos a energia das movimentações daquele lugar, e assim nossos ideais de cemitério são colocados em dúvida.

No momento de sua inauguração o São João Batista estaria afastado do que era considerado/projetado como “centro da cidade”, e assim se manteriam os devidos “cuidados” para com a saúde e “ordem” da Vila Rio Branco e seus cidadãos. No entanto, à medida que a cidade “crescia” ele foi sendo “incorporado” ao “centro” e hoje é o único cemitério na região considerada central da capital do Acre.

Em Rio Branco existem outros cemitérios “não oficiais”, alguns pertencem a famílias que se encontram em áreas rurais do município; existem alguns que foram “abandonados”. Temos

1 Disponível em: <<http://portalcg.m.io Branco.ac.gov.br/lai/encontre-em-rio-branco/cemiterios/>>. Acesso em 20/11/ 2019.

2 A respeito da crítica dos processos de modernização da cidade de Rio Branco ver Albuquerque, Uma certa cidade na Amazônia acreana, 2019.

também cemitérios indígenas e contamos com alguns cemitérios de domínio de algumas religiões como Santo Daime.³

Para narrar o que seria/é o cemitério São João Batista vejamos primeiro o que o Dicionário On-line de Português nos diz em relação a palavra cemitério. De acordo com o Dicionário a palavra cemitério significa:

Lugar onde se enterram os mortos ou se guardam cadáveres. [Figurado] Lugar onde ocorre muita mortandade, massacre, matança. [Figurado] Lugar deserto e silencioso: meu bairro é um cemitério! [Figurado] Local usado como depósito de coisas velhas e usadas. Etimologia (origem da palavra *cemitério*). Do grego koimeterion; pelo latim coemeterium.⁴

Partindo do sentido figurado apresentado pelo dicionário que apresenta o cemitério como “lugar deserto e silencioso” é que discutiremos e apresentaremos outra significação do São João Batista. Além do dicionário, no imaginário de muitos de nós essa concepção também está presente, o cemitério seria apenas esse lugar de descanso e depósito de nossos entes queridos e das demais pessoas mortas em nossa sociedade. Desse modo pretendemos discutir esse ideal de cemitério e apresentar outra perspectiva ou maneira de vê-lo e narrá-lo.

Para refletirmos sobre os tipos de cemitérios e o que se pretende narrando o São João Batista, vejamos o que Philippe Ariès nos diz sobre a distinção entre os cemitérios medievais e os da atualidade, segundo o autor, o

cemitério medieval não era apenas um lugar onde se enterrava. O próprio termo *cimeterium* designava também, como ressaltou G. Le Bras, um local onde se tinha deixado de enterrar, onde as vezes, nem mesmo se tinha jamais enterrado, mas que assegurava uma função comum a todos os cemitérios, incluídos aqueles onde se continuava a enterrar: o cemitério era, como a igreja, o centro da vida social.⁵

O cemitério como “centro da vida social”, ou seja, onde grande parte das atividades sociais e diárias aconteciam, lugar de encontros, discussões, celebrações, culto aos mortos e aos vivos. Por ser lugar de realizações das tantas atividades cotidianas e também por não haver ainda um discurso higienizador e “organizacional” (leia-se compartimentação e especialização das atividades e dos espaços) o cemitério medieval era localizado, em muitos casos, nas regiões centrais das cidades e vilas medievais onde também estavam os mercados, oficinas etc., essas características estão relacionadas a presença da religião católica nas dinâmicas sociais dessas localidades e também a uma lógica que unia o mundo da vida e as concepções de eternidade, uma busca pela redenção, por exemplo. Assim, a vida cotidiana se “misturava” com a “morte”, com os mortos. Não havia ainda, segundo o texto de Ariès, uma divisão entre lugar para os “mortos” e lugar para o os vivos. Vida e a morte aconteciam ali, no meio do mercado, das compras, dos encontros, das festas e celebrações. As pessoas estavam “ambientadas” a conviverem diariamente com a morte e seus mortos. No entanto, isso mudou paulatinamente a partir do século XVIII quando se popularizaram os reordenamentos urbanos que resultaram nas políticas higienistas dos séculos XIX e XX. Mudanças graduais já ocorriam, mas somente a partir do século XVIII é que essas mudanças passaram a ser mais efetivas.

3 No bairro Irineu Serra, no Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Alto Santo foi criado um cemitério para acolher os corpos de membros daquela comunidade. A este respeito ver Moreira, Eu venho de longe, 2011, p.197.

4 Dicionário On-line de Português, 2020.

5 Ariès, O homem diante da morte, 1989, p. 66.

O cemitério medieval e seu dinamismo, nos dá uma noção do movimento presente nos espaços do São João Batista, pois ele, assim como o cemitério medieval é habitado não somente por mortos, mas também por vivos. Ao mesmo que tem morte também tem muita vida. Deste modo, acompanhamos Michel de Certeau no que diz respeito a definição de espaço. Para ele “espaço é um lugar praticado. Assim a rua geometricamente definida por um urbanismo é transformada em espaço pelos pedestres. Do mesmo modo, a leitura é o espaço produzido pela prática do lugar constituído por um sistema de signos – um escrito”.⁶ Lugar praticado, transformado, vivenciado e narrado, um espaço só é espaço na presença dos sujeitos que os vivenciam, portanto o São João Batista é lugar de trânsito de vivos e mortos, de trocas, de trabalho, de descanso, de sustento, de encontro com amigos, aprendizado, entre outros.

Apesar de atualmente ser descrito e visualizado como instância separada do mundo da vida, o cemitério “é de certo modo animado pelo conjunto dos movimentos que”⁷ lá se desdobram, é produzido, vivido, manipulado pelas ações e interações dos sujeitos e sujeitas que lá estão diariamente. Lugar fluido e de grande significado para esses trabalhadores e trabalhadoras, o São João Batista não é apenas um lugar para depositar corpos, mas um espaço em que eles e elas vivem cotidianamente, caminham, comem, agem e trabalham; é o espaço que lhes possibilita o sustento, fazer amigos e planejar seus futuros.

O São João Batista pode ser pensando também como lugar de memória e esquecimento. Memória para aqueles que lá depositaram seus entes queridos; memórias de pessoas “importantes”, tais como políticos, comerciantes etc; memória de acontecimentos ocorridos dentro e fora do cemitério; memória para os trabalhadores e trabalhadoras que lá estão; memórias de suas vivências, suas experiências e amigos que já se foram. Lugar de memória e esquecimento dos muitos corpos de sujeitos e sujeitas que foram depositados, esquecidos, “abandonados”; lugar de esquecimento para famílias e amigos que tanto sofreram com a morte de um ente querido; esquecimento da própria morte que se quer negar e afastar da sociedade e da palavra.

Geralmente o cemitério é associado a dor, sofrimento, saudade e perda, no entanto o São João Batista, em nossa concepção, pode ser problematizado como um espaço não apenas para pensar sobre a morte, mas para ponderar sobre os modos de organizações sociais ali constituídas e seus liames com outros territórios da cidade a partir de sua estrutura, sua organização e as dinâmicas existentes entre a cidade/cemitério e a cidade/Rio Branco. Ao fazer uma visita, fora do dia destinado ao culto dos finados (02 de novembro no Brasil), em um dia “qualquer” do ano, podemos perceber como esse ideal é logo rompido. Ao adentrarmos e caminharmos por lá, logo somos abordados por diversas pessoas que prestam serviços diariamente fazendo construções, limpezas, ornamentações entre outras atividades. Em suas abordagens eles e elas nos oferecem serviços como limpeza de túmulos, restaurações, placas com frases, fotos, vendem alimentos e outros produtos; nos perguntam o que procuramos e alguns até nos dão cartões de visita. E assim realizam diversas práticas do espaço, como diz Certeau, produzem uma possibilidade de viver as situações diversas e contraditórias “reintroduzindo dentro delas a mobilidade plural de interesses e prazeres, uma arte de manipular e comprar-se”.⁸

A dinâmica daquele cemitério em nada se parece com as definições que vemos no Dicionário Online de Português, ao contrário de morto, silencioso e calmo, é movimentado, pulsante, imprevisível e vivo. Talvez porque como destaca Foucault “não se vive em um espaço neutro e

6 Certeau, A invenção do cotidiano, 2014, p. 84.

7 Certeau, A invenção do cotidiano 2014, p.184.

8 Certeau, A invenção do cotidiano, 2014, p.49.

branco; não se vive, não se morre, não se ama no retângulo de uma folha de papel”.⁹ Talvez ele (o cemitério) esteja mais próximo das proposições de Ariés sobre um cemitério medieval do que mesmo das definições atuais de cemitério.

Além do dinamismo dentro do São João Batista, outro fator relevante é sua organização, os túmulos, jazigos e capelas em alguma medida refletem as casas e prédios da cidade Rio Branco (lembrando que essa cidade é produzida pelas práticas e relações entre seus habitantes). Existem capelas bem ornamentadas, com muitas flores, fotografias, imagens de santos, brinquedos, ventilação; existem jazigos construídos com mármore, com cobertura, bancos e as mais variadas estruturas; há também túmulos simples, apenas com uma cruz, ou com grades de ferro direto no barro; existem aqueles “abandonados” (assim como as pessoas em vários contextos urbanos) pela família por motivos financeiros ou porque passaram a enterrar em outros cemitérios. Na organização do espaço cemiterial, as construções, ornamentações e outras diferenças existentes entre cada túmulo que lá está nos levam a perceber as relações de poder e as hierarquias sociais que há dentro daquele cemitério, além da continuidade da individualização, diferenciação e da sobreposição das classes.

É preciso registrar que essa preferência pelos túmulo/jazigos individuais não marca uma necessária relação com o ideário cristão manifesto pela presença das cruzes na maioria dos túmulos do cemitério São João Batista. Essa individualização está muito mais relacionada ao desenvolvimento do capitalismo do que nas exigências de um Deus onipotente e onisciente como destaca Foucault,

Crê-se, frequentemente, que foi o cristianismo quem ensinou a sociedade moderna o culto dos mortos. Penso de maneira diferente. Nada na teologia cristã levava a crer ser preciso respeitar o cadáver enquanto tal. O Deus cristão é bastante Todo-Poderoso para poder ressuscitar os mortos mesmo quando misturados em um ossuário. Em compensação, a individualização do cadáver, do caixão e do túmulo aparece no final do século XVIII por razões não teológico-religiosas de respeito ao cadáver, mas político-sanitárias de respeito aos vivos.¹⁰

A elaboração dos discursos de combate aos acúmulos e perigos dos ajuntamentos é rapidamente transformada pelos medos políticos sanitários em exercícios de respeito e honra aos vivos estendida ao reino dos mortos, onde os corpos e almas deveriam aguardar isoladamente pelo “chamado de Deus”. Observados individualmente vivos e mortos passariam em revista frente aos olhos da sociedade e de Deus que os identificariam e reconheceriam onde quer que estivessem e poderiam chamá-los pelo nome. Pela sacralização dessas práticas, as diferenças entre os túmulos podem evidenciar o individualismo que se perpetua até na morte. Mesmo no momento “final”, buscamos nos manter “vivos” e com todas as características individuais valorizadas socialmente. Assim, nem mesmo a morte é capaz de nos igualar.

Paralelamente essas construções com tantos detalhes e objetos podem também ser lidas como aspectos das tentativas de “permanecer” na memória de entes queridos e demais pessoas que visitam o cemitério, pois o jazigo diferenciado vira referência por sua estrutura e localização. De modo semelhante, os indocumentados e “indigentes” cujos túmulos serão marcados também por essa ausência de identificação e cuidados serão rapidamente apagados da memória que o contato com a materialidade dos túmulos tem como função manter acesa. Para eles o túmulo

⁹ Foucault, O corpo utópico, 2013, p. 19.

¹⁰ Foucault, Microfísica do poder, 2004, p. 89-90.

não representa o direito à memória, mas a sua efetiva morte, já que não mais terão direito à existência no mundo das palavras alheias.

Como assinalado por Walter Benjamin, desde o século XIX, a sociedade burguesa produziu discursos, instituições, ambientes, saberes e práticas que viabilizaram evitar o “espetáculo da morte”. Privados da presença desses momentos limiares deixamos de nos ver refletidos na imagem desses espaços e seres exemplares. “A morte é a sanção de tudo o que o narrador pode contar. É da morte que ele deriva sua autoridade. Em outras palavras: suas histórias remetem à história natural”.¹¹ Com a expulsão da morte das vistas e discursos que organizam a vida social, as vozes desses narradores deixam de ser ouvidas e a experiência baseada na proximidade da morte deixa de ser transmitida. Dessa maneira, experimentamos o tempo de uma separação em que o narrador silenciado pelo presente contínuo não pode ensinar aos moribundos de amanhã as lições retiradas das experiências recolhidas de uma vida inteira.

Um dos resultados desse banimento da morte é a noção muito difundida de que ela (apesar de referida muitas e muitas vezes como destino imutável), quando ocorre em espaços e com pessoas próximas nos aparece muito mais como uma espécie de acidente do que como esse fim esperado e inscrito na cotidiana produção do mundo social. A morte nestes casos, é o que atrapalha, o que desorganiza, o que choca e aquilo que devemos a todo custo evitar, mesmo que seja como verbalização. A simples menção de seu nome e seus efeitos; o conselho, o olhar e o gesto do moribundo que espelham nossas próprias finitudes nos retiram as ilusões de que possuímos uma história que em nada se assemelha à história natural. Apartados da natureza o que tem vencido é a hierarquizante narrativa de um “nós” contra “eles(as)”.

Lançado fora de uma sociedade que, conforme as utopias de antanho limpa suas ruas e suas casas de tudo o que parasita a razão do trabalho – detritos, delinquência, doença, velhice --, o doente deve seguir a sua enfermidade onde será tratada, nas empresas especializadas onde logo se muda num objeto científico e linguístico, estranho à vida e à língua cotidianas. É posto de lado numa das áreas técnicas e secretas (hospitais, prisões, depósito de lixo) que aliviam os vivos de tudo aquilo que poderia frear a cadeia da produção e do consumo e que, na sombra onde ninguém penetra consertam e fazem a triagem daquilo que pode ser reenviado à superfície do progresso”.¹²

O cemitério construído pelos fazeres de seus praticantes; habitado por pessoas cujas trajetórias encontram nos espaços ressignificados de covas e túmulos os elementos infinitos para a elaboração de suas memórias, foge da lógica discursiva que demarca tempo e lugar para cada ação, pois esse ordenamento expulsa do direito à palavra todos os “desclassificados” e subalternizados assim como a morte e tudo relacionado a ela. Nessa lógica hierarquizante, o “inominável” da morte como destaca Certeau deveria ser contido e expulso para os lugares especializados como o cemitério supostamente desabitado onde os viventes deveriam entrar apenas em momentos específicos para enterrar os corpos de seus entes queridos ou nas celebrações relacionadas ao dia dos finados. De acordo com esses discursos, fora dessas datas o cemitério deveria/deve permanecer como o um lugar “silencioso, morto e vazio”, lugar sagrado (no sentido de separado) que jamais deveria ser profanado sob o risco de que este, de alguma maneira, contamine a vida com a presença da morte. Contudo, as práticas cotidianas dos sujeitos que produzem no espaço vivo do cemitério questionam, com seus corpos e gestos, esta separação reinscrevendo a morte nos discursos, dialogando com ela e retirando desses espaços o sustento e suas experiências.

11 Benjamin, *Magia e técnica, arte e política*, 1987, p. 208.

12 Certeau, *A invenção do cotidiano*, 2014, p. 265-6.

A partir do questionamento lançado pelos sujeitos, pelas pedras, caminhos, jazigos e covas do São João Batista é possível contestar a ordem discursiva que relega muitos ao esquecimento e poucos à eternização da memória e pensar o cemitério como espaço pulsante e privilegiado para a observação das dinâmicas de corpos e ações inscritas nas práticas cotidianas onde o diverso toma o lugar habitual da “morte selvagem”¹³ e banida para apresentá-la como familiar na produção do ensinamento e do conselho que podem ser recolhidos do moribundo, do túmulo, do velho e do cadáver. A presença da morte no centro da elaboração dos discursos coloca em pauta nossa finitude e fragilidade, possibilitando ressignificar a vida com base na sabedoria recolhida das experiências produzidas em outros espaços e corpos.

Ao ver nosso próprio corpo refletido em espaços e corpos alheios (corpos que ensinam e aconselham), nos aproximamos das reflexões elaboradas por Michel Foucault e suas heterotopias. Em nossas interpretações, os cemitérios e seus corpos representam esses espaços de sonho e de (re)conhecimento a partir dos quais se torna possível o contato com o diverso e a abertura para o múltiplo que existe em nós. Para Foucault, a ideia que temos acerca dos espaços possui relação com nossa experiência no tempo, com o conjunto de relações estabelecidas no “entrecruzamento fatal do tempo com o espaço”¹⁴. Esses espaços podem invadir os sonhos inscrevendo nas imagens que vemos durante o sono ou mesmo em vigília, o espelhamento dos espaços reais, a desorganização destes; suas recomposições ou até a inversão desses espaços. De qualquer modo, como adverte Foucault, esses são espaços irrealis. Ao lado destes espaços utópicos, existem os espaços sonhados que encontram acento na realidade;

lugares reais, lugares efetivos, lugares que são desenhados na própria instituição da sociedade e que são espécies de contra-aloções, espécies de utopias efetivamente realizadas, nas quais as aloções reais, todas as outras aloções reais que podem ser encontradas no interior da cultura, são simultaneamente representadas, contestadas e invertidas; espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora sejam efetivamente localizáveis. Por serem absolutamente outros quanto a todas as aloções que eles refletem e sobre as quais falam, denominarei tais lugares, por oposição às utopias, de heterotopia.¹⁵

A heterotopia como espaço sonhado, mas localizável mantém todas aquelas características das utopias (repetição, contestação e inversão) abrindo-se como espaços completamente diferentes dos demais. É o caso do cemitério São João Batista que é Cemitério/espelho; espaço de práticas e saberes a serem mirados tanto pela beleza de suas composições quanto pela força questionadora e desorganizadora das imagens nele refletidas. Cemitério/espelho de cidades projetadas que ancoram suas organizações sobre o corpo dos excluídos lançados para as catacumbas do silêncio e do esquecimento de onde, teimosos, insistem em falar desconcertando a organização higiênica da “cidade ideal”.

Enquanto repetição, o cemitério reproduz na sua constituição interna as características das sociedades que o produziram, as distinções sociais, a valorização e desvalorização de certos nomes e trajetórias etc. Como contestação, o São João Batista sobrepõe tempos e espaços, desorganiza o ordenamento linear e progressivo para expor um caleidoscópio de imagens, sons, cheiros, sabores e tato que perturbam os sentidos domesticados pela racionalidade. Como inversão, o cemitério expõe os corpos, os túmulos e a morte como espelhos que clamam por audiência

13 Ariès, O homem diante da morte, 1989.

14 Foucault, De espaços outros, 2013, p. 113.

15 Foucault, De espaços outros, 2013, p. 115-6.

e redenção a exigir dos vivos que os ressuscitem com suas palavras e ações numa perspectiva muito próxima do que propõe Walter Benjamin.

Como analisa Michel Foucault, os espaços heterotópicos nos oferecem a possibilidade de refletir a partir de uma experiência mista de realidade e sonho

que seria o espelho. O espelho, afinal de contas, é uma utopia, pois é um lugar sem lugar. No espelho, eu me vejo onde não estou, em um espaço irreal que se abre virtualmente atrás da superfície; estou ali onde não estou; uma espécie de sombra que me confere minha própria visibilidade, que me permite olhar-me ali onde sou ausente: utopia do espelho. Mas é igualmente uma heterotopia, na medida em que o espelho existe realmente e tem, no local que eu ocupo, uma espécie de efeito de retorno; é a partir do espelho que me descubro ausente do local onde estou, já que me vejo ali.¹⁶

É desconcertante pensar que nunca teremos a possibilidade de enxergar a nós mesmos a não ser através desses lugares de sonho, projeção e desarticulação que são os corpos alheios, os cemitérios e espelhos, que nos fazem refletir sobre nossa ausência ali no lugar onde estamos, já que só existimos na mediação com esses outros, nas palavras alheias ou nas nossas próprias palavras que são também espécies de espelho. Presentes/ausentes, é nos “espaços outros” como os dos espelhos ou os dos cemitérios como o São João Batista que as imagens refletidas dialogam, tencionam e denunciam a sobreposição de ordenamentos vindos de outros tempos que se entrecruzam com o tempo atual possibilitando a seres presentes/ausentes sonhar com realidades diferentes e projetar o que ainda não se fez.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de. *Uma certa cidade na Amazônia acreana*. Rio Branco, 2019 [Tese para professor titular].
- ARIÈS, Philippe. *O Homem diante da morte*. Tradução de Luiza Ribeiro. Rio de Janeiro: F. Alves, 1989.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política – obras escolhidas*, v.1. 3. ed., Brasiliense: São Paulo, 1987.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes do fazer*. 22 ed. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- CEMITÉRIO. In DICIO, *Dicionário Online de Português*. Porto: 7Graus, 2020. Disponível em: <<https://www.dicio.com.br/cemiterio/>>. Acesso em 20/09/2020.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico, As heterotopias*. Posfácio de Daniel Defert tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo n-1 Edições, 2013.
- FOUCAULT, M. De espaços outros. In: *Estudos Avançados*, v. 27, n. 79, 2013, p. 113-122. Recuperado de <http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/68705>
- RIO BRANCO. Prefeitura Municipal. *Cemitérios*. Disponível em: <<http://portalcgm.riobranco.ac.gov.br/lai/encontre-em-rio-branco/cemiterios/>>. Acesso em 20/11/2019.
- MOREIRA, Paulo. *Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros / Paulo Moreira, Edward MacRae*. – Salvador: EDUFBA, 2011.

¹⁶ Foucault, De espaços outros, 2013, p. 116.

CHAMADOS

Fernanda Cougo Mendonça

O texto que aqui compartilho constitui um breve recorte da pesquisa de mestrado que desenvolvi no Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e Identidade, da Universidade Federal do Acre. Tecida em diálogo com o senhor Luiz Mendes do Nascimento, ancião daimista nascido na Amazônia acreana, a pesquisa culminou na publicação do livro *O Orador do Mestre Raimundo Irineu Serra: diálogos, memórias e artes verbais*.¹ Lá (e aqui) me aproximo da pessoa de Luiz Mendes;² das memórias gravadas em seu corpo vivo, da poética da voz que desse corpo emana; de uma vida que se entrelaça a outras vidas e juntas se transformam criando e recriando histórias, memórias e identidades. Uma voz que ressoa no interior e a partir da doutrina do Daime, de uma comunidade amazônica. E, em contato/diálogo com esse ancião conhecido como o orador do Mestre Irineu me proponho a revistar uma dimensão da cultura daimista (para o leitor que não esteja familiarizado com alguns termos e proposições ofereço, ao final do texto, um breve glossário).

Nos contos, cantos e preleções em entrevistas, conversas cotidianas e rituais, Luiz Mendes traduz suas experiências e memórias cotidianas e sagradas; experiências pessoais e sociais, vividas, lidas, ouvidas e/ou herdadas; em uma linguagem coloquial. Traduz suas mirações (imagéticas, auditivas e/ou intuitivas); suas viagens extáticas; seus contatos e diálogos com os espíritos dos mortos, com seres que habitam os reinos da natureza desse e de outros mundos e tempos, em hinos, chamados, poemas e narrativas. Traduz suas experiências e seus saberes em falares e cantares performáticos, sua literatura oral. E eu enfrento o desafio de traduzir sua voz viva, suas memórias narradas, também vivas, ambas profundamente enraizadas, sustentadas e emanadas de seu corpo vivo, para a escrita. E traduzir, ainda, ao que sua produção verbal me remete, procurando trazer à tona sua (voz) poética e seu pensamento daimista/amazônico/xamanístico. Lembrando que a tradução é “inerente à expressão e à compreensão humana, a qualquer forma de intersubjetividade, e existe tradução de uma língua à outra, mas também de um momento a outro da mesma língua, de um grupo de falantes a outro e, no limite, de qualquer texto (oral ou escrito) a seu receptor”.³

Especificamente no recorte deste verbete, a atenção (ouvido, olhar, sensibilidade...) é direcionada para os Chamados. Em uma definição germinal, ponto que os “Chamados no Daime geralmente fazem alusão a longos assobios, mas em alguns relatos aparecem como cantos asso-

1 Mendonça; Nascimento, *O Orador do Mestre Raimundo Irineu Serra*, 2019.

2 Cf. Mendonça, Luiz Mendes, 2017, p.176-197.

3 Larrosa, *Linguagem e educação depois de Babel*, 2004, p.72.

biados ou ainda como cantos com letras, que costumavam não ser cantadas e sim assobiadas. Chamado indica a finalidade espiritual de chamar, invocar, trazer para perto”.⁴ Conta Luiz Mendes que tais Chamados eram feitos apenas pelo Mestre Irineu nos primórdios de seu trabalho, e por serem considerados muito fortes não foram ensinados a quase ninguém. Assim como os *icaros* dos vegetalistas e pajés, e os hinos daimistas, os Chamados desempenham diversas funções dentro do ritual. O termo é utilizado tanto para designar o canto específico, quanto para indicar os “donos” dos cantos: os seres espirituais que os ensinaram e que por eles são chamados. No contexto da comunidade daimista liderada por Luiz Mendes, o termo se refere ainda ao tal trabalho de cura por ele formulado. De acordo com Saturnino Brito, filho de Luiz, os Chamados são caboclos da Linha de Arrochim; caboclos espirituais que trabalham com Mestre Irineu em sua doutrina.

Considero que o tema deste recorte/verbete é ofertado pelo próprio Luiz Mendes. Isto porque, ancorada na metodologia de Alessandro Portelli procurei, tanto em campo quanto em minha apreciação escrita, estabelecer um diálogo com o narrador, a ele procurando escutar.⁵ E pude notar que a temática da cura de doenças é bem presente em suas palavras (e posso dizer, em sua vida). Falando sobre os trabalhos de cura, *seu* Luiz pondera que dentro da doutrina do Daime “se a gente for classificar, porque não dá pra entrar em classificação, mas, é o trabalho mais necessário!” E diz ainda que ele mesmo foi curado, não só uma, mas diversas vezes: “Eu já recebi muitas curas. Muitas curas. Curas assim, que olha, a gente diz porque, finalmente é com a mesma linguagem, né. Milagrosas! Curas milagrosas! ”.

Aqui o narrador toca em um ponto importante. Vai contar algumas curas milagrosas que recebeu porque, afinal, falamos a “mesma linguagem”. Caberia perguntar: o que ele está dizendo com isto? Que linguagem seria essa? Noto que ele faz essa observação acerca da compatibilidade (ou incompatibilidade) da linguagem em outros momentos, quando se refere às vivências extáticas em sonhos e mirações; a contatos sobrenaturais com seres que habitam os reinos da natureza e com os espíritos dos mortos.

Considero que Luiz Mendes está me dizendo que tais saberes pertencem a um domínio não inteligível à uma lógica racional eurocêntrica. Que estou diante de uma visão de mundo não explicável e/ou compreensível por uma epistemologia moderna ocidental. Ele narra suas memórias, canta seus hinos, faz seus Chamados, exerce sua oratória dentro e a partir da doutrina do Daime. Seus interlocutores podem compreendê-lo porque compartilham da mesma ciência. A ciência dessa bebida ritual (conhecida de forma generalizada como Ayahuasca) no contexto do trabalho desenvolvido por Mestre Irineu (aqui chamada de Daime). Como destaca a professora Maria Betânia Albuquerque: “Para além do conhecimento científico existem, portanto, saberes que se inscrevem em outros critérios de inteligibilidade do real que não aqueles estabelecidos pela ciência moderna”.⁶

Sabendo que a pesquisa culminará na escrita do livro e falando diante do gravador, *seu* Luiz pondera que certas experiências “a gente não pode nem contar pra todo mundo”, mas mesmo assim às narra (pelo menos em parte). Poderia parecer contraditório, portanto, registrá-las e torná-las públicas. Contudo, ressalto que escrevo para aqueles que entendem essa “linguagem”, pois, meus principais interlocutores são os próprios daimistas. Mas também escrevo para aqueles que, se libertando da colonização interior – aquela que intenta “esvaziar-nos de nós mesmos

4 Rabelo, Daime música, 2013, p.154.

5 Portelli, Ensaios de história oral, 2010.

6 Albuquerque, Educação e saberes culturais, 2015, p.650.

para nos encher com a maneira de ser, agir e pensar do colonizador”⁷ – desejam abrir-se ao Outro; abrir-se à diversidade de culturas, saberes e fazeres.

CONTOS, CANTOS E ENCANTOS

Em uma conversa cotidiana, na varanda de sua casa, Luiz Mendes mencionou que toda doença tem um espírito “inferiorizado”. Aproveitei o assunto para perguntar sobre os trabalhos de cura com o Daime e sobre os Chamados. E o orador então contou...

CONTO: TRABALHOS DE CURA, CHAMADOS

Luiz Mendes: O trabalho de cura por si, já se identifica. É um trabalho muito forte. Muito forte. É uma armada, uma armada. E, é por isso mesmo é que, no nosso decreto tem um, um requisito que diz que não, é, não se aconselha crianças muito pequenas, devido à sensibilidade muito... é, pelo, pelo próprio bem dela, né? Da criança. A não ser que seja a paciente, e aí poxa vida. Daí é por causa justamente dessa coisa de ser forte. Uma guerra, é a batalha do bem contra o mal. Tem o mal que por si tem o seu poderio mas diante do bem, perde a zero. Aí tem os guerreiros, né? Quantos... nesse, nesse contexto aí entra seres... de... de diversos... aspectos de formação: é o encanto, é o do mar, é o da floresta, é os da terra, é o das montanhas, enfim, aí é todo um estabelecimento, né.

Aí por isso mesmo existem os Chamados. Que inclusive o Mestre ele, ele tinha. Ele tinha muitos Chamados, né. Eu ainda alcancei tempo de observar que ele tava solfejando alguma coisa, com o lábio assim entreaberto, [faz um som, imitando um sussurrar] e ali eu observava que, não era simplesmente um assobio né, um solfejo, era um Chamado, né. Aí devido a essa seriedade, ele terminou, consta, aí na história, num ter deixado esses Chamados pra ninguém, né. Inclusive eu mesmo escutei uma vez ele lamentando, porque não existia o preparo. E aí ele dizia do que podia acontecer se chamar um, um, às vezes até pel’uma brincadeira, por acaso e tal, aí o ser vem! O ser vem. Você chame e ele vem. Se encontrou o que fazer é com ele mesmo, né. E se não encontrou o que, o que fazer, simplesmente enganaram, há, há, há, há, há, há. Simplesmente foi enganado, aí é três dias de febre, no mínimo!

Por isso ele não transmitia. Agora houve aí umas pessoas, já de saudosas memórias, a Percília, por exemplo, ela tinha, ela tinha. Não sei se recebido dela própria ou o Mestre... ela tinha, ela utilizava o Chamado. Mas não assim expresso, né, falar, sempre na coisa do solfejo. Porque o Mestre diz que tinha chamado aí que, Nossa Senhora! Desde os mais fortes até os menos, os médios, né. O Tucum é um chamado, você sabe, né? O Tucum é um Chamado, não se canta ele assim, avaliando, sem uma necessidade, né. No momento certo, que é preciso. Há não ser que esteja ensaiando, he, he, né possível também, aprendendo, né. O Marachimbé é outro.

Enfim, aí eu terminei me encaixando dentro dessa ordem. Porque nas minhas maiores crises, assim, de saúde, delas deu pensar até que num travessava num tinha como escapar, aí chegava o ser, né. Com o he, he, [pausa]. É uma sequência, você sabe, né. Tem o Chuê, é um ser. O, o, é o Chuê. Aí depois vem o TrocTroc, Fiau...enfim, o Tim. He, he, he, he, he.

[Chuê, Chuá
Vem cá curar
Chuê a luz do Sol
Chuá as águas do mar

Troc, Troc, eu vou chamar
Troc, Troc pra desatar
Troc, Troc eu já chamei
Troc, Troc eu já desatei

⁷ Hampâtê Bá, Amkoullel, 2003, p. 331.

Fiau, Fii,
Pode partir
Me deixe sossegado
Eu quero é existir

Tim, Tim, Tim
Tá, tá, eu vou chamar
Mucurucu cá cá
Vem vá, vem cá, vem cá
Trazendo todo bem
E o mal se afastar]

Hoje meu fôlego não dá nem mais pra acompanhar. Até um tempo eu acompanhava, mas agora... e o Saturnino se esteeeeeende, he, he, he! Ele faz com muita habilidade, né. São os recursos né, característicos do próprio trabalho. A cura! Inclusive se a gente for classificar, porque não dá pra entrar em classificação, mas, é o trabalho mais necessário!

(Comunidade Fortaleza, Capixaba, Acre. 31/07/2014)

Em outra ocasião, versando sobre alguns trabalhos de cura realizados a benefício de pessoas necessitadas, motivado por minhas perguntas, Luiz Mendes contou...

CONTO: OS CHAMADOS

Fernanda: E aí, nessa época, pra esses trabalhos que o senhor está contando, se fazia os Chamados?

Luiz Mendes: Não, ainda não havia, ainda não havia, é, apesar de já haver pelo menos um, que esse um eu cantei que é o primeiro, eu cantei pro Padrinho, ainda. Ele ouviu, não com essa lentidão do Saturnino hoje, o Saturnino procurou... É, mais pro lado de Chamado, tá certo, né. Aí ele, ele foi e aprovou. Ele disse:

– É um chamado Luiz, você guarde. Guarde que isso mais adiante vai lhe servir. - Aí eu digo:

– Tá, padrinho.

Aí eu guardei isso anos a fio. A história dos Chamados, são novos. Porque em seguida mais outro e mais outro e mais outro e aí eu digo, “rapaz, eu acho que foi essa recomendação que o Mestre fez pra mim guardar pra mais adiante servir, isso aqui, isso aqui dá um trabalho de cura”! Os Chamados são todos voltados pra cura. Cura e enxotação. O que é ruim vai-se embora, tem que se desapregar. Aí, é, procurei, né, assim a fazer a montagem, são seleções também. Eu acho que tem uma porção de trabalhos de cura aí que já se compõe de seleções, num é? Até a estrela do padrinho, né? Então assim acho que de forma geral. E aí é uma seleção. Uma seleção. Ali dos Chamados, eu só num, num são meus, num é meu o “Eu vou chamar”. “Eu vou chamar” é da comadre Adália.

[Eu vou chamar, eu vou chamar
O nosso Mestre ensinador
Que ele cura é pra servir
E Ele sana toda dor]

Ela cantou esse hino pra mim, ela cantou. E aí quando ela terminou ela disse:

– Mas compadre eu tô achando mais pra um chamado. - Eu digo:

– É, de fato. E a senhora num vai botar na linha de hinário? - Ela disse:

– Não.

Que ela tem um hinariozinho bonito. “Não”, mas eu digo:

– Então a senhora dá ele. Me dê esse presente.

Aí eu introduzi porque é legal, né. Ali é uma montagem assim como, pra gente num chamar engrenagem! Mas são parcelas assim que vai engrenando, né, uma na outra, uma na outra, uma na outra... Até fechar com a corte celestial, a cortina. Que o que se acrescentou ali foi o da vovó Cota que num tinha, num tinha esse hino. E aí foi uma pessoa assim, foi não, é, que a gente se gostou tanto assim de forma tal que quando eu penso que não estou me encontrando com ela, a vovó Cota. Aí num desses, ela foi me... Eu recebi assim como uma intuição, me intui, que esse hino dela deveria ser o hino pra afirmar, né, todo aquele conteúdo. Aí justamente é uma afirmação, né? He, he, he, o Navio Azul.⁸

[O meu navio azul
Todo embandeirado
Com o poder divino
Eu já estou curado]

Fernanda: E os Chamados, é, Saturnino contou um pouco no dia do trabalho. Mas eu queria que o senhor contasse um pouco assim, como que foi pro senhor receber eles?

Luiz Mendes: O Saturnino de vez em quando até descreve essa coisa né, dizendo ele, na realidade é, num foi nada assim de graça. Muito gracioso não. Sempre foram assim, uns momentos mais difíceis de saúde. De saúde. E quando naquele apuro, aí o ser chegava com, com... Pra fazer o, o atendimento, né. É muito sério. Daí foi que o Mestre nem deixou é, os Chamados dele, porque ele tinha uns Chamados, né? Porque dizendo ele mesmo que realmente era muito sério. Era, ele num, num viu preparo, né. Mas aí tem esses, essas modelagens assim que na linha do trabalho a gente canta, ou até se tiver ensaiando, mas não se canta assim, avaliemo né, como e canta outro qualquer hino.

Porque chamou vem, né. Chegou encontrou serviço, tudo bem, né. Mas se vem e chegou não encontrou o que fazer, aí o Mestre descrevia isso, he, he, he, aí é três dias em cima de uma cama com febre, he, he, he, he. A linha do Tucum é um deles, e etc., mais, e mais, e mais. Mas é foi, foi assim, foi, foi um, uma batalha né? O Chuê Chuá...

Fernanda: Aí o ser vinha fazer o atendimento e trazia o Chamado?

Luiz Mendes: É, aí já me deixava na, na, na, na, na, na condição de tar curado. Mesmo com alguma coisa assim... Porque, poxa vida, a dor por exemplo, lhe debilita muito, né. Mesmo que você “tou curado”, não estou mais... Mas debilitado, né, sempre aquilo ali, tem que ir alimentando porque é debilitação. Mas muitas vezes lhe deixa modelado sim. Você até se espanta, “mas rapaz, como é que pode?!”. O Daime é o Daime.

Fernanda: Era sempre com o Daime que o senhor tinha esses contatos?

Luiz Mendes: Com o Daime! Com o Daime! Esse é, é o veículo mesmo especial! Pra lhe levar e lhe trazer. Aí hoje está aí, um trabalho fundamentado, graças a Deus, e o povo gosta. Já, existe até solicitação direto, né nem coisa que a gente chegue lá e bote banca não! O Saturnino conseguiu fazer dois Chamados consecutivos, né. Aí, por aí afora o Reinaldo pratica. Eu queria ver é o Tim, he, he, he, he.

Fernanda: Eu queria ver era o senhor fazendo...

Luiz Mendes: Já fiz muitos, mas hoje o fôlego, o fôlego não dá mais. Vou por ali assim mas o fôlego não dá mais, a gente tem que conceber isso, é natural. Pra fazer na, com a extensão que o Saturnino faz, né. É preciso fôlego, o Tim! O Tim carrega muito, né, até porque inicialmente é só uma voz pra fazer, né. Aí, “e o Tim, quem é o Tim?” He, he, he. A explicação que eu dou assim ligado ao Tim, é que ele é todo um resultado pelo esforço que se faz. Porque pra fazer o Tim é um esforço. Ele é repetido três vezes, então o restante é o resultado é, pelo esforço que se empreendeu, né? Aí resulta no Mucurucucacá, não é?

Fernanda: É isso mesmo.

Luiz Mendes: Mucurucucacá. É. Aí tem as coisinhas assim simples, aquele anterior a esse, que é o, também a gente precisa assim entender, pelo menos um pouquinho dele, que é o [declamando com firmeza] “Fiau, fii, pode partir, me deixe sossegado, eu quero existir”. Quem é que não quer existir? Aí

⁸ A vovó Cota é irmã do Mestre Irineu que veio do Maranhão para o Acre estabelecendo-se no Alto Santo hoje bairro Irineu Serra em Rio Branco. Esse é o hino dela que encerra a seleção de cura criada por Luiz Mendes intitulada Os Chamados.

isso é um ser, até vagabundo! É, ele num tem muita desenvoltura não, espiritual. Aí ele quer, ele quer se encostar em você, aquele ser que num é muito desejável, né. Aí você tem que arranjar capacidade até assim pra, pra, pra desafio. Ou desdenhar, sei lá. Dentro de uma classificação, que até no, no, no mundo das charadas, das piadas, quando alguém faz uma coisa que não agrada a gente a gente faz: “Fiauuuu!” [Com tom de voz agudo, olhar desafiador, faz um gesto com o indicador passando entre o nariz e a boca] Há, há, há, há, há!!!. Tá entendendo? “Fiaaauuu!” Há, há, há, há, he, he, he. Hoje, hoje, hoje deixaram mais esse, esse, esse dizer. Mas antigamente isso era tão usado, né, o cara fazia alguma coisa que a gente não gostava:

– Nada rapaz! Pra ti ó, Fiau! [repete o gesto] He, he, he.

(Comunidade Fortaleza, Capixaba, Acre, 27/05/2015)

DIÁLOGOS, TRADUÇÕES E REPRESENTAÇÕES

Na transcrição dos contos e cantos apresentada, o exercício subjetivo e efetivo da produção do documento oral; um duplo exercício da tradução. O orador traduz suas memórias, suas experiências, suas mirações em narrativas e chamados; em falares e cantares performáticos; eu enfrento o desafio de traduzi-los para a escrita. Balizada por Benjamin e a tarefa do tradutor,⁹ mantenho a fidelidade às palavras de *seu* Luiz e vou procurando algumas soluções para essa transposição/tradução do oral para o escrito. Nesse exercício me remeto a Cesarino e faço minhas as suas palavras:

nosso norte não é o critério quantitativo e nem, por outro lado, a necessidade de validar a experiência alheia a partir de seu estabelecimento na escrita poética. Trata-se, antes, de encontrar os elementos a partir dos quais se torna possível pensar no registro, original e positivo, de um pensamento xamanístico amazônico.¹⁰

Gostaria de pontuar que o que se estabelece entre a pesquisadora, o narrador, sua mensagem e voz, os referenciais teórico-metodológicos e a escrita é um diálogo; uma relação dinâmica - lembrando, nas palavras do poeta, que “para que haja relação é preciso que haja duas ou várias identidades ou entidades donas de si e que aceitem transformar-se ou permutar com o outro”.¹¹ Dentro dessa perspectiva, lido com múltiplas subjetividades e claro está que não existe a possibilidade (e nem a intenção) de oferecer uma descrição ou uma análise objetiva acerca dos textos e contextos de Luiz Mendes.

Nesse sentido, me parece que a breve apreciação que aqui empreendo constitui mais um exercício de tradução. Agora procuro traduzir minha experiência com oralidades e práticas culturais amazônicas, mais especificamente, com a pessoa de Luiz Mendes e a comunidade daimista que o cerca, seus textos e contextos, experiências, memórias e narrativas, saberes e fazeres. Sua voz, performances e poética registradas, em parte, nos contos e cantos. Traduzir ao que sua produção verbal me remete, ou aquilo que dela incorporei, para a escritura, procurando trazer à tona notas de sua (voz) poética e seu pensamento daimista/amazônico/xamanístico. Assim, nas memórias ancoradas em seu corpo vivo e nas narrativas que ressoam na voz que desse corpo emana, constituindo sentidos a partir do tempo presente, *seu* Luiz tece representações acerca de sua trajetória de vida, suas experiências e aprendizados na doutrina do Daime. E na apreciação de seus textos, performances e poética teço aqui minhas próprias representações.

Nos contos e cantos transcritos minha atenção é direcionada para os Chamados. O termo é utilizado tanto para designar o canto (que se diferencia dos hinos em aspectos melódicos, rítmi-

⁹ Benjamim, A tarefa do tradutor, 2008.

¹⁰ Cesarino, Oniska, 2011, p. 22.

¹¹ Glissant, Introdução a uma poética da diversidade, 2005, p.45.

cos, semânticos e rituais; durante os trabalhos de cura específicos, eles são executados à capela, em ritmo bem pausado), quanto para indicar os “donos” dos cantos: os seres espirituais que os ensinaram e que por eles são chamados. *Seu Luiz* destaca que o Mestre Irineu tinha os seus Chamados e registra que ainda alcançou-o executando-os na sessão, ora assobiados, ora solfeados.¹² Luiz Mendes, ainda naquela época, recebeu o seu primeiro Chamado e teve a oportunidade de apresentá-lo ao Mestre, que aprovou e orientou: “é um Chamado Luiz, você guarde. Guarde que isso mais adiante vai lhe servir”. Mais adiante, sempre em momentos de aflição no que diz respeito à saúde, *seu Luiz* estabeleceu novos contatos com seres que lhe curaram e lhe entregaram seus cantos, os Chamados. Decidiu então formular com eles um trabalho de cura para atender aos necessitados. Assim, no contexto da comunidade daimista liderada por Luiz Mendes, o termo se refere ainda a tal trabalho, composto por orações do catolicismo, uma seleção de hinos de diversos hinários e mais os seus Chamados que aí são cantados à capela e devem ser puxados por uma pessoa capacitada tanto vocal quanto espiritualmente. Trabalho que o distingue no meio daimista e conforme pude notar em campo é bastante apreciado tanto pela irmandade local quanto pelos visitantes.

Para apresentá-los *seu Luiz* faz uma introdução importante: o trabalho de cura é um trabalho fortíssimo, é uma batalha espiritual. “Aí tem os guerreiros, né? Quantos... Nesse, nesse contexto aí entra seres... de... de diversos... aspectos de formação: é o encanto, é o do mar, é o da floresta, é os da terra, é o das montanhas, [...]. Aí por isso mesmo existem os Chamados”. Natureza, homem e cultura não são colocados em oposição, não estão dissociados. Os seres encantados habitam a natureza e interagem com os homens, fazem parte da constituição de sua cultura. Participam de batalhas, realizam curas e ensinam cantos. Possuem personalidade e poderia dizer, personalidade forte. Estão a serviço e não gostam de ser enganados. Se chamados vem. Se encontram o que fazer, bem. E se não encontram... peia para quem chamou. Por isso mesmo o Mestre não os ensinou a quase ninguém.

O Daime é o veículo para que essa comunicação possa ocorrer. Assim como no caso de xamanismos da Ayahuasca ele permite perceber o “outro lado”, o lado não cotidiano da realidade. Contudo, é preciso considerar que mesmo ingerindo o Daime (ou a Ayahuasca) nem todos estão aptos a enxergar, ouvir e/ou sentir essa realidade paranormal; A dialogar com tais seres e interceder junto a eles pelo bem-estar de si mesmo e dos demais. É um dom, concedido e/ou desenvolvido, de especialistas do sagrado ou mestres do êxtase, os xamãs.¹³ Homens (ou mulheres) que se destacam dentro de determinada comunidade e por isso exercem a função de guias espirituais, protetores, curadores, conselheiros e etc. Como no caso de Luiz Mendes. Gostaria de destacar, utilizando as palavras de Albuquerque que:

A construção de outras epistemologias pressupõe, portanto, levar a sério o princípio de que pode haver entidades que são tão reais para as outras epistemologias como são aquelas que nós [sic] entendemos como sendo reais na epistemologia ocidental. [...] para os usuários da ayahuasca os saberes provenientes do estado de êxtase são tão ou mais reais, do que os saberes provenientes, por exemplo, dos livros ou do saber científico.¹⁴

Diversos pesquisadores dos usos da Ayahuasca (com seus muitos nomes) entre povos indígenas e curandeiros mestiços fazem referência aos contatos dos iniciados com os espíritos da

12 Acerca dos Chamados do Mestre Irineu, Luiz Mendes cita o Tucum e o Marachimbé. São Chamados que entraram no que Rabelo chama de “linha de hinário”. Cf. Rabelo, Daime música, 2013, p.150-161.

13 Cf. Eliade, O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase, 2002, p. 552.

14 Albuquerque, Epistemologia e saberes da Ayahuasca, 2011, p.80.

natureza, sua atuação entre os humanos e seus cantos.¹⁵ Infelizmente não tenho espaço suficiente para apreciar todas as abordagens mas trarei a seguir algumas palavras de Luna por entender que, de certa forma, elas resumem esse tipo de experiência e se aproximam da narrativa de Luiz Mendes.

Aqui, como em tantas outras tradições culturais, se concebe o universo como múltiplo, composto de uma série hierárquica de dimensões povoadas de infinitos e variados espíritos, mas ao mesmo tempo percebidas não como algo totalmente outro, mas como de alguma maneira fluidamente ligadas ao mundo natural. Cada organismo – planta ou animal -, objeto do mundo natural com especial significação – lagos, rochas, montanhas -, ou fenômeno claramente discernível – redemoinhos, cascatas, furacões, incêndios – teria seu “dono”, seu espírito, inclusive seu canto ou sua “vibração” [...], perceptível em condições apropriadas. Assim, a natureza estaria infinitamente povoada de entidades inteligentes não visíveis na vida ordinária, mas com as quais se poderia estabelecer comunicação, entidades constituídas de uma certa energia perceptível de modo sinestésico – ao mesmo tempo visível, audível e sensível – com grandes poderes.¹⁶

Na batalha da cura essas entidades seriam os espíritos auxiliares. Na observação de diferentes autores, a concepção dos rituais de cura como batalhas espirituais, faz parte da lógica xamânica da Ayahuasca, de sua epistemologia. Mais uma vez, me aproximo de pensamentos/práticas xamanísticas de indígenas e vegetalistas das Amazônias. Mas, também percebo traços que me remetem às práticas/pensamentos presentes em terreiros afro-brasileiros do Maranhão, como, por exemplo, na Pajelança maranhense.¹⁷ Em tais rituais, os encantados, entidades espirituais muitas vezes relacionadas à elementos e/ou fenômenos da natureza, se manifestam e trazem seus cantos e danças auxiliando no combate às doenças. Lembremos que do Maranhão veio o Mestre Irineu, o professor e guia de Luiz Mendes. Destaco ainda que Irineu era um homem negro, descendente de pessoas escravizadas e que sua terra natal, o Maranhão, foi amplamente povoada por homens e mulheres capturados em Áfricas (e seus descendentes) e escravizados, desde o período colonial ao imperial. Obviamente a presença da escravidão negra na região ocasionou contatos interétnicos desdobrando-se em uma rica diversidade social e cultural.

Estou diante de culturas onde a natureza não foi profanada. Aqui ela é um organismo vivo, uma mãe provedora habitada por muitos seres. Nela, tudo é vivo, sagrado e exerce uma função. Dentro dessa concepção, como aponta Capra, ao contrário da visão de mundo imposta pela ciência moderna, a natureza não está para ser dominada e controlada; “acossada em seus descaminhos”, “obrigada a servir”, “escravizada”. Não se procura “extrair da natureza, sob tortura, todos os seus segredos”. Aqui, como em culturas que antecederam a modernidade ocidental, a imagem da Terra “como organismo vivo e mãe nutriente serviu como restrição cultural, limitando as ações dos seres humanos. Não se mata facilmente uma mãe, perfurando suas entranhas em busca de ouro ou mutilando seu corpo”. Restrições culturais que “desapareceram quando ocorreu a mecanização da ciência. A concepção cartesiana do universo como um sistema mecânico forneceu uma sanção ‘científica’ para a manipulação e exploração da natureza que se tornaram típicas da cultura ocidental”; introduzida por Descartes essa imagem do mundo e, consequen-

15 Langdon, A tradição e aprendizagem com yagé entre os índios Siona da Colômbia, 2002; Cesarino, Oniska, 2011; Shepard Jr, Venenos divinos, 2005; Luna, Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural, 2002.

16 Luna, Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural, 2002, p. 185.

17 Labete; Pacheco, Matrizes maranhenses do Santo Daime, 2002.

temente, dos corpos/organismos como uma máquina foi considerada, a partir da mecânica de Newton, um fato comprovado e “converteu-se na metáfora dominante da era moderna”.¹⁸

Obviamente o método cartesiano/física newtoniana produziram muitos avanços em determinadas áreas do conhecimento. Contudo é preciso destacar que essa lógica racionalista-matemática, ao afirmar-se como “conhecimento científico”, ao afirmar-se como o “único conhecimento verdadeiro”, “válido”, justificou não só a exploração e dominação (e devastação) da natureza, mas também alicerçou o estabelecimento de “pensamentos e instituições destinadas a reprimir os ‘outros’” com seus “modos de vida arcaicos”.¹⁹ As disjunções natureza/cultura, corpo/mente entre outras provenientes do pensamento mecanicista cartesiano constituíram a base da epistemologia eurocêntrica ou de uma razão imperial/colonial. Epistemologia que, afirmando-se como uma identidade superior, assumiu perfis excludentes. Homens, mulheres, crianças e velhos, bem como suas práticas culturais e territórios que habitavam foram ativamente colocados na condição de “inferiores”, “atrasados”, “irracionais”, “populares”, “selvagens”, etc. Destituindo-os de vida, tal concepção justificou (e ainda justifica) o silenciamento, a marginalização, racialização, exploração, escravização, dominação e colonização de corpos, culturas e espaços geográficos. Como alerta Williams, são embates político-sociais que se estabelecem no campo da cultura, no campo da linguagem.²⁰

Voltando à lógica xamânica da Ayahuasca noto que – em uma desobediência epistêmica²¹ na contramão dos paradigmas impostos pela modernidade ocidental – tempo e espaço, natureza e seres que nela habitam permanecem não matematizados, não mecanizados. Para além do método cartesiano e do cientificismo dele decorrente, na cultura ayahuasqueira, na cultura daimista vivida/narrada por Luiz Mendes, o ser humano, a exemplo do narrador de Benjamin,²² pode sentir-se em harmonia com a natureza. Os organismos vivos e os fenômenos naturais não precisam ser, e não são, pesados, medidos, dominados e explorados. Mas dentro de uma poética e/ou uma física da relação, eles comunicam algo aos homens; conversam com eles.

Assim, indo um pouco mais adiante na circularidade de culturas, ainda no contexto dos Chamados percebo aspectos que sugerem outras heranças culturais, de culturas africanas. Como conta Hampâtê Bá a respeito da velha África, homens do conhecimento eram iniciados e conheciam o visível e o invisível. Esses homens eram (ou poderia dizer são?) chefes espirituais de suas tribos e possuíam poderes extraordinários. Eram videntes, adivinhos e curandeiros. E mais ainda eram capazes de entender a língua dos pássaros, ler a projeção dos raios do sol, interpretar o sussurro dos ventos e o movimento das nuvens... Para eles “tudo é sinal de linguagem”.

Certamente, esta não é uma lógica muito cartesiana. Mas para nossos anciãos, sobretudo para os “homens do conhecimento” (*silatigui* para os fula, *doma* para os bambaras), a lógica apoiava-se em outra visão de mundo, em que o homem se ligava de maneira sutil e viva a tudo que o cercava. [...] “Esteja à escuta”, dizia-se na velha África, “tudo fala, tudo é palavra, tudo procura nos comunicar um conhecimento...”²³

Aqui, como no caso dos pajés e vegetalistas das Amazônias, e da cultura daimista tal como vivida por Luiz Mendes, natureza e cultura, bem como realidades visíveis e invisíveis, sagradas e

18 Capra, O ponto de mutação, 2012, p. 51-63

19 Zumthor, A letra e a voz, 1993, p. 30.

20 Williams, Marxismo e Literatura, 1979.

21 Mignolo, Desobediência epistêmica, 2008.

22 Benjamim, Magia e técnica, arte e política, 1994.

23 Hampâtê Bá, Amkoullel, 2003, p. 31.

Em um saber/fazer forjado a partir de estéticas diaspóricas aqui, como em tradições africanas e indígenas amazônicas, ou em práticas culturais medievais, a soberania da voz subverte a hegemonia da escrita. A execução do Chamado, é sem dúvida uma performance ritual onde não só a palavra, mas também as propriedades da voz e a presença do puxador atuam sobre o trabalho espiritual dos participantes, sobre seus corpos, conduzindo a experiência extática.

Conforme o narrador pondera e pude observar em campo, trata-se de um trabalho fortíssimo, onde os Chamados potencializam os efeitos do Daime (ou vice-versa). Para desempenhar sua performance com perfeição e atuar como guia da sessão o puxador necessita de experiência e desenvoltura xamânica/espiritual. Mas precisa também competência vocal: muito fôlego, potência e afinação para sustentar o tom, o volume, e a extensão dos sons/notas; precisa arte para as modulações rítmicas e inflexões da voz.²⁷ Nas palavras de Zumthor, a performance “implica competência. Além de um saber-fazer e de um saber-dizer, a performance manifesta um saber-ser no tempo e no espaço. O que quer que, por meios linguísticos, o texto dito ou cantado evoque, a performance lhe impõe um referente global que é da ordem do corpo”.²⁸ Todavia há que se considerar que embora a presença/atuação do puxador seja de inegável importância, no ritual dos Chamados de Luiz Mendes, diferentemente de outros xamanismos da Ayahuasca e a exemplo dos demais rituais do Daime, ocorre uma performance ritual coletiva. Todos os participantes cantam e, de certa forma, têm a possibilidade de desenvolver suas capacidades de cantores e xamãs.

No âmbito das competências necessárias para a execução dos Chamados, Luiz Mendes destaca ainda a capacidade de desafio. Além de chamar os auxiliares há ocasiões em que a palavra ritual é utilizada para expulsar os espíritos indesejados. Dentro de um tema tão sério o orador me surpreende com o riso que subverte hierarquias do tipo sagrado/profano ao afirmar que, para lidar com certos “seres vagabundos”, é preciso desenvolver competência até “pra desafio. Ou desdenhar, sei lá. Dentro de uma classificação, que até no, no, no mundo das charadas, das piadas, quando alguém faz uma coisa que não agrada a gente a gente faz: ‘Fiauuuu!’ Há, há, há, há, há!!!. Tá entendendo? ‘Fiaaaauuu!’ Há, há, há, há, he, he, he”.

Fundamentado em suas experiências de “antigamente”, nas memórias gravadas em seu corpo, Luiz Mendes traz à tona heranças de práticas de tradições orais “nordestinas”. Práticas que envolvem gesto e voz e traçam “trajetórias de tradições africanas emaranhadas em oralidades portuguesas”.²⁹ Destaco aqui as pelejas. Zumthor, ao estudar tradições orais em localidades do “Nordeste” brasileiro afirma que “Este gênero poético, chamado *peleja* ou *desafio*, bem conhecido na Europa Medieval é testemunhado até nossos dias pela tradição oral da maior parte dos povos da África”.³⁰ Nesse emaranhado de culturas, apresentando o que Glissant chama de um pensamento arquipélago, próprio da poética da diversidade, Luiz Mendes transita com muita arte entre sagrado e “profano”. No “desafio ritual” proposto pelo “Fiau”, um conhecimento do mundo das charadas, das piadas, de práticas cotidianas de tempos e lugares remotos é trazido para dentro do seríssimo contexto ritual do trabalho de cura com o Daime. Luiz Mendes como

27 A presença/atuação dos xamãs ou mestres da Ayahuasca e o entoar de seus icaros ou cantos são fundamentais para as sessões com tal bebida. Mabit afirma que durante as sessões com Ayahuasca “O mestre intervém somente para dirigir a produção visionária. É essencial aqui o uso dos icaros, pois constituem o nó da prática terapêutica. [...] É imperativo que a produção visionária pela ayahuasca seja acompanhada do controle de um mestre da experiência”. Mabit, *Produção visionária da Ayahuasca no contexto dos curandeiros da Alta Amazônia Peruana*, 2002, p.152.

28 Zumthor, *Introdução à poesia oral*, 2010, p.166.

29 Antonacci, *Memórias ancoradas em corpos negros*, 2014 p.45.

30 Zumthor apud Antonacci, *Memórias ancoradas em corpos negros*, 2014, p.47.

um guerreiro dentro da batalha espiritual utiliza as armas que tem à sua disposição, mesmo aquelas adquiridas na realidade cotidiana.

Para finalizar esse verbete sem, contudo, concluir as múltiplas possibilidades de diálogos e interpretações que a literatura oral, amazônica, daimista de Luiz Mendes permite/suscita, considero que o pensamento/prática dos Chamados constitui em si, ecologia de saberes,³¹ estética das diásporas, poética da diversidade; poética que ressoa no interior e a partir da epistemologia da Ayahuasca. Não há aqui barreiras hierarquizantes entre natureza e cultura, corpo e espírito, sagrado e cotidiano... entre Áfricas, Europas e Brasis. O Daime e a linguagem manifestada pela voz, pela presença do xamã/narrador/cantor permitem que tanto ele quanto seus ouvintes transitem por diferentes realidades e penetrem na religiosidade, escola, medicina, justiça, enfim, na ciência da doutrina do Mestre Irineu.

GLOSSÁRIO: BREVES DEFINIÇÕES

Ayahuasca: Nome quíchua de uma bebida feita a partir do cipó Jagube *Banisteriopsis caapi* e da folha Rainha, Chacrona, *Psychotria viridis*; bebida ritual utilizada por muitos povos das muitas Amazôniaas. Embora entre os diversos povos indígenas ocorram variações nessa composição. De acordo com os estudos de Luna³² é considerada uma planta mestra, uma planta professora habitada por um “dono”, ou uma “mãe” que transmite àqueles capazes de vê-la/ouvi-la, seus cantos, visões e ensinamentos. Luna contabilizou pelo menos 42 nomes diferentes para o preparado feito a partir do cipó *Banisteriopsis*. Etimologicamente o termo quíchua *Ayahuasca* é formado pelas expressões *Aya*: pessoa, alma, morto; *Wasca*: corda, trepadeira, cipó. A bebida atua sobre o corpo/mente daqueles que a ingerem e possui muitos usos de acordo com o contexto em que está inserida.

Caboclo: O termo caboclo é corrente entre os praticantes da doutrina do Daime. De acordo com Mariana Pantoja é um termo que remeteria a situação de contatos interétnicos; uma palavra que surge na situação de “encontros e confrontos” entre índios e não-índios, no processo de colonização da Amazônia ocidental, mais especificamente no ápice da exploração da *Hevea brasiliensis*, a seringueira. Caboclo seria um termo relacional, o oposto de cariú. Caboclo pode ser lido, a princípio, como termo cunhado pelos migrantes que vieram trabalhar na extração do látex para designar os índios “brabos e mansos” e cariú seria o nome que os índios deram a esses migrantes. Porém, na própria tese é possível notar que o conceito é movente sendo utilizado também para designar “mestiços” de índios e migrantes (negros ou brancos). Embora Carmem Rodrigues aponte que o conceito de caboclo seja muitas vezes utilizado de maneira pejorativa, sob um estereótipo negativo, na doutrina do Daime ele remeterá aos primeiros contatos de Irineu com a bebida, sendo os caboclos, em sua forma humana e/ou espiritual, amplamente valorizados como colaboradores do trabalho desenvolvido por Mestre Irineu.³³

Daime: A bebida conhecida genericamente como Ayahuasca é rebatizada por Raimundo Irineu Serra com o nome de Daime referindo-se ao verbo dar: Dai-me luz, dai-me força, dai-me amor, dai-me saúde. Seriam invocações ou pedidos feitos ao se tomar o chá. O nome da bebida virou sinônimo da doutrina fundada pelo Mestre Irineu: Daime ou Santo Daime.

Icaros: No contexto das Amazôniaas são cantos ou melodias ensinados pelas plantas professoras aos vegetalistas ou pajés e apenas por eles executados. De acordo com MacRae “servem para evocar o espírito de uma planta professora, ou de um xamã morto, viajar por outros mundos, curar, caçar, pescar etc. Certos icaros servem para apurar as visões produzidas pelos enteógenos podendo aumentar ou diminuir sua intensidade, alterar a percepção das cores, dirigir os conteúdos emotivos etc. Assim, os icaros exercem uma função importante na estruturação das visões. Suas qualidades especiais só podem ser percebidas durante os rituais. As letras são frequentemente poéticas e evocativas, e as melodias são reproduzidas através de cantos e assobios [...]. Icaros são considerados importantes meio de cura e proteção”.³⁴

Literatura oral: Cabe considerar que percebo as memórias narradas de Luiz Mendes como artes verbais; como literatura oral daimista e amazônica; como “performances e literaturas insurgentes” que subvertem sistemas de avaliações e classificações da modernidade norte ocidental. Suas narrativas não se enquadram

31 Santos, Para além do Pensamento Abissal, 2009.

32 Luna, Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural, 2002, p.181-200.

33 Mendonça; Nascimento, O orador do Mestre Raimundo Irineu Serra, 2019.

34 MacRae, Guiado pela Lua, 1992, p.41.

em gêneros literários canônicos euro e etnocêntricos, excludentes e exclusivistas. Embora gravadas em entrevistas e conversas cotidianas não as escuto/leio como simples relatos, porque são providas de arte, de poesia e por isso decidi chamá-las de contos. Mesmo que versem sobre suas experiências de vida, experiências cotidianas e extáticas e, portanto, não possam ser tomadas como ficção, elas também não trazem o real vivido porque estão inseridas na linguagem. E dentro dos referenciais aqui adotados, a linguagem é, em si mesma ficcional e subjetiva.

Juramidam: Nome espiritual de Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu. Assim como a bebida é rebatizada e inserida em uma nova ritualística, também Irineu recebe um novo nome, condizente com suas novas funções de Mestre: Juramidam.

Miração: Nome dado na doutrina do Daime para os efeitos do chá, que comportam a ampliação da percepção comum. Durante a miração a pessoa pode receber curas; ver, ouvir, sentir, perceber outras realidades/mundos/seres; experimentar/entender realidades cotidianas por perspectivas não ordinárias. “Para um iniciante é antes de tudo, uma viagem ao seu interior”.³⁵

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. *Epistemologia e saberes da Ayahuasca*. Belém: EDUEPA, 2011.
- ALBUQUERQUE, Maria Betânia B. Educação e saberes culturais: apontamento epistemológicos. In: PACHECO, A. S; et al. (Org.). *Pesquisas em Estudos Culturais na Amazônia: cartografias, literaturas & saberes interculturais*. Belém: AEDI, 2015, p. 649-690.
- ANTONACCI, Maria Antonieta. *Memórias ancoradas em corpos negros*. 2. ed., São Paulo: Educ, 2014.
- BAKHTIN, Mikhail M. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre Literatura e História da Cultura*. Obras Escolhidas, volume 1, 7. ed., São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. In: BRANCO, Lucia Castello. (Org.) *A tarefa do tradutor de Walter Benjamin: quatro traduções para o português*. Tradução de Karlheinz Barck e outros. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2008.
- CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação*. Tradução de Álvaro Cabral. 30. ed., São Paulo: Cultrix, 2012.
- CESARINO, Pedro. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Perspectiva – Fapesp, 2011.
- CUNHA, Manuela Carneiro. *Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução*. *MANA*, v. 4, n. 1, 1998, p. 7-22.
- ELIADE, Mircea. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. Trad. Beatriz Perrone- Moisés e Ivone. São Paulo: Martins Fonte, 2002.
- FRÓES, Vera F. *História do Povo Juramidam: introdução à cultura do Santo Daime*. 2. ed., Manaus: SUFRAMA, 1986.
- GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução de Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora, UFJF, 2005.
- HALL, Stuart. *Dá diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- HAMPATÊ BÁ, Amadou. *Amkoullel, o menino fula*. São Paulo: Pala Athena/Casa das Áfricas, 2003.
- LABATE, Beatriz Caiuby; PACHECO, Gustavo. Matrizes Maranhenses do Santo Daime. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Org.). *O uso ritual da Ayahuasca*. 2. ed., Campinas: Mercado de Letras, 2002.
- LANGDON, Esther, J. A tradição e aprendizagem com yagé (ayahuasca) entre os índios Siona da Colômbia. In: LABATE, B. C; ARAÚJO, W. S. (org.). *O uso ritual da Ayahuasca*. 2. ed., Campinas: Mercado de Letras, 2002.
- LARROSA, Jorge. *Linguagem e educação depois de Babel*. Tradução de Cynthia Farina. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- LUNA, Luis Eduardo. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (org.). *O uso ritual da Ayahuasca*. 2. ed., Campinas: Mercado de Letras, 2002.
- MABIT, Jaques. Produção visionária da Ayahuasca no contexto dos curandeiros da Alta Amazônia Peruana. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (org.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2. ed., Campinas; Mercado de Letras, 2002.
- MACRAE, Edward. *Guiado pela Lua: Xamanismo e uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

³⁵ Fróes, História do povo de Juramidam, 1996.

- MENDONÇA, Fernanda Cougo; NASCIMENTO, Luiz Mendes. *O Orador do Mestre Raimundo Irineu Serra: diálogos, memórias e artes verbais*. Rio Branco, Nepan, 2019.
- MENDONÇA, Fernanda Cougo. Luiz Mendes. In: ALBUQUERQUE Gerson Rodrigues de; PACHECO, Agenor Sarraf (Orgs.). *Uwa'kirü – dicionário analítico*. v. 2., Rio Branco: Nepan Editora, 2017.
- MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política. Tradução de Ângela Lopes Norte. *Caderno de Letras da UFF*. Dossiê: Literatura, língua e identidade, n. 34, 2008, p. 287-324.
- PORTELLI, Alessandro. *Ensaio de história oral*. São Paulo: Letra e Voz, 2010.
- RABELO, Kátia B. *Daime Música: Identidades, transformações e eficácia na música da Doutrina do Daime*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Música da Escola de Música da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.
- SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, B.de S.; MENESES, M. P. (Org.) *Epistemologias do Sul*. Coimbra, Edições Almedina, 2009.
- SHEPARD JR, Glenn. Venenos divinos: plantas psicoativas dos Machiguenga do Peru. In: LABATE, B. C.; GOULART, S. L. (org.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*. Tradução: Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores S.A. 1979
- ZUMTHOR, Paul. *A letra e a voz: A "literatura" medieval*. Tradução Amálio Pinheiro, Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das letras, 1993.
- ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. Tradução Jerusa Pires Ferreira, Maria Lúcia Pochat, Maria Inês de Almeida. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

DIREITOS LINGUÍSTICO-CULTURAIS

Joaquim Paulo de Lima Kaxinawá
Shelton Lima de Souza

Ao longo dos anos e da ampliação dos direitos humanos no mundo e, mais precisamente no Brasil, diversos grupos sociais vêm reivindicando a possibilidade de usufruir de seus direitos linguísticos¹ e direitos de terem suas práticas culturais reconhecidas. Mas, necessariamente, o que quer dizer o usufruto de direitos, advindos, das possibilidades de se interagir socialmente por meio da língua materna?² Qual o sentido de se estabelecer ações e procedimentos legais para o desenvolvimento de práticas de valorização de línguas, sobretudo aquelas que são consideradas ameaçadas, resultante de um processo histórico de invisibilização de povos que a falam?

Refletir sobre questões que envolvem os direitos linguístico-culturais promovem um debate interconectado com as possibilidades de desenvolvimento de promoção de direitos universais e individuais e, nesse sentido, como a sociedade se organiza para estabelecer ações de enfrentamento frente a injustiças que promovem a minorização de populações e, por conseguinte, de suas produções linguístico-culturais.

Em países da América do Sul, seguindo uma tendência mundial de ações de enfrentamento das desigualdades nos usos das línguas³ (que se deu no pós-Segunda Guerra Mundial e, mais particularmente, no início dos anos 60 do séc. XX), ocorreram práticas legais de proteção de grupos subalternizados e, por extensão, de suas línguas. Destaque pode ser dado a países como o Paraguai, a Bolívia e o Peru:

No caso dos países sul-americanos, a legislação que promove o respeito à diversidade linguística e que pretende proteger línguas e sujeitos, garantindo-lhes direitos, surge a partir dos anos 60 do século XX, mas sofre um aumento significativo em quantidade a partir dos últimos anos do século XX e início do XXI. A precursora dessa materialização, no arquivo jurídico, é a Constitución de la República del Paraguay de 1967, que reconheceu o guarani como língua nacional, ao lado do espanhol. Atualmente, as legislações do Peru e da Bolívia são exemplos de garantias de direitos linguísticos em Estados sul-americanos.⁴

1 Rodrigues, A noção de direitos linguísticos e sua garantia no Brasil, 2018.

2 Alguns estudos linguísticos questionam a expressão “língua materna” (Maher, Sendo índio em português, 1998). Devido à ausência de um termo melhor, optaremos por usá-lo neste ensaio.

3 Hinton, Language revitalization, 2011.

4 Rodrigues, A noção de direitos linguísticos e sua garantia no Brasil, 2018, p. 34-35.

No Brasil, embora algumas políticas linguísticas tenham se efetivado, no sentido de cooficialização de línguas em território brasileiro⁵, na prática, as leis, por falta de ações efetivas, tornaram-se obsoletas; o que mostra que os instrumentos legais, muitas vezes, não se concretizam em ações governamentais, não sendo a lei, apenas, suficiente.⁶ Além disso, observamos que, apesar da existência de processos legais de promoção de incentivo a uso de línguas para além do português, o que também não é uma realidade de todo o Brasil, pois poucos são os municípios brasileiros que cooficializaram as línguas de seus espaços⁷ ou a nível federal que é o caso da Língua Brasileira de Sinais,⁸ as ações de manutenção e uso de línguas maternas se faz pelos próprios falantes, sejam em ações conscientes de promoção de suas línguas, ou, ainda, no uso natural delas em interações sociais. No caso de línguas indígenas, são mais ou menos 200 faladas em território brasileiro, além de línguas de sinais que ao longo do tempo foram se desenvolvendo por indígenas surdos.

Neste texto, iremos nos ater a algumas ações que os Huni Kuĩ, no estado do Acre, desenvolveram ao longo do tempo para ações de visibilidade do Hãtxa Kuĩ, língua própria desse povo, frente ao que eles consideram como o forte poder que o português tem diante de outras línguas plenamente faladas em território brasileiro e como, apesar da inexistência de instrumento legal efetivo para incentivar a população brasileira e acreana para a compreensão da importância da manutenção e, conseqüentemente, da valoração das línguas faladas no estado, os Huni Kuĩ vem exercendo o seu direito linguístico, resultando em interessantes desenrolares que se constituem em políticas linguísticas importantes.⁹

Os HUNI KUĨ: ORGANIZAÇÃO SOCIOGEOGRÁFICA E LINGUÍSTICO-CULTURAL

O povo Huni Kuĩ são da família linguística Kuĩ/Pano estão localizados no Brasil e no Peru. No primeiro país, estão em 5 localidades no Estado do Acre (Jordão, Tarauacá, Feijó, Santa Rosa do Purus e Marechal Thaumaturgo). Nessas 5 regiões do Acre, os Huni Kuĩ estão distribuídos em 12 territórios (ou Terras Indígenas), 116 comunidades, constituindo-se em uma população aproximada de 16.000 mil pessoas.¹⁰ Nas comunidades referenciadas, existem 3 categorias de agentes sociais que se relacionam aos outros sujeitos da comunidade: professores, agentes de saúde e agentes agroflorestais. Em cada território, há associações, e uma Federação que é a instituição representativa em conjunto com as associações de base dos Huni Kuĩ. Cada território e comunidades tem os seus projetos de subsistência, diferentes práticas culturais e outros projetos de diferentes instâncias institucionais.

Aos longos dos anos, os espaços habitados pelos Huni Kuĩ, além de suas práticas culturais como também a língua que falam vêm apresentando mudanças importantes à medida que vão se desenvolvendo novas gerações e a intensidade do contato com a sociedade falante de português. Assim, desde a invasão europeia no Brasil, a nível mais global, bem como a exploração do território que, ao longo do tempo, vai se constituindo no que hoje é chamado de Acre, a inter-relação desigual dos povos indígenas, mais particularmente dos Huni Kuĩ com a sociedade não indígena resultou em atravessamentos diversos que marcaram a construção de maneiras de existir desse

5 Souza, Povo e Língua Jaminawa (variedade de Kayapucá), 2017.

6 Zimmermann, Reflexiones acerca de la revitalización de las lenguas amerindias en México, 2011.

7 Rodrigues, A noção de direitos linguísticos e sua garantia no Brasil, 2018.

8 Vargas; Souza, Os “entre-lugares” em cena, 2019.

9 Neste trabalho, entendemos que as políticas linguísticas não são resultados somente de promulgação de leis que oficializam línguas, mas, também, de qualquer ação promotora de uso/ou manutenção de línguas pode ser considerada uma política linguística.

10 Kaxinawá, Uma gramática da língua Hãtxa Kuĩ, 2014.

povo, fazendo-os refletir e agir diante das mudanças, principalmente no caso da língua Hãtxa Kuĩ, pois essas foram interpretadas como indícios de “morte” de línguas¹¹. Apesar das línguas serem constituídas pelo contato com outras e a “mistura” ser um elemento de construção de diversidade linguística,¹² o que caracteriza a própria vivacidade de idiomas que há no mundo, os Huni Kuĩ começaram a perceber que era importante promover ações de “fortalecimento” de sua língua materna para torná-la visível, o que resultou em ações concretas de incentivo “pelo falar” Hãtxa Kuĩ, tanto por meio da formação escolar de seu povo, como pela divulgação da sua língua materna em espaços, inclusive, não indígenas. Em se tratando de interações sociais permeadas pelo Hãtxa Kuĩ, alguns indígenas de gerações mais recentes não o falam mais, ficando o uso dessa língua aos idosos das comunidades Huni Kuĩ.¹³ Entre os indígenas que ainda falam suas línguas, já existem evidências que, no futuro, deixarão de falar seus idiomas nativos, pois entre as gerações mais novas, há uma parcela alta da população, cujo português é a L1,¹⁴ entre alguns indígenas muitos entendem o Hãtxa Kuĩ, falam algumas palavras, mas tem dificuldade de compreender a maioria dos contextos sociais permeados por essa língua. Com as diferentes formas de relação do Hãtxa Kuĩ com as variedades do português (variedades mais faladas e que tem maior prestígio social), alguns cenários linguísticos, nas comunidades Huni Kuĩ, podem ser visualizados:

- a. Falantes de Hãtxa Kuĩ que entendem pouco português;
- b. Falantes de Hãtxa Kuĩ e de português;
- c. Falantes de português e que entendem Hãtxa Kuĩ, mas não o falam;
- d. Falantes de português que entendem palavras isoladas em Hãtxa Kuĩ;
- e. Falantes de português e que entendem pouco Hãtxa Kuĩ, sabem algumas palavras isoladas;
- f. Falantes que, embora saibam falar a língua, têm vergonha em falar o Hãtxa Kuĩ.

Como podemos observar nos cenários descritos nos itens de a) a f), os falantes monolíngues em Hãtxa Kuĩ foram perdendo espaço para os falantes bilíngues, provocando diversos traços de bilinguismo na comunidade e situações de atravessamentos e deslocamentos linguísticos. É importante considerar que, mesmo que os falantes desenvolveram graus de bilinguismos, as variedades do português produzidas nas comunidades Huni Kuĩ apresentam características específicas.¹⁵

11 Consideramos que é importante refletir sobre a assertiva de que as “línguas morrem”, pois as línguas são dependentes dos povos que as falam, logo o que pode acontecer, como ocorreu com vários povos indígenas, é o genocídio. A nosso ver, o contato linguístico pode desenvolver, pelo contrário, diferentemente da “morte”, a diversidade linguística, mesmo que em situações de barbárie e de relações desiguais de poder. Contudo, tradicionalmente, inclusive nos estudos linguísticos, a ideia de que as línguas nascem, crescem e se desenvolvem, influenciada pelo evolucionismo do séc. XIX, ainda persiste e foi reproduzida, inclusive, por muitos povos que, na tentativa de se colocarem frente a situações de subalternidade, veem com preocupação indícios de mudança linguística, o que não é diferente entre os Huni Kuĩ.

12 Souza; Kaxinawá, (Re)existência linguística, 2019.

13 Kaxinawá, Uma gramática da língua Hãtxa Kuĩ, 2014.

14 Ou primeira língua. No caso, estamos nos referindo à língua usada em diferentes espaços de socialização com maior intensidade, sem a possibilidade de liberdade de escolha por uma ou outra língua. Assim, como Língua Materna, Primeira língua ou L1 é um termo que sofre contestações, sobretudo a partir do avanço dos estudos linguísticos no tocante ao ensino de línguas. Contudo, ainda usaremos neste artigo pela falta de um termo melhor, já que, atualmente, o uso excessivo de nomenclaturas, a nosso ver, mais atrapalha do que ajuda, de fato, a discussão referente ao tema; a questão que consideramos importante é contextualizar para explicar o uso de qualquer conceito que possa levantar questões teóricas importantes.

15 Alguns pesquisadores, como Alves; Santos, Português indígena, Hunsrückisch e português quilombola, 2020, vêm chamando as variedades desenvolvidas a partir da relação línguas indígenas-português de português indígena. Além do artigo mencionado, temos os referentes ao português Jaminawa em Souza; Padilha, Aprendizagem de português escrito por indígenas Jaminawa, 2016, ao português Huni Kuĩ em Christino, “Hoje nós não somos mais Huni Kuĩ só na nossa língua, 2018, português Kaigang em Christino; Silva, Concordância verbal e nominal na escrita em Português-Kaigang, 2012, entre outros trabalhos.

Em contextos de práticas sociais Huni Kuĩ permeados pela escrita, o que não acontecia em tempos de outrora, houve a preocupação da comunidade, sobretudo entre pesquisadores Huni Kuĩ, em identificar os usuários do Hãtxa Kuĩ escrito e, a partir disso, estabelecer políticas de ensino-aprendizagem envolvendo a variedade escrita da língua. Neste sentido, contemporaneamente, podem-se descrever os seguintes cenários dos praticantes de escrita do Hãtxa Kuĩ:

- a. Sujeitos que leem e escrevem em Hãtxa Kuĩ;
- b. Sujeitos que leem e escrevem com dificuldade em Hãtxa Kuĩ;
- c. Sujeitos que não leem e nem escrevem em Hãtxa Kuĩ;
- d. Sujeitos que não veem importância em escrever ou ler tem vergonha em escrever ou ler em Hãtxa Kuĩ.

A partir dessa situação linguística, os Huni Kuĩ têm buscado promover ações de visibilidade de suas culturas e, conseqüentemente, de variedades de sua língua por meio de alianças da comunidade com diversas instituições indígenas e não indígenas, o que acarretou o desenvolvimento de mostras culturais do povo e produção de material didático na língua¹⁶. Para os Huni Kuĩ, muitas práticas de incentivo ao conhecimento das culturas tradicionais são importantes para o fortalecimento das identidades do povo, mesmo que apresentem inovações não reconhecidas pelos sábios/mestres. Para alguns, essas inovações precisam ser acompanhadas pelos sábios das comunidades para mostrar o que se trata de inovação/mudança. Dessa forma, os jovens Huni Kuĩ estão criando espaços de interação de conhecimentos de seu povo com os conhecimentos advindos da sociedade não indígena, o que se configuraria como desenvolvimento de inter-relações interculturais¹⁷. Esses espaços criados de socialização de conhecimento pode ser uma possibilidade de (re)construir as práticas culturais Huni Kuĩ, o que faz com que gerações mais recentes do povo possam conhecer conhecimentos tradicionais.

VÁRIAS NECESSIDADES: A BASE ESTADUAL COMUM CURRICULAR HUNI KUĨ

Nas construções das experiências de (re)construção de práticas linguístico-culturais dos Huni Kuĩ, recentemente o alfabeto revisado, que subsidia a escrita do Hãtxa Kuĩ, vem passando por problematizações e, assim, revisões que estão sendo registradas em cartilhas de alfabetização e livros de literatura que estão circulando nas escolas das comunidades Huni Kuĩ. Nessa direção, e com a perspectiva de ser colocar em prática, algo legalmente institucionalizado, que é o currículo escolar próprio do povo, foi construída a Base Estadual Comum Curricular Huni Kuĩ (doravante BECC). Essa base foi construída na intenção de formar os docentes Huni Kuĩ para que trabalhem os conhecimentos e a língua Hãtxa Kuĩ nas escolas existentes nos territórios Huni Kuĩ do Acre. É uma política pública do povo com objetivo de garantir a valoração dos conhecimentos, das práticas culturais, da língua e dos territórios em que são construídos os saberes, pois é evidente que as culturas, territórios e as variedades linguísticas dos Huni Ku Kuĩ sofrem, constantemente, processos de minorização frente ao que é preconizado pela produção cultural não indígena. Desse modo, a escola Huni Kuĩ seria mais um espaço de fortalecimento de ações de valoração da produção linguístico-cultural do povo.

Durante os encontros realizados para discutir a BECC,¹⁸ foram produzidas reflexões diversas sobre a realidade sócio-cultural-linguística do povo Huni Kuĩ. Para uma melhor compreensão, por parte dos professores, das realidades descritas e analisadas, desenvolveram-se algumas

16 Kaxinawá; Souza, Uma proposta de ensino da língua Hãtxa kuin em contexto universitário, 2020.

17 Walsh, Estudios (inter)culturales en clave de-colonial, 2010.

18 Foram realizados diversos encontros com professores Huni Kuĩ, organizados por Joaquim Maná Kaxinawá em territórios Huni Kuĩ, para se desenvolver e refletir a Base Estadual Comum Curricular Huni Kuĩ. No momento, a BECC está em fase de implementação nas escolas das comunidades em tela.

metáforas que foram desenhadas na construção da base; na ocasião foi desenhada uma cobra engolindo a uma outra que significava uma cultura engolindo a outra, sem chance de estabelecer qualquer tipo de diálogo. Por meio dessa situação metafórica que representa uma situação real, observamos que os pais ou as famílias que não ensinam, praticam ou reflete sobre seu dia-a-dia os saberes indígenas estão sendo/agindo como uma cobra dentro de casa. Além disso, discutiu-se a importância da BECC e, por conseguinte, da escola para a reflexão sobre os saberes indígenas produzidos. Na atualidade, refletimos que as novas gerações nas comunidades estão mais ocupadas pelas influências “do que vem de fora”, considerando os conhecidos produzidos nas comunidades como irrelevantes.

POR ORA, ALGUMAS REFLEXÕES

Com espaços de construção e valoração de práticas linguístico-culturais dos Huni Kuĩ, promovendo, dessa forma, possibilidades de exercer direitos linguísticos, para além de ações estatais/políticas públicas que beneficiem culturas indígenas (que raramente acontecem), discutimos, ao longo deste texto de base ensaística, que os Huni Kuĩ, por meio de ações de manutenção/reflexão das práticas culturais Huni Kuĩ, consideram importantes os saberes indígenas em diálogo com as produções culturais em torno dos territórios Huni Kuĩ, destacando que essa relação entre saberes é permeada por conflitos. Exatamente essas possibilidades de discussões interculturais seriam ações importantes que envolvem políticas linguísticas e, por extensão, enfrentamentos sociais para exercer os direitos linguísticos do povo Huni Kuĩ.

No tocante à BECC, entendemos que o desenvolvimento da BECC é uma ação linguístico-cultura importante para o enfrentamento das invisibilidades promovidas pela sociedade envolvente, já que, além de uma série de questões, no tocante à oralidade e à escrita Hãtxa Kuĩ, os professores Huni Kuĩ propuseram na BECC:

- a. Na escola; o professor tem que ser fluente falante em Hãtxa Kuĩ, para alfabetizar ensinar práticas de oralidade e de escrita na língua original da comunidade;
- b. Na escola, sempre haver espaços destinados para o desenvolvimento da oralidade e da escrita Hãtxa Kuĩ em ambientes de usos reais das comunidades;
- c. Montar o calendário, em Hãtxa Kuĩ, das aulas por meio da realidade concreta das comunidades, respeitando momentos importantes da cosmologia Huni Kuĩ.

Nesses três apontamentos, vemos a importância que os professores Huni Kuĩ dão ao ensino da língua tradicional de seu povo para, sobretudo, produzir ações de visibilidade nas comunidades para que os diálogos com a sociedade envolvente se dê de forma refletida e, principalmente, por meio da inter-relação e não da subjugação dos saberes indígenas em relação aos saberes não indígenas.

REFERÊNCIAS

- ALVES DE OLIVEIRA, Giovana; SANTOS, Barbara Heliadora. Português indígenas, Hunsrückisch e português quilombola: um retrato dos contatos linguísticos no Brasil. *Revista da ABRALIN*, v. 19, n. 2, 2020, p. 1-6.
- CHRISTINO, Beatriz Protti; SILVA, Moana de Lima. Concordância verbal e nominal na escrita em Português-Kaingang. In: *PAPIA*, v. 2, n. 22, 2012, p. 415-428.
- CHRISTINO, Beatriz Protti. “Hoje nós não somos mais Huni Kuin só na nossa língua”: o português Kaxinawá em interações transculturais. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, v. 3, n. 57, 2018, p. 1486-1511.
- HINTON, Leanne. Language revitalization: an overview. In: HINTON, L; HALE, K. (Eds). *The green book of language revitalization*. New York: Academic Press, 2001.
- KAXINAWÁ, Joaquim Paulo de Lima Kaxinawá. *Uma gramática do Hãtxa Kuĩ*. Tese (Linguística), Brasília: UnB, 2014.

- KAXINAWÁ, Joaquim Paulo de Lima; SOUZA, Shelton Lima de. *Uma proposta de ensino da língua Hãtxa kuin em contexto universitário: o caso da Universidade Federal do Acre (comunicação individual)*. Jornadas Andinas de Literaturas Latino-americanas/Jalla. Rio Branco, 2020.
- MAHER, Terezinha de Jesus Machado. Sendo índio em português... In: Signorini, Inês (Org.). *Língua(gem) e identidade*. Elementos para uma discussão no campo aplicado. Campinas: Mercado de Letras/Fapesp, 1998.
- SOUZA, Shelton Lima de; KAXINAWÁ, Joaquim Paulo de Lima Kaxinawá. (Re)Existência Linguística. In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues; PACHECO, Agenor Sarraf. *Uwa'kürri: dicionário analítico*, v. 4. Rio Branco: Nepan, 2019. Disponível em <https://drive.google.com/file/d/1WiRF5eQSiabumdZFGhtNr0Q8t1WobrDE/view>
- RODRIGUES, Fernanda Castelano. A noção de direitos linguísticos e sua garantia no Brasil: entre a democracia e o fascismo. In: *Línguas e Instrumentos Linguísticos*, n. 42, jul-dez, 2018.
- SOUZA, Shelton Lima de. *Povo e Língua Jaminawa (variedade de Kayapucá): da realidade social às formas linguísticas e às categorias aspecto-temporal, modo e negação*. Tese (Linguística). Rio de Janeiro: UFRJ, 2017.
- SOUZA, Shelton Lima de; PADILHA, Rosenilda Nunes. Aprendizagem de português escrito por indígenas Jaminawa: dificuldades e estratégias facilitadoras. In: *Muiraitã: Revista de Letras e Humanidades*, v. 4, n. 2, 2016, p. 5-29. Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/mui/article/view/1019>
- ZIMMERMANN, Klaus. Reflexiones acerca de la revitalización de las lenguas ameríndias en México. *UniverSOS*. In: *Revista de lenguas indígenas y universos culturales*, n. 8, 2011, p. 9-41.
- VARGAS, Vivivan Gonçalves Louro; SOUZA, Shelton Lima de. Os “entre-lugares” em cena: silenciamentos e invisibilidades (sócio) linguísticas de surdos e indígenas no Brasil. In: BAGIO, V. (Org.). *DNA da Educação*. 2. ed., Veranópolis: Diálogo Freiriano, 2019.
- WALSH, Catherine. Estudios (inter)culturales en clave de-colonial. In: *Tabula Rasa*, n. 12, enero-julio 2010, p. 209-227.

ETNOECONOMIA

Tayson Ribeiro Teles

A palavra etnoeconomia, à evidência, é constituída pelo radical *etno* associado ao vocábulo economia. É muito comum a junção de algumas palavras com esse radical. Há as palavras etnomatemática, etnogeografia, etnoeducação, etnocultura, etnociência, etnomedicina, etnogastronomia, etnohistória, etnomusicologia, etnologia jurídica, etnolinguística, etnozoologia, etnoastronomia, etnoecologia, etnobiologia, entre outras diversas. Em linhas gerais, *etno* refere-se à etnia, em alusão aos povos indígenas e/ou a outros povos tradicionais, como ribeirinhos, quilombolas, seringueiros, caçadores, pescadores, coletores, caboclos, entre outros, geralmente viventes em florestas e/ou em zonas rurais. Já um dos significados de *economia*, segundo o dicionário de Houaiss, é “a ciência que estuda produção, distribuição e consumo de bens materiais necessários ao bem-estar”.¹

Santos afirma que “o caboclo/ribeirinho se coloca como um ser reconhecido perante a sociedade e a etnoeconomia [de sua] região, fazendo [...] suas percepções da realidade sobre economia as quais envolvem a natureza, o homem e a sociedade”.² Porém, a associação da palavra etnoeconomia com os povos indígenas é mais incisiva do que em relação aos outros povos tradicionais, como os ribeirinhos, por exemplo.

Em relação aos indígenas:

O modelo etnoeconômico dos respectivos grupos sociais é definido como a expressão de um sistema-padrão de organização social da produção e da circulação de produtos, oriundos da potencialidade produtiva dos ecossistemas terrestres e aquáticos locais. As ações econômicas neste modelo são mediadas pelas práticas culturais que normatizam o uso e manejo desses recursos, tendo como principal objetivo a reprodução física, social e cultural desses grupos indígenas.³

Nesse sentido, a etnoeconomia é, em essência, a economia praticada pelos povos indígenas. Podemos cognominá-la também de “Economia Indígena”. O termo foi criado para nominar a economia dos indígenas, porque ela é uma economia diferente da do “homem branco”, o capitalista, urbano ou não. A Economia Indígena refere-se, assim, “às questões que envolvem a subsistência e o desenvolvimento sustentável dos povos indígenas na perspectiva da autonomia econômica”.⁴

1 Houaiss, Dicionário, 2015, p. 356.

2 Santos, Educação e produção agrícola em sociedades tradicionais, 2016, p. 10.

3 Rodrigues, Homens e mulheres nas beiras, 2008, p. 30.

4 Luciano, O Índio Brasileiro, 2006, p. 189.

Rodrigues diz que:

A economia indígena é um processo múltiplo, dinâmico, inteligente, complexo, flexível, condensador, aglutinador, equalizador sócio cultural e político econômico, territorial, bélico, ambiental, ritual e espiritual. As pequenas sociedades, comunidades, e os povos indígenas produziam e comercializavam seus produtos dentro das redes de troca e intercâmbio intraétnico e interétnico, que abrangiam grandes extensões territoriais. Essa economia ampliava e fortalecia os seus sistemas, relações sócio culturais [...] [mas] seus sistemas declinaram diante do contato com o colonizador. Diminuíram a sua intensidade, mas não desapareceram tornaram-se dinâmicas com novos contornos, diante dos mercados e das economias atuais. Suas estratégias foram reelaboradas, e em pleno século XXI mesclam seus sistemas econômicos, com a economia vigente dessa forma fazem a apreensão segundo a sua cultura e realidade.⁵

Nesse contexto, Silveira traz à cena uma curiosa micro-história de um pescador e um executivo, de autoria indeterminada, a qual pode nos fazer refletir sobre a etnoeconomia:

Um pescador volta para casa em seu pequeno barco. Encontra um bem sucedido executivo estrangeiro de férias em seu país. O executivo pergunta por que ele voltou tão cedo. Este responde que poderia ficar mais tempo no mar, mas já pescou o suficiente para cuidar da família. O executivo indaga: “E o que faz com todo tempo que você tem?” O pescador diz: “Brinco com meus filhos. Todos tiram uma sesta quando o dia fica quente. À noite jantamos juntos. Depois me reúno com meus amigos e tocamos músicas”. O executivo o interrompe: “Olhe, tenho pós-doutorado em Gestão e estudo esses assuntos. Quero ajudá-lo. Assim recomendo que você fique pescando mais tempo todo dia. Você ganha mais e logo poderá comprar um barco e uma rede maiores. Com mais peixes poderá comprar um barco maior ainda.” O pescador pergunta: “Para que?”. Diz o executivo “Ora! Depois de vender peixes para um intermediário, poderá negociá-los diretamente com a fábrica e até mesmo abrir sua fábrica. Poderá sair de sua aldeia, mudar-se para a capital ou Nova York e dirigir tudo de lá. Poderá vender as ações de sua empresa e ganhar milhões!” O pescador pergunta: “Quanto tempo levaria isso tudo?” O executivo diz: “Uns 15 ou 25 anos”. E o pescador: “E daí?” O executivo responde: “Daí que você poderá aposentar-se. Deixar a agitação e o barulho da cidade grande e mudar-se para uma aldeia remota e tranquila como esta.” O pescador insiste: “E daí?” O executivo entusiasmado fala: “Aí você poderá ter tempo para um pouco de pesca, brinca com seus filhos, tira uma sesta quando faz calor, janta com a família e se reunir com os amigos para ouvir música!”⁶

Essa história engraçada bem nos mostra as diferenças entre os interesses econômicos do “homem branco” e das populações tradicionais. O “homem branco” despreza a vida tradicional do ribeirinho, do pescador, do indígena, do caçador, do caboclo, do quilombola, entre outros, mas no fundo objetiva tê-la. É uma inveja insana de suas etnoeconomias.

É necessário sabermos que a etnoeconomia não é um conceito muito estudado, havendo poucas pesquisas sobre ele nas principais bases de dados científicas do Brasil. O escopo deste verbete é o engendro de uma análise, do ponto de vista conceitual/definidor, do conceito de etnoeconomia, a fim de contribuir com o estudo dessa temática. Para iniciar, conceituamos separadamente as duas partes da palavra e, ao seguinte, comentamos sobre as perspectivas da palavra completa.

5 Rodrigues, Economia e produção Ingarikó, 2013, p. 9.

6 Silveira, Antropologia e Economia, 2013, p. 2.

O que é o etno? Etno é um elemento de composição com outras palavras, que significa, e/ou tem a ver com, “raça, nação, povo, etnia, etnogenia, etnologia”.⁷ Nessa direção, Santos *et al.* afirmam ser comum confundirmos etnia com raça.

Os autores esclarecem as diferenças:

O termo raça tem uma variedade de definições geralmente utilizadas para descrever um grupo de pessoas que compartilham certas características morfológicas. A maioria dos autores tem conhecimento de que raça é um termo não científico que somente pode ter significado biológico quando o ser se apresenta homogêneo, estritamente puro; como em algumas espécies de animais domésticos. Essas condições, no entanto, nunca são encontradas em seres humanos. O genoma humano é composto de 25 mil genes. As diferenças mais aparentes (cor da pele, textura dos cabelos, formato do nariz) são determinadas por um grupo insignificante de genes. As diferenças entre um negro africano e um branco nórdico compreendem apenas 0,005% do genoma humano. Há um amplo consenso entre antropólogos e geneticistas humanos de que, do ponto de vista biológico, raças humanas não existem. Historicamente, a palavra etnia significa “gentio”, proveniente do adjetivo grego *ethnikos*. O adjetivo se deriva do substantivo *ethnos*, que significa gente ou nação estrangeira. É um conceito polivalente, que constrói a identidade de um indivíduo resumida em: parentesco, religião, língua, território compartilhado e nacionalidade, além da aparência física. No Brasil, os povos indígenas constituem uma identidade racial. Entretanto, em razão das diferentes características socio-culturais, os grupos são definidos por etnia. Como exemplos, no estado do Amazonas, aonde vivem mais de 80.000 índios, existem 65 etnias indígenas. Apesar do conceito de raça estar muitas vezes associado ao de etnia, os termos não são sinônimos. Enquanto raça engloba características fenotípicas, como a cor da pele, a etnia também compreende fatores culturais, como a nacionalidade, afiliação tribal, religião, língua e as tradições de um determinado grupo.⁸

Ou seja, pessoas de uma mesma etnia são seres que congregam mesmas perspectivas culturais, religiosas, linguísticas e que seguem certas tradições ocorrentes em suas comunidades há muito tempo e repassadas de geração em geração. “Etnia refere-se ao âmbito cultural; um grupo étnico é uma comunidade humana definida por afinidades linguísticas, culturais e semelhanças genéticas. Essas comunidades geralmente reclamam para si uma estrutura social, política e um território”.⁹

Por isso, em relação aos povos indígenas do mundo inteiro, por eles se apresentarem em inúmeros agrupamentos de pessoas que compartilham a prática de uma mesma língua, religião, cultura e outros elementos, falamos que eles se “dividem/unem” em etnias. O etno é, assim, a expressão/realização da etnia. Qualquer vocábulo associado a esse radical estará sempre fazendo referência aos povos indígenas, indistintamente. Para falarmos de um povo indígena particular, precisamos sempre especificar, por exemplo: a etnopedagogia dos Xikrin, do Sudoeste do Pará.

E a economia, o que é? Aduz o Novíssimo Dicionário de Economia (NDE), organizado por Paulo Sandroni, que a economia é a:

Ciência que estuda a atividade produtiva. Focaliza estritamente os problemas referentes ao uso mais eficiente de recursos materiais escassos para a produção de

7 Holanda Ferreira, 2010, n.p.

8 Santos [et al.], Raça versus etnia, 2010, p. 122-123.

9 Santos [et al.], Raça versus etnia, 2010, p. 124.

bens; estuda as variações e combinações na alocação dos fatores de produção (terra, capital, trabalho, tecnologia), na distribuição de renda, na oferta e procura e nos preços das mercadorias. Sua preocupação fundamental refere-se aos aspectos mensuráveis da atividade produtiva, recorrendo para isso aos conhecimentos matemáticos, estatísticos e econométricos. De forma geral, esse estudo pode ter por objeto a unidade de produção (empresa), a unidade de consumo (família) ou então a atividade econômica de toda a sociedade. No primeiro caso, os estudos pertencem à microeconomia e, no segundo, à macroeconomia. A palavra “economia”, na Grécia Antiga, servia para indicar a administração da casa, do patrimônio particular, enquanto a administração da *polis* (cidade-estado) era indicada pela expressão “economia política”. A última expressão caiu em desuso e só voltou a ser empregada, na época do mercantilismo, pelo economista francês Antoine Montchrestien (1615); os economistas clássicos utilizavam-na para caracterizar os estudos sobre a produção social de bens visando à satisfação de necessidades humanas no capitalismo. Foi somente com o surgimento da escola marginalista, na segunda metade do século XIX, que a expressão “economia política” foi abandonada, sendo substituída apenas por “economia”. Desde então, é a denominação dominante nos meios acadêmicos, enquanto o termo “economia política” ficou restrito ao pensamento marxista. Modernamente, de acordo com os objetivos teóricos ou práticos, a economia se divide em várias áreas: economia privada, pura, social, coletiva, livre, nacional, internacional, estatal, mista, agrícola, industrial etc. Ao mesmo tempo, o estudo da economia abrange numerosas escolas que se apoiam em proposições metodológicas comumente conflitantes entre si. Isso porque, ao contrário das ciências exatas, a economia não é desligada da concepção de mundo do investigador, cujos interesses e valores interferem, conscientemente ou não, em seu trabalho científico. Em decorrência disso, a economia não apresenta unidade nem mesmo quanto a seu objeto de trabalho, pois este depende da visão que o economista tem do processo produtivo.¹⁰

Rossetti é mais conciso ao definir a economia como a ciência que estuda os processos de produção de bens e serviços, distribuição destes ao mercado, o consumo/dispêndio pelos consumidores e, por fim, a acumulação de lucro, no final do processo, pelo produtor/vendedor.¹¹ O autor ressalta, ainda, que é preciso compreendermos que a economia é essa ciência, mas ela também é o processo econômico em si. A produção de um país, por exemplo, refere-se à economia desse país. Quanto à origem da palavra, o autor lembra que o vocábulo tem origem no grego *oikonomos*, onde *oiko* significa casa e *nomos* significa norma, lei ou costume. Dessa maneira, economia é o conjunto das “regras” de como produzir e administrar as coisas na nossa casa, ambiente doméstico, ou no planeta Terra inteiro, no sentido global de a casa da humanidade. Vale lembrarmos que ecologia é o estudo da casa (Terra [casa] + *Logos*).

Sabendo o que é o etno e a economia, a partir de agora falamos um pouco sobre a etnoeconomia. A maioria dos dicionários não trazem o conceito de etnoeconomia, porquanto é uma ideia relativamente nova. O clássico Dicionário Aurélio não contém o conceito. Alguns dicionários, porém, falam de uma “economia natural”, ligada à natureza.

Vejam os que diz o Novíssimo Dicionário de Economia (NDE), organizado por Paulo Sandroni:

ECONOMIA NATURAL. Forma de organização econômica em que os bens produzidos se destinam à satisfação das necessidades dos próprios produtores,

¹⁰ Sandroni, Novíssimo Dicionário de Economia - NDE, 1999, p. 189.

¹¹ Rossetti, Introdução à economia, 2013.

raramente havendo um excedente. Representa, portanto, uma economia de auto-suficiência, ao contrário da economia de subsistência, que tem algum caráter mercantil. A economia natural foi característica dos sistemas econômicos pré-capitalistas, como as comunidades tribais, o escravismo patriarcal e o feudalismo. Só nos casos de comunidades completamente isoladas, contudo, é que a economia natural chega a ser caracterizada. Na sociedade capitalista contemporânea, a economia natural subsiste apenas como forma residual.¹²

O NDE também fala de uma economia de subsistência:

Economia de subsistência. Produção agrícola de bens de consumo imediato e para o mercado local. Ao contrário do que a designação possa sugerir, ela tem algum caráter mercantil, diferenciando-se por isso da agricultura de autossubsistência ou economia natural, cuja produção é destinada à subsistência do produtor, praticamente não existindo um excedente. Praticada desde a Antiguidade greco-romana, a economia de subsistência constitui a atividade mais importante da economia medieval, sobretudo a partir do século XI, com a ampliação das relações de troca nos mercados locais e nas feiras. No Brasil colonial, era praticada nos engenhos e fazendas (milho, feijão, arroz) ou nos núcleos de imigração colonizadora europeia, baseada na pequena propriedade (Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná). No período pós-abolicionista, foi obra dos colonos que trabalhavam nas fazendas de café. Na atualidade, está ligada às pequenas propriedades agrícolas, que abastecem os centros urbanos de cereais, leguminosas e tubérculos.¹³

Esses dois conceitos dialogam bastante com a ideia de etnoeconomia e podem nos dizer muito. A economia natural é a produção para a sobrevivência, o plantio, a semeadura, a colheita, a caça, a coleta, a troca, sem qualquer pretensão de comercialização e lucros. Portanto, uma economia ligada à natureza, ao uso sustentável dos recursos naturais. Os povos indígenas “completamente” isolados, por certo, praticam essa economia. Já a economia de subsistência refere-se também a pequenas produções rurais, mas para o comércio. Por exemplo, certo trabalhador rural planta arroz e feijão, no que é especializado, mas, além de consumir, vende parte para comprar óleo para funcionar seu motor-gerador de energia, para comprar milho para seus porcos etc.

Assim, acreditamos, na verdade, que a etnoeconomia conjuga economia natural com economia de subsistência, no contexto dos povos indígenas. Dizemos isso, pois a maioria dos indígenas produzem seus próprios alimentos e/ou utilizam alimentos prontos para consumo coletivos da natureza, mas também vendem parte de suas produções para comprar objetos úteis às suas vivências. Basta lembrarmos da elevada produção cultural em relação ao artesanato que os povos indígenas fabricam. Por certo, eles têm o direito de comercializar seus trabalhos.

Importa frisar que a etnoeconomia é um conjunto de práticas econômicas, mas é também uma ciência que estuda essas práticas.

Domingues e Barros propalam:

A etnoeconomia é um ramo da ciência que estuda a economia e a gestão dos recursos naturais a partir da vivência de povos e comunidades tradicionais. É uma análise do cotidiano e de quais colaborações estes agentes transmitem com suas técnicas de uso da natureza em prol do bem viver, aliado ao estudo de como os interesses individuais desses atores ao usarem da natureza como principal meio de transformação social impulsionam melhorias para suas sociedades, não a par-

12 Sandroni, *Novíssimo Dicionário de Economia - NDE*, 1999, p. 191.

13 Sandroni, *Novíssimo Dicionário de Economia - NDE*, 1999, p. 190.

tir de uma perspectiva de autorregulação, como nas teorias econômicas liberais, mas de uma perspectiva de cooperação entre agente e ambiente, explicitando o sistema econômico enquanto subconjunto do sistema ecológico. [...]. Cabe ressaltar a aproximação de algumas disciplinas ao campo da etnoeconomia, como a antropologia econômica e a economia ecológica, que caracterizam as relações econômicas entre homem e meio ambiente de modo geral, mas cabe à etnoeconomia destacar estas relações no âmbito dos povos e comunidades tradicionais.¹⁴

De revés, Gomes expende que etnoeconomia é um “termo que pode implicar tão somente a economia própria de cada povo indígena no seu modo de sua autonomia política, talvez no sentido de aumento de produtividade”.¹⁵ Teixeira, por seu turno, apregoa que a etnoeconomia “se baseia em formas próprias de desenvolver relações econômicas, para que dentro da comunidade não exista grupos que acumulem grande parte de riqueza”.¹⁶

Marques *et al.*¹⁷ asseveram que a etnoecologia é o estudo dos conhecimentos tradicionais que os homens têm com e em relação à natureza. Em analogia, podemos afirmar que a etnoeconomia é o conjunto das diversas formas tradicionais de produção, distribuição, consumo e acumulação erigidas pelas comunidades tradicionais, principalmente os povos indígenas. Nesse passo, compreendemos tradição como a persistência temporal de formas e expressões culturais professadas por uma etnia.

No Brasil, o conceito de etnoeconomia, ou economia etno-ecológica, foi introduzido pelo ecólogo e economista Clóvis Cavalcanti.¹⁸ Para o pesquisador, há “etnoformas” de se fazer economia melhores e mais sustentáveis ambientalmente do que as formas do “homem branco”, urbano ou não, capitalista feroz. Põe em relevo o autor que o problema do século XXI é o esgotamento da finitude dos recursos naturais frente à produção massiva de bens e serviços, que, além de serem produzidos com matérias primas naturais, no seu processo produtivo poluem tal natureza. Nessa direção, diz que “o pensamento econômico convencional não é um bom guia para a solução dos desafios da sustentabilidade de longo prazo”.¹⁹

Segundo o autor, a etnoeconomia é a economia praticada por “grupos que, entre outros adjetivos, são alternativamente chamados de primitivos, inferiores, tribais, de bando, camponeses, aborígenes, pequenos, exóticos, rústicos”, arcaicos, não-materiais, não-letrados [...], não-pecuniários, tradicionais, indígenas, etc”.²⁰ O autor acredita que, malgrado tais adjetivos negativos, essa economia é a economia sustentável, que preserva o meio ambiente, manipulando-o sem carga exploratória excessiva. Por certo, de fato, os indígenas, o grupo social atual representante dos grupos que ele menciona, possuem relações verdadeiramente de amor com a natureza e seus recursos naturais. O mesmo acontece com os ribeirinhos e seringueiros do Norte brasileiro e com os trabalhadores rurais do Nordeste.

Sobre a exploração da natureza, Domingues e Barros falam a respeito das condutas econômicas dos artesãos tradicionais de “Brinquedos de Miriti”, do estado do Pará:

A etnoeconomia do brinquedo de miriti revela as relações econômicas que os artesãos têm com a palmeira, mas não relações no sentido de exploração da natureza e degradação ambiental, mas sim, uma relação de respeito e valorização

14 Domingues e Barros, *Eu amo esse brinquedo!*, 2017, p. 201-202.

15 Gomes, *Os índios e o Brasil*, 2012, p. 118.

16 Teixeira, *Interculturalidade na educação indígena*, 2017, p. 32.

17 Marques [et al.], *Etnoconhecimento de pescadores da mesorregião Nordeste paraense*, 2019.

18 Cavalcanti, *Pensamento econômico, saber ecológico tradicional e etnoeconomia*, 2001.

19 Cavalcanti, *Pensamento econômico, saber ecológico tradicional e etnoeconomia*, 2001, p. 1.

20 Cavalcanti, *Pensamento econômico, saber ecológico tradicional e etnoeconomia*, 2001, p. 2.

da Amazônia e sua sociobiodiversidade. A economia está intrínseca ao ecossistema, e neste sentido, as comunidades nos mostram o quanto é possível que o não desvencilhamento entre os dois sistemas seja possível que haja interações entre as relações econômicas e ecológicas se transformando em relações humanas capazes de gerenciar os recursos naturais sem que haja o desequilíbrio sistêmico.²¹

Não explorar negativamente é ser sustentável. Luciano fala sobre sustentabilidade indígena:

As economias indígenas sempre mostraram alto grau de sustentabilidade, em grande parte pela capacidade que têm de estabelecer relação integrada de vida, em que formas específicas da organização social, das relações de parentesco, dos rituais sociais e religiosos apresentam funções indispensáveis ao estabelecimento do equilíbrio. Este se dá não através do domínio da natureza, mas por meio da compreensão em relação a ela e do respeito, o que implica decifrar a sua linguagem, seu funcionamento, suas forças e seus mistérios, pois a sobrevivência humana depende da sua capacidade de cooperar, respeitar e integrar-se a esta natureza.²²

Cavalcanti apregoa que o fim da economia mundial hodierna tem de ser o alcance do desenvolvimento sustentável e:

O pensamento econômico tradicional, mais voltado para situações de curto prazo, quando se conhece a dotação de recursos existente, não parece oferecer uma base firme para que se alcancem soluções ecologicamente sustentáveis de longo prazo, situação em que é variável a disponibilidade de recursos. Este é o momento em que uma nova visão do processo econômico deve ser formulada, de forma que o conceito de desenvolvimento sustentável possa ser considerado de modo rigoroso.²³

Cavalcanti vê a etnoeconomia como uma esfera de integração entre o homem e a natureza, apenas (re)afirmando uma relação de total conexão e dependência:

Este é um território não somente das peculiares perspectivas econômicas dos povos indígenas e tradicionais, mas também de suas ricas percepções acerca de uma ordem superior da realidade, na qual a economia se integra com a natureza, a organização social, a cultura e o mundo sobrenatural, constituindo apenas um elemento adicional desse grande todo. Pessoalmente, imagino que, para chegar à etnoeconomia, devamos partir da economia convencional, apesar de seu viés de curto prazo e de suas matrizes teóricas estabelecidas – realizando, na verdade, uma longa caminhada.²⁴

Após efetivarmos essa caminhada, chegando à etnoeconomia, Cavalcanti acredita que nos depararemos com uma economia menos individualista e mais altruísta. Ele afirma que a procura pelo lucro não é uma força que move os grupamentos humanos que praticam uma etnoeconomia. “É que, em regra, as trocas são efetuadas em sociedades primitivas sem o intento de ganho ou lucro”.²⁵ Os indígenas veem os objetos originados de sua produção sustentável, geralmente, como dádivas, como presentes. Os homens capitalistas veem como mercadorias. Afinal,

21 Domingues e Barros, *Eu amo esse brinquedo!*, 2017, p. 213-214.

22 Luciano, *O Índio Brasileiro*, 2006, p. 190.

23 Cavalcanti, *Pensamento econômico, saber ecológico tradicional e etnoeconomia*, 2001, p. 2.

24 Cavalcanti, *Pensamento econômico, saber ecológico tradicional e etnoeconomia*, 2001, p. 2.

25 Cavalcanti, *Pensamento econômico, saber ecológico tradicional e etnoeconomia*, 2001, p. 4.

“a troca de mercadorias estabelece uma relação entre os objetos trocados, enquanto que a troca de presentes estabelece uma relação entre os sujeitos”.²⁶ Além disso, “enquanto a troca de bens é um processo de formação de preço, um sistema de compra e venda, a troca de dádivas não é nada disso”.²⁷

Os indígenas têm por base em sua economia o sentimento, a energia, a espiritualidade. Um exemplo dessas relações é o que fazem os *Kuikuro*, do estado do Mato Grosso, que:

utilizam certos fenômenos cíclicos como reguladores temporais de atividades ligadas à economia e ao ritual. O calendário estelar, por exemplo, guarda interessantes correlações temporais com o período de pesca e com o início de rituais. Há uma relação estreita entre o calendário estelar, os tempos das chuvas sazonais, a mitologia, as atividades cerimoniais e as representações espaciais construídas pelo povo.²⁸

Os indígenas exaltam vários elementos da natureza, alçando-os à categoria de deuses. A relação é, saibam eles ou não, de amor, de doação. “Sociedades exóticas não parecem ser substituídas de mercados econômicos, mas nelas a dádiva, aplicada ao comportamento econômico, vai muito além da percepção do economista que não consegue perceber a essência da doação”.²⁹ Tal doação é uma doação de cada um pelo todo da comunidade tradicional. Ninguém produz ou comercializa somente para si, mas para sua família, para sua aldeia.

Cavalcanti diz que no mercado capitalista, urbano ou não, há relações entre consumidores, vendedores, compradores, fiadores, credores etc., ao passo em que nas comunidades tradicionais e seus “etnomercados” de troca há relações entre gentes, entre pessoas, sujeitos. O autor diz, por exemplo, que o comércio para o povo *Mardu*, da Austrália, é um verdadeiro ritual de trocas, realizadas em grandes encontros das comunidades.³⁰

A sociedade moderna industrial releva as comunidades tradicionais como insensatas por elas não ansiarem ferozmente pelo lucro. Enquanto as trocas na maioria das comunidades tradicionais são rituais, atos culturais ligados à espiritualidade, o homem capitalista moderno, o “homem econômico”, respira mercado, lucro, compra por preço baixo, venda por preço alto. Não se trata, todavia, de romantizar o indígena, mas apenas de constatar sua evidente melhor relação com os recursos naturais do planeta Terra.

Na economia ocidental ortodoxa, os teóricos falam de uma “propensão” a comprar, a vender, a investir, a trocar. Propensão tal ligada ao desejo mesclado com interesses eliciados por incentivos sociais. Os indígenas, ao contrário, não acreditam em propensão, não são levados pelos fetiches do mercado. Não são governados pela mídia provocativa do consumismo exacerbado. São eles quem governam suas vidas, seus recursos naturais, vendo-se como verdadeiros cuidadores do mundo. A economia capitalista é demasiada objetiva. A etnoeconomia é mitológica, ligada à magia, à subjetividade das coisas e ações.

Cavalcanti afirma que a base da etnoeconomia é o saber ecológico tradicional.³¹ Haro chama isso de senso comum e/ou conhecimento leigo, dizendo que “a materialização do conhecimento econômico especializado [...] convive com o conhecimento leigo de senso comum, ou seja, com uma etno-economia adquirida pelo fato de o indivíduo estar integrado numa dada

26 Cavalcanti, Pensamento econômico, saber ecológico tradicional e etnoeconomia, 2001, p. 5.

27 Cavalcanti, Pensamento econômico, saber ecológico tradicional e etnoeconomia, 2001, p. 5.

28 Oliveira, Etnomatemática dos Taliáseri, 2007, p. 13.

29 Cavalcanti, Pensamento econômico, saber ecológico tradicional e etnoeconomia, 2001, p. 5.

30 Cavalcanti, Pensamento econômico, saber ecológico tradicional e etnoeconomia, 2001.

31 Cavalcanti, Pensamento econômico, saber ecológico tradicional e etnoeconomia, 2001, p. 6.

cultura”.³² Seja como queiramos chamar, fato é que a maioria dos indígenas possuem elevada carga de conhecimentos e práticas culturais sobre o plantio, a colheita, a caça, a coleta, a pesca. Possuem empreendedorismo e aptidões comerciais admiráveis. Além do que constroem artefatos/ferramentas incríveis para uso em seus processos produtivos. Os indígenas e demais povos tradicionais não agem passivamente frente à imensa natureza, mas ativamente, com ação, pró-atividade, gerencialismo, planejamento, direção, controle, avaliação, circunspeção.

No povo *Tukano*, por exemplo:

os pajés (*shamans*) medem cuidadosamente o montante adequado de veneno para peixe (espécie de sonífero) para se pôr num igarapé a fim de facilitar a pesca; controlam a derrubada de árvores, a queimada de clareiras, a construção de habitações, a feitura de canoas, a fermentação de bebidas, o processo de preparação diária de comida, e uma multidão de outras atividades – seguindo para isso orientação meticulosa.³³

Nesse prisma, os praticantes da economia convencional não têm ligações diretas com a terra, com a água, com o fogo, com o ar, durante os seus processos produtivos, deixando quase tudo ao comando de máquinas, equipamentos e instrumentos que necessitam apenas de um controle remoto. Estabelecem relações líquidas, superficiais. Os povos tradicionais imergem, se incursionam nos seus territórios e espaços de produção. A maioria dos viventes em searas capitalistas, subsiste passiva frente à uma TV encantada com propagandas sobre produtos, comprando-os sem deles precisar, afinal têm suas necessidades fabricadas pela mídia.

Os indígenas possuem claro em suas mentes que precisam engendrar condutas econômicas sustentáveis, a fim de que haja no futuro recursos naturais para seus descendentes prosseguirem se alimentando, vivendo e manifestando suas culturas. “Ao reconhecer, compartilhar e transmitir geracionalmente o saber sobre os bens comuns, as famílias estabelecem outra economia, que garante a gestão da abundância e não da escassez”.³⁴ Verifica-se, de forma cristalina, que “o conceito de sustentabilidade está embutido nos sistemas de vida indígenas e tradicionais”.³⁵

Cavalcanti relata:

Certamente, os nativos da Amazônia vivem ou viveram ali por milhares de anos – o mesmo sendo verdade, em dezenas de milhares de anos, no tocante aos aborígenes da Austrália. Enquanto isso, a moderna sociedade industrial existe há quanto tempo? Pouco mais de duzentos anos. É óbvio que as populações indígenas no Brasil, na Austrália e em todo o mundo têm vivido em bases inequivocamente sustentáveis; do contrário, teriam desaparecido “naturalmente”.³⁶

O autor prossegue:

a sustentabilidade deve ser apreendida em termos da duração de um grupo social, um bocado de lições podem ser extraídas dos povos indígenas – que são aqueles que mostram um longevidade social realmente notável. A sociedade industrial é muito jovem para ser considerada sustentável, e os sinais, em toda parte, são de sua insustentabilidade social e ecológica.³⁷

32 Haro, L'intenable durabilité des prévisions économiques, 2015, p. 157.

33 Cavalcanti, Pensamento econômico, saber ecológico tradicional e etnoeconomia, 2001, p. 7.

34 Canalez, Agroecossistemas amazônicos, 2018, p. 7.

35 Cavalcanti, Pensamento econômico, saber ecológico tradicional e etnoeconomia, 2001, p. 7.

36 Cavalcanti, Pensamento econômico, saber ecológico tradicional e etnoeconomia, 2001, p. 7.

37 Cavalcanti, Pensamento econômico, saber ecológico tradicional e etnoeconomia, 2001, p. 8.

Cavalcanti diz que para que o mundo alcance a homeostase máxima, entre o homem e a natureza, se isso for possível, é necessário que se desenvolva em bases etnoeconômicas, a partir de um etno/eco-desenvolvimento.³⁸ A economia, diz, não pode ser vista de forma separada da natureza, da biologia, da agronomia, da ecologia, dos ecossistemas. O foco tem de ser, afirma, para conseguirmos enxergar esse equilíbrio, assumir o desequilíbrio atual:

ao invés de concentrar seu foco em situações de equilíbrio, a etnoeconomia tem que adotar uma perspectiva dinâmica, de não-equilíbrio, que leve em conta uma abordagem em multi-escala, de longo prazo. Orientada para o desenvolvimento sustentável, além do mais, ela deve discutir o progresso no quadro de suas limitações ecológicas. [...] as forças da globalização em curso estão solapando a diversidade cultural e ecológica de que dependem a estabilidade política, a segurança alimentar e o bem-estar geral da sociedade. Uma tentativa de internalizar externalidades ambientais levou ao ramo da economia pura chamado de economia do meio ambiente. Mais que isso, uma nova abordagem da análise do funcionamento do processo econômico da perspectiva da natureza ou do ecossistema emergiu sob a égide da economia ecológica. Paralelamente e com uma história mais longa, tem sido o fortalecimento da antropologia econômica e seus esforços para melhorar o entendimento de como povos indígenas, tradicionais e locais se adaptam e gerem as forças externas que ameaçam suas condições de vida e sua existência. Ao mesmo tempo, a etnoecologia tem se expandido para descrever de que forma o saber ecológico tradicional é usado para criar, administrar e conservar paisagens culturais. Há, entretanto, uma afluente falta de diálogo e colaboração entre essas esferas de pensamento e pesquisa alternativas.³⁹

Cavalcanti elenca algumas características que, conforme ele, resumem como funciona a etnoeconomia dos indígenas:

Very clear man-nature relationships. No energy problem; no use of fossil fuels; basic source of energy the sun. Ignorance of money and ownership; no wealth accumulation. Complete observation of the laws of nature; nature not used, but revered. Simple, soft technology no use of inorganic chemical products of any sort. Satisfaction of basic needs baily consumption of materials per person remaining constant over time. Populations held within given limits. Inexistence of income inequalities (idea of poverty ignored); intergenerational equity. Respect for biodiversity; maintenance of environmental quality. No economic development the modern sense (no growth, of course) Itinerant agriculture; nomadism; dispersion. Simple material culture; extreme thermodynamic thrift. Small villages, small production units. Sustainable and efficient use of natural resources, preserving productive ecosystems. Scale of activities within the carrying capacity of their territory. Absence of technological improvements. Long-run perspective Holistic, integrated view of life, reality, the environment. Apparent enjoyment of life.⁴⁰

[Relações homem-natureza muito claras. Nenhum problema de energia; sem uso de combustíveis fósseis; fonte básica de energia - o sol. Ignorância de dinheiro e propriedade; nenhuma riqueza acumulada. Observação completa das leis da natureza; natureza não usada, mas reverenciada. Tecnologia simples e suave, sem uso de produtos químicos inorgânicos de qualquer tipo. A satisfação das necessidades básicas permite o consumo de materiais por pessoa, mantendo-se

38 Cavalcanti, Pensamento econômico, saber ecológico tradicional e etnoeconomia, 2001, p. 8.

39 Cavalcanti, Pensamento econômico, saber ecológico tradicional e etnoeconomia, 2001, p. 9.

40 Cavalcanti, Ethnoscience, sustainability and ethnoeconomics, 1998.

constante ao longo do tempo. Populações mantidas dentro de determinados limites. Inexistência de desigualdades de renda (ideia de pobreza ignorada); equidade intergeracional. Respeito à biodiversidade; manutenção da qualidade ambiental Sem desenvolvimento econômico no sentido moderno (sem crescimento, é claro). Agricultura itinerante; nomadismo; dispersão. Cultura material simples; extrema economia termodinâmica. Pequenas vilas, pequenas unidades de produção. Uso sustentável e eficiente dos recursos naturais, preservando os ecossistemas produtivos. Escala de atividades dentro da capacidade de carga de seu território. Ausência de melhorias tecnológicas. Perspectiva de longo prazo. Visão holística e integrada da vida, da realidade e do ambiente. Divertimento aparente da vida (tradução Nossa)].

Algumas características são atualmente não tão absolutas, porquanto os indígenas comem muitos alimentos industrializados e têm acesso a tecnologias e dinheiro, por exemplo, mas as ideias do autor dão uma direção para entendermos o modo etnoeconômico de ser dos indígenas, de modo geral. Importa ressaltar, ainda, que, quando optam por comerciar o excedente de seus produtos agrícolas, suas caças, pescas etc., os indígenas e trabalhadores rurais geralmente optam por se agrupar em associações e/ou cooperativas.

Como diz Santos:

O associativismo se estabelece em meios indispensáveis das viabilidades em volta da economia de um local, permitindo aos trabalhadores, pequenos e médios proprietários uma maneira própria para participar de comercialização com melhores chances de concorrer em um mercado cada vez mais competitivo.⁴¹

Ou seja, a etnoeconomia também é caracterizada pela solidariedade entre seus praticantes, porque jurídica e economicamente associações e cooperativas não visam ao lucro, mas ao erigimento de ajudas mútuas para que todos os seus membros cresçam. Em relação aos indígenas, quando convivem em regiões urbanas para vender seus produtos, infelizmente, por muitas vezes, são estigmatizados, tidos como “não-indígenas” ou “indígenas corrompidos”, por praticar o comércio. Por certo, “o sistema [capitalista] coloca os indígenas urbanos como indivíduos que não são mais considerados tradicionais, pois o contato com o não indígena modifica o seu modo de vida”.⁴²

Ademais, e etnoeconomia pensa no longo prazo, principalmente da natureza, ao passo que a economia convencional capitalista pensa no curto prazo.

Dizem Rodrigues e Noda:

Uma nova ferramenta disciplinar e teórica para o entendimento de como se articulam os potenciais produtivos e culturais da natureza e a sua percepção por parte de populações indígenas e tradicionais constitui a proposta da etnoeconomia na caracterização de modos alternativos de organização da vida econômica em sociedades na periferia do capitalismo. [...] o saber ecológico tradicional realiza a função de ponte entre a economia convencional e a etnoeconomia, caracterizada particularmente por conhecimentos ligados à gestão, ao planejamento, manejo e conservação dos recursos naturais para uma produtividade sustentada de longo prazo.⁴³

41 Santos, Educação e produção agrícola em sociedades tradicionais, 2016.

42 Ferraz, Marĩ mahsĩa, Marĩ da'raá, Marĩ dua'a (Nosso conhecimento, Nosso trabalho, Nossa venda), 2018.

43 Rodrigues e Noda, Desenvolvimento, sociedade e natureza, 2015, p. 115.

Araújo conta que no Brasil Colonial, na Amazônia, a economia era basicamente extrativista. Interessava aos colonizadores extrair da floresta suas riquezas e levá-las para a Europa.⁴⁴ Para galgar isso, exploraram os povos indígenas locais. Por esse processo histórico “todos os grupos ameríndios e demais ‘primitivos’, em todos os continentes, têm sido obrigados a substituir, em curto ou médio prazo, a antiga economia comunitária, de tipo cooperativista, pelo sistema competitivo e individualista do mundo ocidental”,⁴⁵ mas isso precisa ser solapado, a fim de que deixemos os indígenas livres em suas terras, praticando suas etnoeconomias de longo prazo.

Vieira [et al] afirmam que os povos tradicionais por geralmente não terem conhecimento sobre os mercados capitalistas urbanos, sofrem nas mãos dos intermediários, que compram seus produtos por preços baixos e os vendem por preços elevados nas cidades.⁴⁶ Nesse rumo, Menezes alerta para condutas errôneas do “homem branco” que findam por alocar a etnoeconomia no mesmo plasma de características da economia capitalista convencional:

Hoje falamos de uma economia sustentável, de etnoeconomia, de produtos orgânicos, de um modo de vida que surge como alternativo ao que está aí estabelecido. No entanto, logo o alternativo é percebido como mais um espaço a ser explorado, construindo um mercado, produtos, linguagem, manifestações que parecem dar uma cara “mais humana” a uma vida que perdeu no fundo sua humanidade.⁴⁷

Nesse viés, Viteri, Murriagui e Cadena dizem que, na etnoeconomia, os mercados também apresentam desigualdades e relações de oferta e demanda, de igual modo ao que ocorre no capitalismo urbano.⁴⁸ Lembram os autores, por exemplo, que em feiras no Equador onde se vende animais caçados, em relação às pessoas que vendem, que são membros de comunidades indígenas tradicionais, algumas conseguem caçar mais animais e outras menos. Evidentemente, alguns indígenas são mais especializados em caça do que outros e, nesse fluxo, quem tem poucos animais tende a vendê-los por preços mais caros.

Montaner também fala dessas desigualdades:

El problema de la etnoeconomía es que se trata de un campo minado por los tabúes de la “corrección política”. Parece que no es de buen gusto admitir que existen unas etnias cuyo desempeño económico y social suele ser bastante mejor que la media. Las estadísticas o la simple observación muestran que los chinos, los armenios, los escandinavos, los catalanes, los asturianos y santanderinos, los holandeses, los alemanes, los barbadienses, los griegos, los húngaros o los italianos del norte de la península -entre otros pueblos- constituyen unas poderosas y benéficas comunidades de inmigrantes, laboriosas y tenaces, creadoras de riqueza, muy convenientes para el país que les abre las puertas.⁴⁹

[O problema com a etnoeconomia é que ela é um campo minado de tabus do “politicamente correto”. Parece não ser de bom gosto admitir que existem alguns grupos étnicos cujo desempenho econômico e social costuma ser muito superior à média. Estatísticas ou simples observação mostram que os chineses, os armênios, os escandinavos, os catalães, os asturianos e os santanderianos, os holandeses, os alemães, os barbadianos, os gregos, os húngaros ou os italianos do norte da península - entre outros povos - constituem comunidades imigrantes poderosas e

44 Araújo, Representações marajoaras em relatos de viajantes, 2017.

45 Souza, Os sistemas econômicos nas sociedades indígenas Guarani Pré-coloniais, 2002, p. 232.

46 Vieira [et al.], Caracterização do extrativismo do caranguejo-uçá e o etnoconhecimento nas unidades de conservação no delta do rio Parnaíba, 2019.

47 Menezes, A filosofia feminista desde os olhares da filosofia intercultural, 2015, p. 68.

48 Viteri, Murriagui e Cadena, Consideraciones de la Etnoconomía a la concepción clásica de mercado, 2017.

49 Montaner, Ventajas y peligros de la etnoconomía, 1998, p. 2.

benéficas, trabalhadoras e tenazes, criadoras de riquezas, muito convenientes para o país que lhes abre as portas] (Tradução Nossa).

As incongruências e desigualdades presentes em algumas etnoeconomias não devem servir de argumento em processo que venha a negativizá-las. Cada aldeia indígena é única. Há milhares de tipos de etnoeconomias. Isso de *per si* representa a riqueza dos povos tradicionais e suas culturas.

Para finalizar, Cavalcanti afirma que, na verdade, o conceito de etnoeconomia ainda está em construção e, nesse prisma:

O tempo parece maduro para o desenvolvimento de uma etnoeconomia que enxergue de que maneira povos locais, tradicionais e indígenas conceituam as diversas relações econômicas que têm construído, caracterizado e mantido suas sociedades; uma disciplina ou campo de trabalho que examine a idéia de progresso entre povos exóticos, que considere as noções de riqueza, justiça e equidade, que interprete as múltiplas manifestações de mercados, comércio, dádiva e troca, que tente compreender a maneira pela qual interesses individuais se combinam para erguer um sistema social durável e um processo econômico sustentável. Há certamente considerável informação dispersa sobre as categorias cognitivas ou êmicas utilizadas por sociedades não-ocidentais para descrever os tipos de relações “econômicas” que estabelecem a rede do relações societárias. Existem bem menos estudos que investiguem ou integrem conceitos indígenas da “natureza” ou “ambiente” como fatores da manutenção de economias saudáveis e duradouras. O esforço a ser empreendido sob o guarda-chuva da etnoeconomia deve ir além das economias ecológica e convencional, da antropologia econômica, e da etnoecologia e etnociência. Ela deve desenvolver que conceitos, categorias e práticas as sociedades utilizam para avaliar, calcular, monitorar e administrar os recursos humanos, naturais e de patrimônio (incluindo espirituais e estéticos). A proposta é de encontrar uma “nova” perspectiva que possa promover diálogo entre disciplinas e que seja conduzido e guiado pela miríade de noções e experiências dos povos locais. Este é um desafio que demanda intensa colaboração e a convicção de que uma seção da humanidade, comparativamente rica está aqui para oferecer alternativas saudáveis à consideração no nível intelectual sobre como se viver são e sustentavelmente.⁵⁰

Concluimos lembrando que além dos indígenas e sua etnoeconomia, há, é certo, em relação aos outros povos tradicionais da Pan-Amazônia e de outras regiões, como seringueiros, ribeirinhos, caçadores, coletores, pescadores, quilombolas etc., outros conceitos de economia ligados à natureza, como por exemplo “Economia Verde”, “Economia Ecológica”, “Economia Ambiental” entre outros. Fica aqui a sugestão para pesquisas sobre esses conceitos.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Lucas Monteiro de. *Representações marajoaras em relatos de viajantes: natureza, etnicidade e modos de vida no século XIX*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Belém: UFPA, 2017. Disponível em: <http://ppga.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/disserta%C3%A7%C3%B5es2017/2DM%20-%20REPRESENTA%C3%87%C3%95ES%20MARAJOARAS%20EM%20RELATOS%20DE%20VIAJANTES%20-%20VERS%C3%83O%20FINAL.pdf>. Acesso em: 17 ago. 2020.
- CANALEZ, Geise de Góes. *Agroecossistemas amazônicos: o valor das florestas*. Tese (Doutorado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia). Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2018. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/6468>. Acesso em: 27 ago. 2020.
- CAVALCANTI, Clóvis. *Pensamento econômico, Saber ecológico Tradicional e Etnoeconomia: Uma Proposta introdutória De Nova Perspectiva Disciplinar*. *Textos Para Discussão-TPD*, abril, 2001. Disponível

⁵⁰ Cavalcanti, Pensamento econômico, saber ecológico tradicional e etnoeconomia, 2001, p. 10.

em: <https://fundaj.emnuvens.com.br/TPD/article/view/925>. Acesso em: 17 ago. 2020.

CAVALCANTI, Clóvis. Ethnoscience, sustainability and ethnoeconomics: what the patterns of traditional resource use can teach us. *Cad. est. soe.* Recife. v. 14, n. 2, p. 241-264, jul./dez., 1998.

DOMINGUES, Bruno Rodrigo Carvalho; BARROS, Flávio Bezerra. Eu amo esse brinquedo!: reflexões sobre o artesanato de miriti a partir de uma abordagem etnoeconômica em abaetetuba (Pará). *Revista Margens Interdisciplinar*, [s.l.], v. 10, n. 14, p. 17, mar. 2017. issn 1982-5374. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/revistamargens/article/view/4258>. Acesso em: 27 ago. 2020. doi:<http://dx.doi.org/10.18542/rmi.v10i14.4258>.

FERRAZ, Flávio Pereira. *Marĩ mahsĩa, Marĩ da'raá, Marĩ dua'a (Nosso conhecimento, Nosso trabalho, Nossa venda): atividades econômicas dos grupos indígenas na zona urbana de São Gabriel da Cachoeira – AM.* Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável). Brasília: UNB, 2018.

GOMES, Mércio Pereira. *Os índios e o Brasil: passado, presente e futuro.* São Paulo: Contexto, 2012.

HARO, Fernando Ampudia de. L'intenable durabilité des prévisions économiques: réflexivité, ethno-économie et neo libéralism. *Sociologia [online]*. 2015, vol.30, pp.145-164. Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/pdf/soc/v30/v30a08.pdf>. Acesso em: 17 ago. 2020.

HOLANDA FERREIRA, Aurélio Buarque de. *Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa.* 5. ed. Versão Online (App). Curitiba: Positivo, 2010.

HOUAISS (INSTITUTO ANTÔNIO HOUAISS DE LEXICOGRAFIA). *Pequeno Dicionário Houaiss de Lexicografia.* São Paulo: Moderna, 2015.

LUCIANO, Gersem dos Santos. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. / Economia indígena.* Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MARQUES *et al.* Etnoconhecimento de pescadores da mesorregião nordeste paraense: aspectos ecológicos da lontra neotropical *Lontra longicaudis* (olfers, 1818) – carnívora: mustelidae. In: Anais [livro eletrônico] *Workshop a Ciência na Costa Amazônica: 20 anos do Programa de Estudos Costeiros do Museu Paraense Emílio Goeldi, 20 a 24 de junho de 2017/organizadores: Ana Yoshi Harada e Maria Inês Feijó Ramos.* – Belém: MPEG, 2019.

MENEZES, Magali Mendes. *A filosofia feminista desde os olhares da filosofia intercultural: uma reflexão entre margens.* 2015. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/134205/000986747.pdf?sequence=1>. Acesso em: 27 ago. 2020.

MONTANER, Carlos Alberto. *Ventajas y peligros de la etnoeconomía.* 1998. Disponível em: <https://www.lanacion.com.ar/opinion/ventajas-y-peligros-de-la-etnoeconomia-nid210223/>. Acesso em: 17 ago. 2020.

OLIVEIRA, Adão. *Etnomatemática dos Taliáseri: medidores de tempo e sistema de numeração.* 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2007. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/748>. Acesso em: 27 ago. 2020.

RODRIGUES, Pedro Máximo de Andrade; NODA, Sandra do Nascimento. Desenvolvimento, sociedade e natureza: a viabilidade de modelos sócio-produtivos amazônicos. *Revista de Estudos Amazônicos*, 2015, n. 1. Disponível em: <https://periodicos.ufam.edu.br/index.php/somanlu/article/view/4055/3454>. Acesso em: 17 ago. 2020.

RODRIGUES, Pedro Máximo de Andrade. *Homens e mulheres nas beiras: etnoeconomia e sustentabilidade no alto rio Solimões.* Dissertação de Mestrado (Mestrado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia). Manaus: UFAM, 2008. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/bitstream/tede/4323/2/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20Pedro%20M%C3%A1ximo%20De%20Andrade%20Rodrigues.pdf>. Acesso em: 27 ago. 2020.

RODRIGUES, Emerson da Silva. *Economia e produção Ingarikó.* Dissertação (Mestrado em Antropologia). Recife: UFPE, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/bitstream/123456789/11913/1/DISSERTA%c3%87%c3%83O%20Emerson%20da%20Silva%20Rodrigues.pdf>. Acesso em: 17 ago. 2020.

ROSSETTI, José Paschoal. *Introdução à economia.* 20.^a ed. São Paulo: Atlas, 2013.

SANDRONI, Paulo. *Novíssimo Dicionário de Economia (NDE).* São Paulo: Editora Best Seller, 1999.

SANTOS, Valclides Kid Fernandes dos. *Educação e produção agrícola em sociedades tradicionais: uma perspectiva de associativismo na comunidade Nossa Senhora Aparecida – Coari-AM.* Dissertação de Mestrado em Educação Agrícola. Rio de Janeiro: UFRJ, 2016. Disponível em: <https://tede.ufrj.br/jspui/bitstream/jspui/2147/2/2016%20-%20Valclides%20Kid%20Fernandes%20dos%20Santos.pdf>. Acesso em: 27 ago. 2020.

- SANTOS, Diego Junior da Silva *et al.* Raça versus etnia: diferenciar para melhor aplicar. *Dental Press J Orthod*, 2010 May-June. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/dpjo/v15n3/15>. Acesso em: 18 ago. 2020.
- SILVEIRA, Emerson José Sena da. *Antropologia e Economia: Contribuições à crítica a utopia de mercado e a importância cultural do consumo*. 2013. Disponível em: http://intranet.viannajr.edu.br/revista/eco/doc/artigo_90002.pdf. Acesso em: 27 ago. 2020.
- SOUZA, José Otávio Catafesto de. O sistema econômico nas sociedades indígenas Guarani pré-coloniais. *Horiz. antropol.*, vol.8, no.18, Porto Alegre, Dec. 2002. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832002000200010. Acesso em: 27 ago. 2020.
- TEIXEIRA, Aarah Elizabeth de Menezes. *Interculturalidade na educação indígena: o caso do curso técnico integrado em agroecologia do Instituto Federal do Pará: do discurso à prática*. Dissertação de Mestrado em Ciências. Seropédica-RJ: UFRRJ, 2017. Disponível em: <http://cursos.ufrrj.br/posgraduacao/ppgea/files/2018/04/Sarah-Teixeira-Formatada.pdf>. Acesso em: 17 ago. 2020.
- VIEIRA *et al.*, Caracterização do extrativismo do caranguejo-uçá e o etnoconhecimento nas unidades de conservação no delta do rio Parnaíba, 2019. In: Anais [livro eletrônico] *Workshop a Ciência na Costa Amazônica: 20 anos do Programa de Estudos Costeiros do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 20 a 24 de junho de 2017/organizadores: Ana Yoshi Harada e Maria Inês Feijó Ramos. – Belém: MPEG, 2019.
- VITERI, Mónica; MURRIAGUI, Shirley; CADENA, Juan. Consideraciones de la Etnoconomía a la concepción clásica de mercado. *Retos de la Ciencia*, vol. 1, 2017. Disponível em: <http://www.retosdelaciencia.com/Revistas/index.php/retos/article/view/117/66>. Acesso em: 27 ago. 2020.

FRAGMENTOS

Karen Rafaela da Silva Cordeiro
Luciane Viana Barros Páscoa

Fragmentos, cujo significado atrela-se aos pormenores de uma totalidade, revela aspectos históricos, formais e culturais da arte amazonense.¹ Trata-se de um conjunto de obras visuais de autoria de Otoni Mesquita, artista amazonense nascido em Autazes, em 1953, que se expressa por meio de múltiplas linguagens visuais, dentre as quais se destacam desenho, pintura, gravura e performance.²



Figura 1– Otoni Mesquita com algumas das obras expostas em Fragmentos, Galeria Afrânio de Castro, Manaus, 1984. Fonte: Jornal A Notícia. p. 23. Manaus, 25 de agosto de 1984.

1 Este verbete compreende parte da dissertação *Fragmentos, Bichos, Personas e Paramentos: o processo de criação de Otoni Mesquita na década de 1980*, defendida no Programa de Pós-Graduação em Letras e Artes da Universidade do Estado do Amazonas em 2020. A análise aqui apresentada tem como base os conceitos metodológicos da iconologia de Erwin Panofsky, nos quais são verificados os significados intrínsecos da obra de arte, conectando-a às particularidades culturais, sociais, filosóficas e/ou psicológicas subjacentes. Panofsky, *Significado nas artes visuais*, 2014.

2 Otoni Mesquita possui graduação em Comunicação Social - Jornalismo pela Universidade Federal do Amazonas (1979 - UFAM) e Gravura pela Escola de Belas-Artes na Universidade Federal do Rio de Janeiro (1983 - UFRJ). Mesquita também é mestre em Artes Visuais - História e Crítica da Arte (1991) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e possui doutorado em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF), obtido em 2005. Ambas as pesquisas possuem como objeto de estudo a cidade de Manaus em investigações que abordam os processos de reurbanização da cidade durante o Ciclo da Borracha, período também conhecido como *Béle Époque*.

Fragmentos (Figura 1) explora poéticas visuais que são, em sua globalidade, desprendidas de representações figurativas e exaltam as diferentes possibilidades plásticas da união de materiais díspares. Nesse sentido, espinhas de peixe, mandíbulas de bois, pedras, folhas, penas, sementes, pigmentos advindos de solos e partículas naturais são incorporados a matérias-primas industrializadas, como papel reutilizado, tinta acrílica e cola. Interessante ressaltar que essas criações se opunham às representações mais tradicionais, em geral associadas às obras em pictóricas e desenhos de cunho figurativo em suportes convencionais, algo comumente presente nos primeiros trabalhos expostos pelo artista. O rompimento estético em *Fragmentos* é proposto, além do manuseio de diferentes matérias primas, através de superfícies irregulares que transitam entre a bi e a tridimensionalidade.

A mostra foi exposta ao público no dia 22 de março de 1984, na Galeria Afrânio de Castro em Manaus. No ano seguinte, a exposição foi remontada durante a mostra coletiva do VII Salão de Artes Plásticas, evento organizado por iniciativa do MEC-SEC-Funarte. O salão ocorreu no Museu de Arte Moderna (MAM) do Rio de Janeiro, ocasião em que Mesquita foi premiado com referência especial do júri. Em decorrência da premiação, a exposição também foi remontada na galeria Sérgio Milliet, localizada na sede da Funarte no Rio de Janeiro, ainda em 1985.

Mesquita menciona que alguns dos materiais expostos em *Fragmentos* foram inspirados em sua coleção pessoal de achados, como por exemplo, cacos de cerâmica de povos indígenas, recolhidos nas margens dos rios ainda durante o período em que cursava Jornalismo.³ Esses materiais, após alguns anos guardados, funcionaram como estímulo criativo para o artista, cuja visualidade histórica fora retomada para criação de pseudofósseis.⁴

Cabe aqui retomar um trecho, de autoria de Roberto Evangelista, que descreve os *Fragmentos* de Otoni Mesquita, classificando-os como uma arqueologia subjetiva que reaviva a memória nativa,

No doloroso ato/gesto antropofágico
do reencontro com as raízes, arché,
arquétipo, o coletivo, o arcaico emerge
carregado de signos, significantes
e cados [...].⁵

O reencontro com as raízes amazônicas, propiciado pela valorização de materiais naturais em *Fragmentos*, é corroborado perante as atitudes éticas de Mesquita, que assume posicionamento político frente aos processos de colonização e desenvolvimento da região, e, embora o artista mencione que seu trabalho como um todo não possua pretensões antropológicas, as obras da série podem ser interpretadas como um possível resgate ao valor histórico cultural desses materiais – tanto pelo recolhimento de alguns objetos nativos quanto pela criação de peças com visualidade tribal.

Essa premissa é reforçada, além do apelo visual das obras, nos discursos de Otoni Mesquita, alguns dos quais eram publicados em matérias de jornais, como na passagem abaixo elencada, publicada no jornal A Notícia, no ano de 1985, em que o artista questiona a desvalorização dos materiais regionais em contraposição aos industrializados:

3 Mesquita, Trajeto da procissão, 2019, n.p.

4 O artista emprega tanto o termo pseudofósseis quanto pseudoachados ao fazer referência à arqueologia subjetiva de *Fragmentos*

5 Evangelista, Os Fragmentos de Otoni Mesquita, 1984, n.p.

Começamos sempre de maneira inversa. Nos abrimos para o mundo e só depois que estamos perdidos perguntamos ‘O que somos?’ Utilizamos pincéis ‘pelos de Marta’, ‘lápiz Carrandache’ (*sic*), tintas ‘Le Frank’ (*sic*), antes mesmo de termos manipulado artisticamente materiais de nosso cotidiano. São penas, madeiras, ossos, óleos, cipós, etc. Uma infinidade de materiais que deveríamos experimentar e conhecer antes de nos relacionarmos com materiais de outras procedências.⁶

A atitude antropofágica do artista, como descreveu Evangelista,⁷ pode ser relacionada a tentativa de demonstrar que embora a Amazônia estivesse fora dos eixos artísticos nacionais, mantinha produções que dialogavam com as tendências contemporâneas, ainda que preservasse uma estética particular. Segundo Mesquita, as conexões existentes com os movimentos culturais do resto do país eram evidentes, visto que a produção local não era “um fenômeno exótico e isolado de uma colônia distante. Ao contrário, a produção dos artistas do Norte reflete uma visão contemporânea de mundo, que se distingue por ter suas raízes, seu sotaque e suas peculiaridades”.⁸

Ao tomar como base os acontecimentos sociopolíticos em que os *Fragmentos* de Otoni Mesquita foram criados, pode-se afirmar que a utilização de materiais naturais e “não nobres” confrontava com os modelos econômicos implementados com a Zona Franca de Manaus, planejado durante a ditadura militar, que teve sua última etapa de consolidação com a ascensão do Polo Industrial durante a década de 1980.⁹ Dessa forma, as críticas do artista ao processo de industrialização da cidade de Manaus podem ser interpretadas como um meio de busca por emancipação contra os planos desenvolvimentistas e seus malefícios à cultura amazônica. Vattimo entende que esse comportamento é relacionado ao arcaísmo, em que os processos industriais, como os ocorridos em Manaus, são enxergados “[...] como modo de vida que viola e destrói a autêntica relação do homem com si próprio e com a natureza e que está inelutavelmente ligada, também, ao sistema de exploração capitalista e às suas tendências imperialistas.¹⁰

Importante relembrar que a problemática entre a industrialização e seus impactos ecológicos foi amplamente desenvolvida pelo movimento artístico *arte povera*, originado na Itália durante a segunda metade da década de 1960. *Arte povera*, a propósito, significa “‘arte pobre’, é uma referência aos materiais simples que os artistas da época utilizavam para criarem uma arte antielitista”¹¹ com obras que questionavam o contexto da industrialização e do pós-guerra, por meio de poéticas visuais que tinham como base materiais encontrados com facilidade no cotidiano e de baixo valor econômico, o que aproxima as obras de *Fragmentos* a uma espécie de releitura dessa tendência artística.

Tais atitudes também podem ser relacionadas ao caráter etnográfico¹² de parte da obra de Mesquita, sobretudo por construir objetos que de forma simbólica transmitem reflexões a respeito da memória dos povos originários da Amazônia, conforme relata: “Esses objetos estão

6 Mesquita, Amazônia, 1985, n.p.

7 Evangelista, Os Fragmentos de Otoni Mesquita, 1984, n.p.

8 Mesquita apud Nery, Otoni vem da Amazônia para soltar os Bichos, 1987, n. p.

9 Para consultar sobre as mudanças ocorridas em Manaus com a consolidação da Zona Franca de Manaus consultar Silva, Metamorfoses da Amazônia, 1999.

10 Vattimo, A sociedade transparente, 1992, p. 38.

11 Farthing, Tudo sobre arte, 2011, p. 516.

12 Essa afirmativa é baseada na descrição de artista como etnógrafo defendida por Foster (2014), característica observada nas tendências da arte contemporânea, em que o artista busca imergir na cultura do outro fazendo colagens de diferentes temporalidades e culturas, a fim de viabilizá-las de forma horizontal, evidenciando não somente a inspiração dessas fontes, mas, sobretudo, exaltando as memórias culturais abordadas.

impregnados de muitas informações que não são minhas, mas da humanidade”.¹³ Talvez, por esse motivo, as obras dessa série não exibam a assinatura do artista, o que reforça a ideia de coletividade e as conecta com aspectos da pintura tribal.

Mesquita¹⁴ lembra que algumas das características visuais empregadas nas peças produzidas em *Fragments*, dentre elas o uso de tons terrosos e a valorização de formatos abstratos, partiam de sua busca pessoal por formas mais elementares, algo que vinha sendo experimentado em seu ambiente criativo desde o ano de 1983, com a finalidade de promover conexão com algo mais espiritual. Alguns desses conteúdos formais elementares podem ser contemplados na obra *Círculo com espiral* (Figura 2).



Figura 2 - *Círculo com espiral*, 1984, acrílica s/ papel reciclado e espinhas de peixe, 35 cm, Otoni Mesquita – Acervo de Otoni Mesquita.¹⁵ Fonte: Imagem do arquivo digital de Otoni Mesquita.

Em relação às suas informações técnicas, a obra intitulada *Círculo com espiral* mede 35 cm de circunferência e possui como datação o ano de 1984. Quanto aos materiais utilizados para essa composição, destacam-se papel, tinta acrílica e espinhas de peixe. A textura empregada na produção do papel transmite a sensação de superfície terrosa, aludindo à aspereza de um plano rochoso e tridimensional, o que dialoga com as técnicas de pintura matérica.

O papel reciclado, pintado com tinta acrílica em formato arredondado, constitui a matéria e, ao mesmo tempo, fornece suporte a obra, que faz alusão a um material escultórico. Este efeito é dado pela ausência de chassis, assim como pelo recorte do papel. Essa técnica marcou algumas das tendências estilísticas adotadas pela *Geração 80*¹⁶ no Brasil, o que evidencia que as obras de

13 Mesquita *apud* Melo, *Fragments do coletivo*, 1984, p. 23.

14 Mesquita, *Fragments*, 2019.

15 Atualmente, a obra *Círculo com espiral* encontra-se avariada devido às ações do tempo e efemeridade do suporte utilizado.

16 *Geração 80* foi a alcunha atribuída por alguns críticos, tais como Roberto Pontual, e utilizada pelas mídias a um grupo de artistas brasileiros no período da década de 1980. O termo teve origem na mostra coletiva *Como vai você, Geração 80?*, realizada em 1984 nas dependências da Escola de Artes Visuais do Parque Lage no Rio de Janeiro. A partir dessa exposição, constatou-se algumas constantes que moviam as estéticas artísticas daquele período, tais como o protagonismo da pintura, uso de diferentes suportes, tela sem chassis, liberdade no uso da forma e pinturas em grandes formatos. Guinle, Papai era surfista profissional, mamãe fazia mapa astral legal, 2001.

Otoni Mesquita, sobretudo em *Fragments*, sintetizam técnicas formais difundidas por movimentos do circuito nacional.

As cores empregadas em *Círculo com espiral* percorrem diferentes variações de tons terrosos. É possível identificar que a tonalidade mais clara da cor marrom forma uma linha em espiral. Tal formato também surge com a linha criada a partir da disposição das espinhas de peixe, que seguem uma ordem decrescente, diminuindo à medida que se aproximam do ponto central da circunferência.

Cabe mencionar que parte do processo de criação dessa obra ocorreu a partir do contato de Otoni Mesquita com artefatos indígenas, quando levava seus alunos para colocarem em prática técnicas de desenho de observação no Museu do Índio em Manaus. O artista relata que esses símbolos não foram inseridos de forma incisiva em seu trabalho, mas que aos poucos a visualidade encontrada nesses objetos adentraram em seus documentos processuais, como anotações, rascunhos e desenhos. No entanto, o artista também ressalta que as manifestações visuais expressas em *Fragments*, de modo geral, não apresentavam traços de uma determinada civilização, mas eram inspiradas em diversas culturas e que esses símbolos funcionavam como um meio de diálogo com a ancestralidade, buscando entender os acontecimentos daquele momento por meio do contato com simbologias antigas.¹⁷

Do ponto de vista da história da arte, o despertar artístico pela estética de sociedades “primitivas” foi algo amplamente praticado na virada do século XIX para o século XX, quando artistas europeus passaram a olhar para diferentes representações culturais como propostas de ruptura contra as imposições estéticas de cunho clássico que até então geravam padrões canônicos.¹⁸

O interesse no “primitivo” aumentava em contraposição aos processos de modernização ligados ao sistema capitalista da era moderna. Em contrapelo aos moldes modernos, crescia o número de artistas que se deslocavam para longe dos centros urbanos a fim de mergulhar em poéticas de diferentes culturas. Naquele período, permeava-se a ideia de que tais povos mantinham uma relação mais pura com a natureza, algo que fora perdido com o desenvolvimento do pensamento do homem moderno.¹⁹

Na obra *Círculo com espiral*, o artista faz uso de conteúdos formais abstratos como meio de expressão. O movimento de arte abstrata eclodiu na Europa no início do século XX, porém, diferentemente de outros movimentos de vanguarda, este não teve sua origem atribuída a Paris. As expressões de arte abstrata de artistas como Kandinsky (1866-1944), Malevich (1879-1935) e Mondrian (1872-1944) envolviam um ideal espiritual, uma vez que estes artistas eram influenciados pela teosofia e por teóricos neoplatônicos. Dessa forma, acreditavam que a arte era regida por leis próprias, ligadas a uma nova sensibilidade estética.²⁰

Na poética de Mesquita, as formas abstratas também tinham como propósito a conexão espiritual, porém também estavam ligadas à proposta de releitura de símbolos de culturas indígenas e outros povos ancestrais. Segundo o artista,²¹ os grafismos indígenas, que anteriormente se mostravam bidimensionais em seu repertório criativo, foram transformados em objetos e pinturas que buscavam “sair do papel”, como é o caso da pintura ora analisada.

Em um primeiro momento, a obra *Círculo com espiral* pode ser relacionada à representação gráfica do processo de fecundação humana, haja vista que as espinhas de peixe, de formato

17 Mesquita, *Imagens do mito*, 1999.

18 Perry, *O primitivismo e o moderno*, 1998.

19 Perry, *O primitivismo e o moderno*, 1998.

20 Harrison, *Abstração*, 1998.

21 Mesquita, *Fragments*, 2019.

corpóreo alongado e de extremidade superior arredondada, remetem ao gameta masculino, enquanto que a estrutura circular dada pelo suporte da obra alude ao gameta feminino. Por esse motivo, a obra pode representar simbolicamente o ciclo da fecundidade e servir de metáfora para o ciclo de reprodução.

Ao separar os elementos que constituem a composição da obra ora analisada, têm-se dois elementos chave. O primeiro deles, atribuído ao formato em espiral, é construído tanto pela disposição das espinhas de peixe quanto pelas variações tonais da cor marrom. De modo geral, a espiral está ligada a significados simbólicos, estes envolvendo o movimento labiríntico e o processo de “evolução a partir do centro ou involução, volta ao centro”.²² Este elemento simboliza para Mesquita um movimento de expansão e abertura ao mundo, faz referência à sua caminhada enquanto artista e está relacionado à construção de seu repertório imagético, o qual envolve um movimento cíclico.²³

O segundo elemento formal da obra, representado por um círculo, é presente nos registros imagéticos humanos desde o período da pré-história, desde então tem adquirido diversos significados simbólicos que variam conforme as diversidades culturais, muitas das quais tomam-no como símbolo de totalidade, harmonia e equilíbrio.²⁴

Do ponto de vista da linguagem visual, o formato circular sugere uma linha de ritmo contínuo, o que impossibilita a indicação do início ou da etapa final de sua criação. Além disso, o círculo pode estar associado ao ponto, o que constituiu o sinal mínimo e irredutível da comunicação visual.²⁵

O círculo também é associado em muitas culturas a uma espécie de ligação do homem com o cosmos, o que pode ser observado, de forma prática, na arquitetura de templos sagrados e cidades como projeção do ser interior.²⁶

É possível observar que o formato circular adotado em *Círculo com espiral* é delineado com pequenas fissuras, as quais podem possuir significado análogo aos formatos circulares adotados em obras plásticas modernistas, os quais constituem representações psíquicas que podem estar relacionadas “ao dilema do homem moderno”,²⁷ que rompeu com sua espiritualidade em prol do desenvolvimento industrial.

Destarte, é possível afirmar que os elementos contidos em *Círculo com espiral* manifestam simbologias arquetípicas, dentre as quais pode ser observada a representação do arquétipo da totalidade.²⁸ Os arquétipos, segundo Jung, compreendem os conteúdos de natureza psíquica responsáveis por guardar modelos comportamentais ligados ao instinto humano. São caracterizados como materiais simbólicos que habitam o inconsciente coletivo ao longo de nossa existência, responsáveis por imagens primordiais e características comportamentais que emergem à consciência.

Ao tomar como base a descrição de Jung, o círculo presente na obra *Círculo com espiral* pode ser comparado à representação visual da *psique*, simbolizado pelo arquétipo da totalidade.²⁹ Tra-

22 Chevalier e Gheerbrant, Dicionário dos símbolos, 2019, p. 398.

23 Mesquita, Fragmentos, 2019.

24 Chevalier e Gheerbrant, Dicionário dos símbolos, 2019.

25 Ostrower, Universos da arte, 1991.

26 Jaffé, O simbolismo nas artes plásticas, 2014.

27 Jaffé, O simbolismo nas artes plásticas, 2014, p. 332.

28 Jung, O homem e seus símbolos, 2016.

29 Jung, Arquétipos e o inconsciente coletivo, 2014.

ta-se de uma estrutura que abrange tanto processos psíquicos conscientes quanto inconscientes, resguardando comportamentos individuais e conhecimentos coletivos.

A *psique* é dividida em eixos opostos, porém complementares, sendo eles o *ego* e o *self*. Enquanto o *ego* diz respeito à parte consciente da mente, o *self* representa o inconsciente e, ao mesmo tempo, sua totalidade, uma vez que, os processos inconscientes compreendem a maior parte da mente humana.³⁰

Ainda do ponto de vista da psicanálise junguiana, em determinado momento do desenvolvimento da mente, ocorre o confronto entre *ego* e *self*, o qual é denominado como processo de individuação. Tal processo acontece quando o inconsciente submerge à consciência do indivíduo, levando-o ao caminho do autoconhecimento, de modo que “o indivíduo se torna o que sempre foi”.³¹

A busca da *psique* por autoconhecimento engendra uma série de transformações e conflitos na vida do indivíduo. O caminho da individuação pode ser observado em ilustrações simbólicas expressas em mandalas que promovem, sem que se tome conhecimento, a meditação, buscando aliviar esse estado conflituoso. Dado o exposto, pode-se afirmar que o centro do *Círculo com espiral* pode então corresponder ao “lugar central no interior da alma, com o qual tudo se relaciona e o que ordena todas as coisas, representando ao mesmo tempo uma fonte de energia”.³²

A obra *Círculo com espiral* pode ser considerada uma mandala, promovendo, portanto, um estado de harmonia e equilíbrio na poética expressiva de Otoni Mesquita. Essa composição constitui uma das partes do processo de individuação de Mesquita, pois evidencia algumas das transformações estéticas carregadas em seus conteúdos estilísticos que, naquele período, renunciava aos labores processuais de sua formação acadêmica enquanto gravurista.

Fragments, como um todo, rompe com uma série de sistematizações técnicas, priorizando o manuseio da matéria, externando investigações que tinham como propósito a busca por uma representação de um universo particular, criado por pseudofósseis e símbolos que foram inspirados em civilizações antigas. A criação desses elementos integra o mundo externo aos conteúdos ocultos da psique, algo que está relacionado ao processo de individuação de Otoni Mesquita e engendram a libertação do *self*, concebida por uma tensão psíquica.

A estética adotada em *Fragments* apresenta uma dicotomia, pois ao mesmo tempo em que esses conteúdos transparecem algo íntimo e tecem uma jornada de autoconhecimento, interligam a produção de Mesquita às tendências artísticas em voga no período em que as obras foram elaboradas.

Por fim, entende-se que a busca por uma visualidade amazônica surge como meio encontrado contra as convenções forjadas na modernidade e como política autoafirmativa, levando, dessa forma, à busca por diálogo com diferentes poéticas visuais que exaltam o regionalismo em suas qualidades materiais e temáticas.

REFERÊNCIAS

- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário dos símbolos: mitos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Tradução: Vera da Costa e Silva. 32. ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.
- EVANGELISTA, Roberto. *Os fragmentos de Otoni Mesquita*. Poema escrito para o folder da série *Fragments*. 1984.
- FARTHING, Stephen. *Tudo sobre arte*. Tradução: Paulo Polzonoff Jr. [et al.]. Rio de Janeiro, Sextante, 2011.

30 Jung, Arquétipos e o inconsciente coletivo, 2014.

31 Jung, Arquétipos e o inconsciente coletivo, 2014, p. 49.

32 Jung, Arquétipos e o inconsciente coletivo, 2014, p. 361.

GUINLE, Jorge. Papai era surfista profissional, mamãe fazia mapa astral legal: Geração 80 ou como matei uma aula de arte num shopping center. In: *Arte contemporânea brasileira: texturas, dicções, ficções, estratégias*. BASBAUM, Ricardo (Org.). Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2001.

HARRISON, Charles. Abstração. In: *Primitivismo, cubismo, abstração*. Tradução: Otacílio Nunes. São Paulo: Editora Cosac & Naify, 1998.

JAFFÉ, Aniela. O simbolismo nas artes plásticas. In: *O homem e seus símbolos*. JUNG, Carl G. Tradução: Maria Lúcia Pinho. 3. edição. Rio de Janeiro: Harper Collins Brasil, 2016.

JUNG, Carl G. *Arquétipos e o inconsciente coletivo*. Tradução: Maria Luiza Appy, Dora Mariana, R. Ferreira da Silva. 11. ed., 8. reimp., 2019 - Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. Tradução: Maria Lúcia Pinho. 3. ed., Rio de Janeiro: Harper Collins Brasil, 2016.

MELO, Regina. Fragmentos do coletivo. *Jornal A Notícia*. p. 23. Manaus, 25 de agosto de 1984.

MESQUITA, Otoni. Amazônia: Mescla Tropicana. *Jornal A Notícia*. Manaus. 14 de abril de 1985.

MESQUITA, Otoni. *Fragmentos* [24 de julho de 2019]. Manaus - Amazonas. Entrevista gravada e concedida a Karen Cordeiro.

MESQUITA, Otoni. *Imagens do mito: reflexões sobre uma certa iconologia indígena contida no meu trabalho*. In: *Leituras da Amazônia*. Revista Internacional de Arte e Cultura. Ano I. n. 1, abril 9/fev-99. Manaus, Editora Valer, 1999.

MESQUITA, Otoni. *Trajetos da procissão* [Mensagem pessoal] enviada por <otoni_mesquita@hotmail.com> a <karenrafaelacordeiro@gmail.com> em 08 de fevereiro de 2019.

NERY, Laura. Otoni vem da Amazônia para Soltar os Bichos - *Jornal de Circulação FUNARTE*- Rio de Janeiro, RJ. Ano 2, n. 19, Julho de 1987.

OSTROWER, Fayga. *Universos da arte*. 7. ed., Rio de Janeiro: Campus, 1991.

PANOFSKY, Erwin. *Significado nas artes visuais*. Tradução: Maria Clara F. Kneese e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2014.

PERRY, Gil. O primitivismo e o moderno. In: HARRISON, Charles (org.). *Primitivismo, cubismo, abstração*. Tradução: Otacílio Nunes. São Paulo: Editora Cosac & Naify, 1998.

SILVA, Marilene Corrêa da. *Metamorfoses da Amazônia*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1999.

VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Tradução: Hossein Shooja e Isabel Santos. Editora Relógio d'Água, 1992.

HISTÓRIA DAS IDEIAS LINGUÍSTICAS

Élcio Aloisio Fragoso
Carlos Barroso de Oliveira Júnior

Pensar, produzir e disponibilizar um material que se propõe a apresentar reflexões analíticas sobre os mais diversos verbetes, intitulado-o como Uwa'kürü - dicionário analítico, já é produzir conhecimento (e sentido) sobre a história da língua no país e é sobre essa prática, que também é discursiva, que queremos conceituar, analiticamente, o verbe *História das Ideias Linguísticas*¹ (doravante HIL), enquanto um método de estudo e uma disciplina.

Os estudos apresentados pela HIL buscaram, inicialmente, focar na/a questão da língua nacional, sua constituição e a construção do saber linguístico no século XIX, apoiando-se no conceito de gramatização de Sylvain Auroux. Outros projetos foram desenvolvidos nesta mesma perspectiva o que constituiu um material que – fazendo ele, mesmo, parte desta história da língua no Brasil – reflete sobre ética, conhecimento, política(s) de língua(s), entre outras coisas.

Em nossa abordagem, inicialmente, sobre os estudos da História das Ideias Linguísticas no Brasil, ao se considerar o processo de produção desse campo do saber, retomaremos essa constituição desde a sua formulação enquanto um programa de pesquisa até o seu processo de disciplinarização. Esse momento da escrita se faz importante, porque como diz Guimarães: “Fazer uma história das Ideias Linguísticas no Brasil abre novos caminhos para a própria interpretação da história brasileira”.² Dito de outro modo, ao compreender pela HIL a produção das ideias linguísticas e o processo de constituição da língua no Brasil se pode observar a própria história do país, da sociedade brasileira em sua diversidade.

Formularemos, assim, uma reflexão sobre os estudos em História das Ideias Linguísticas no Brasil, que ao longo dos anos vem se especificando em um campo do saber, por sua similitude e pelas questões que as circundam, dada a historicidade, a materialidade, a ideologia, entre outras noções que se imbricam a esse outro método que se instaura nas práticas científicas, especialmente no campo das ciências da linguagem. No segundo momento, buscaremos a compreensão do que se produziu como conhecimento sobre História das Ideias Linguísticas no Brasil, ou seja, como foi institucionalizado e disciplinarizado esse conhecimento.

1 O verbe apresentado é, em parte, uma releitura do capítulo 3, da parte I, da dissertação de mestrado intitulada “O processo de institucionalização do direito à língua: uma análise discursiva dos sentidos de línguas (co)oficiais em legislações municipais brasileiras”, defendida junto ao Programa de Pós-Graduação Mestrado Acadêmico em Letras, da Fundação Universidade Federal de Rondônia, em 2018, sob a orientação do Prof. Dr. Élcio Aloisio Fragoso e coorientação da Profa. Dra. Juciele Pereira Dias.

2 Guimarães, Apresentação in Relatos n. 4, 1997, p. 3.

Sobre este verbete, História das Ideias Linguísticas (HIL), é importante dizer que há muitas maneiras de se contar essa história.³ A própria denominação “História das Ideias Linguísticas” já circulava no Brasil nos anos 60 e na França com diferentes versões. Em entrevista inédita concedida ao Laboratório Corpus/UFSCar – parcialmente publicada na tese “Efeitos de sentido na disciplinarização de uma teoria”, da Dra. Taís Martins da Silva, durante o II CIAD, realizado na UFSCar – o professor Christian Puech coloca a tese de Jean-Claude Chevalier como a primeira produção (tese) e começo das pesquisas em Histórias das Ideias Linguísticas. O professor Auroux na apresentação do primeiro tomo da coleção História das Ideias Linguísticas, em 1989, coloca que o professor Michel Meyer é o pioneiro do projeto História das Ideias Linguísticas. E se aprofundar essa investigação em torno dos pesquisadores dos tomos de *Historie des idées linguistiques*, será possível encontrar, por exemplo, uma tradução do francês (*Les grammairiens byzantins*) do pesquisador J. H. Robins, mesmo autor do tradicional livro “Pequena história da linguística”, lido e referido por Michel Pêcheux no livro *Língua Inatingível*.

Pelo exposto, nota-se que delimitar um começo para as pesquisas em História das Ideias Linguísticas é da ordem do Real da história, de um impossível de contar essa história ou a história dessas denominações, porém, no Brasil, tem-se um campo singular de produção do conhecimento, institucionalizado, inicialmente, a partir de traduções e produções conjuntas, por exemplo, a história da tradução do livro *A revolução tecnológica da gramatização*, de Sylvain Auroux. Também, a história do projeto sobre a Brasilidade, de Eni Orlandi, e a institucionalização do Programa de Pesquisa em História das Ideias Linguísticas. Nesse sentido é válido dizer que

Somente no final de década de 80 é que tal panorama irá se alterar, com a inauguração de um grupo de trabalho destinado a não só contar a História dos Estudos de Linguagem no Brasil, mas também em refletir sobre os pressupostos e métodos invariavelmente trazidos à tona diante de tal tarefa. Passamos do campo da narrativa individual para o campo do trabalho em conjunto, sustentado em afinidades teóricas e objetivos comuns.⁴

Na década de 1980, compreendido ainda enquanto um programa, começou a se traçar o que hoje é um campo do saber e um campo disciplinar – História das Ideias Linguísticas no Brasil – institucionalizando-se por meio da produção de conhecimento obtido a partir de projetos que eram, nesse período, desenvolvidos no Brasil. Projetos tais, como: o “Discurso, Significação, Brasilidade”, institucionalizado na Unicamp, sob a Coordenação da Professora Eni Orlandi e com outros pesquisadores pertencentes ao grupo de Análise de Discurso no Brasil.

Enquanto professora dos cursos de pós graduação, e visando o melhor aproveitamento da permanência do aluno no programa, propus, em 1987, um projeto de área intitulado “Discurso, Significação, Brasilidade” que objetiva trazer para a reflexão sobre nossa história a forma de conhecimento produzida pela análise de discurso, articulando análise de discursos distintos mas que se relacionam pela produção da “brasilidade”, ou dos processos identitários que resultam na chamada identidade nacional (o ser brasileiro).⁵

Esse projeto, que era de caráter coletivo, possuía entre as suas linhas de pesquisa/trabalho, a questão da língua e da brasilidade, sobre a qual várias pesquisas foram desenvolvidas, no que

3 Dias, Um gesto de interpretação na história do conhecimento linguístico brasileiro, 2012.

4 Baldini, Um linguista na terra da gramática, 2005, p. 55.

5 Orlandi, História das Ideias Linguísticas, 2001, p. 9-10.

se refere à história da Língua Portuguesa no Brasil e, também, na sua relação com línguas outras (indígenas e de imigração), objetivando trabalhar com essas questões das línguas em contato e no que essa relação resultava, especialmente no Brasil, por ser um país de colonização e possuir outras particularidades, como as fronteiras. Os interesses de Eni Orlandi, por essa linha de pesquisa, a levaram a um Pós-Doutorado na Universidade de Paris VII.

Na Universidade de Paris VII, Orlandi organizou um encontro sobre “Cidadania no Brasil e na França”, para tratar de questões sobre cidadania ligadas à Língua Nacional e à Literatura do Brasil. Após isso, ainda lá, ela conheceu Sylvain Auroux. Ele era diretor de um projeto internacional que tratava sobre a história das teorias (ideias) linguísticas.

Em estágio de pós-doutorado em Paris (1987/1988), tive a oportunidade de conhecer o projeto coordenado pelo prof. Dr. Sylvain Auroux, então na Universidade de Paris VII (CNRS URA 381), que trata justamente da história do conhecimento metalinguístico em uma perspectiva abrangente inscrita na História da Ciência.⁶

A partir daí, houve um interesse recíproco, em formalizar, por meio de um convênio, a participação do Brasil nesse projeto de História das Ideias Linguísticas, com uma equipe da Unicamp, sob a coordenação de Eni Orlandi. O convênio foi firmado entre o Instituto de Estudos da Linguagem (IEL), da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) – Brasil e a Universidade de Paris VII – França.

Foi assinado, em 1989, um convênio (Unicamp/Paris VII), que coordeno no Brasil, estabelecendo-se assim um canal institucional adequado para uma relação de trabalho regular interuniversitário, a nível internacional, para o desenvolvimento de nosso projeto, em que acentuamos o aspecto da nossa história linguística e social.⁷

Essa parceria engendrou na constituição e desenvolvimento de um projeto franco-brasileiro, na França, sob a coordenação de Sylvain Auroux e no Brasil sob a coordenação de Eni Orlandi, com o apoio da CAPES/COFECUB. Como relata Eni Orlandi “Fizemos um projeto comum, apoiado pelo Acordo Capes/Cofecub que nos deu sustentação material para que pudessemos consolidar nossas reuniões de trabalho sistemáticas”,⁸ esse é o projeto “História das Ideias Linguísticas: Construção do Saber Metalinguístico e Constituição da Língua Nacional”, que tinha como objetivo específico a produção de conhecimento acerca da história da língua e a história do conhecimento sobre a língua. O desenvolvimento desse primeiro projeto culminou na publicação de um livro com o mesmo nome, organizado por Eni Orlandi e publicado pela Pontes e pela Unemat Editora, em cumprimento “a parte brasileira do acordo que visava uma publicação também do lado de cá do Atlântico”.⁹

O desenvolvimento do primeiro projeto e seus resultados que dele surgiram, propiciaram outro projeto, com o mesmo apoio da CAPES/COFECUB, agora intitulado “História das Ideias Linguísticas no Brasil: Ética e Política de Línguas”.

Nossa pesquisa continua, agora com o concurso de uma equipe da USP, coordenada pela profa Dra Diana Luz Pessoa de Barros. Nosso tema, agora, tem como

6 Orlandi, História das Ideias Linguísticas, 2001, p. 11.

7 Orlandi, História das Ideias Linguísticas, 2001, p. 10-11.

8 Orlandi, História das Ideias Linguísticas, 2001, p. 11.

9 Orlandi, História das Ideias Linguísticas, 2001, p. 12.

centro, de um lado, a instalação dos estudos Linguísticos no Brasil no século XX e, de outro, as políticas públicas, o ensino e as normatividades.¹⁰

Esse segundo projeto – que envolveu na França outra relação institucional, por meio da *École Normale Supérieure Fontenay/Saint-Cloud*, atualmente *École Normale Supérieure de Lettres et Sciences Humaines em Lyon* – foi coordenado por Sylvain Auroux, na França, e por Eni Orlandi (Unicamp) e Diana Luz Pessoa de Barros (USP), no Brasil. Apresentou-se, nele, o interesse pela questão das relações de línguas, como a política, além do já firmado interesse pela história do saber sobre a língua.

Os trabalhos realizados pelas equipes de ambos os projetos foram agregando tantas outras universidades brasileiras, quanto europeias, além de outros participantes menos formais, de outras instituições nacionais e internacionais. Esses dois projetos coletivos suscitaram, tanto na Unicamp, quanto em outras universidades brasileiras, ligadas ao projeto, um excelente número de pesquisas e trabalhos, como os: de iniciação científica (PIBIC); de dissertações de mestrado; de teses de doutorado; de grupos de estudos; de grupos de pesquisas e de programas de pós-graduação (mestrado e doutorado). Além do amplo número de publicações, tem-se, também, a participação em diversos eventos acadêmicos, como congressos, simpósios, seminários, encontros, entre outros, e a realização de eventos acadêmicos científicos, nacionais e internacionais, que se dedicam à discussão dos temas ligados a este campo de conhecimento.

Os projetos supracitados, resultado do Programa da História das Ideias Linguísticas, ainda estão em atividade e, a eles, no Brasil, somam-se mais dois, sendo o “História das Ideias Linguísticas: Conhecimento e Política de Língua” e o “História das Ideias Linguísticas: o controle político da representação: uma história das ideias”, que podem ser consultados no site sobre História das Ideias Linguísticas, do Instituto de Estudos da Linguagem/IEL, da Universidade Estadual de Campinas/UNICAMP.

Acerca ainda do Programa, outro aspecto interessante a se ressaltar, referente ao seu desenvolvimento, é que ele é o centro de interesse de dois convênios específicos de cooperação técnico-científica entre universidades brasileiras, sendo um projeto “Procad”, firmado entre CAPES, UNICAMP e UFSM, entre diversos projetos estabelecidos, cita-se, o “projeto de pesquisa – neste caso, *Linguística no Sul: história das ideias e organização da memória* –, filiado a um campo de saber e a um programa de pesquisa – *História das Ideias Linguísticas no Brasil* –”,¹¹ que é/foi um projeto de pesquisa coordenado pela Profa. Dra. Amanda Eloina Scherer (PPGL/Corpus/UFSM), e um projeto “PQI”, firmado entre CAPES, UNICAMP e UNEMAT.

Com esse avanço evidente nos estudos sobre a História das Ideias Linguísticas no Brasil e pelos resultados apresentados com vasta produção acadêmica, houve a disciplinarização de tal programa, que resultou na constituição da disciplina História das Ideias Linguísticas, sendo esta, disciplina eletiva do curso de Letras, habilitação em português, do Instituto de Estudos da Linguagem (IEL), da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), e disciplina, também, do Programa de Pós-Graduação em Linguística, do mesmo instituto. No IEL, são duas disciplinas, a saber: 1 – História das Ideias Linguísticas, que tem em sua ementa: Procedimentos para uma História das Ideias. História da gramática e da retórica. A gramatização das línguas. A filosofia e os estudos de linguagem. A linguística e as disciplinas que estudam a linguagem e as línguas; 2 – História das Ideias Linguísticas no Brasil, que possui em sua ementa: Os estudos de linguagem

10 Orlandi, História das Ideias Linguísticas, 2001, p. 18.

11 Dias, Um gesto de interpretação na história do conhecimento linguístico brasileiro, 2012, p. 36.

e as instituições de ensino e pesquisa no Brasil. A gramatização brasileira do Português; História da Gramática no Brasil. As disciplinas linguísticas no Brasil.

Para a História das Ideias Linguísticas, enquanto prática científica, como disciplina, interessa a história da produção de ideias linguísticas, como diz Orlandi “aí compreendidos instrumentos tecnológicos como gramática e dicionários, no Brasil, e o processo de constituição da língua nacional”.¹² Trata-se de uma disciplina de bases metodológicas sustentadas pelos trabalhos de Sylvain Auroux, no que concerne à história das teorias linguísticas, a partir das noções e dos conceitos de gramatização, de hiperlíngua, de acontecimento discursivo, entre outros.

Eni Orlandi, ao considerar o discursivo, em relação aos seus trabalhos com a História das Ideias Linguísticas, diz que

debruço-me sobre esta história das ideias linguísticas no Brasil como algo sujeito a equívoco, dando lugar a releituras, a divisões, a diferentes filiações teóricas, em suma, dando lugar à crítica em relação às teorias. Restituindo o político em sua relação com o simbólico, o que é a marca de nascença da análise de discurso. Desse modo, pela história de constituição da língua e do conhecimento a respeito dela, posso observar a história do país.¹³

Com isso, observa-se a relação existente na filiação teórica entre Análise de Discurso e História das Ideias Linguísticas no Brasil e o porquê dessa teoria e dessa disciplina (ou desse programa) constituírem o verbete analisado nesse texto.

Assim, verifica-se que a História das Ideias Linguísticas tem como objeto de estudo a constituição da língua nacional em diferentes épocas e o conhecimento linguístico que é produzido, não compreendendo, portanto, a história em sua linearidade cronológica, como se a história e a língua fossem transparentes, palpáveis e imutáveis. A partir disso, observa-se enquanto produto desse conhecimento linguístico – que são considerados nos estudos da HIL – as gramáticas, os dicionários, os vocabulários, as legislações sobre a(s) língua(s), os manuais, entre outros instrumentos linguísticos, que, enquanto tecnologia, regulam sentidos à língua/linguagem, engendrando sentidos de permanência ou mudança, no que se refere à variação. De acordo com Auroux,

Em um espaço linguístico vazio, ou praticamente vazio, de intervenções tecnológicas, a liberdade de variação é evidentemente muito grande e as descontinuidades dialetais, que afetam essencialmente traços que não se recobrem, são pouco claras. A gramatização, geralmente se apoiando sobre uma discussão do que seja o “bom uso”, vai reduzir essa variação.¹⁴

Refletindo um pouco mais, nesse sentido, um verbete que se propõe a conceituar a disciplina História das Ideias Linguísticas no Brasil, precisa evidentemente poder responder a esta pergunta: o que o sujeito pesquisador faz quando desenvolve uma pesquisa desta perspectiva? Esta pergunta nos encaminha a outra: O que é matéria desta disciplina e o que não é? Responder a estas questões já nos exigiria um espaço bem maior que a de um texto de um verbete. Para o espaço deste verbete, vamos nos deter em trazer alguns apontamentos que são básicos para quem se aventura em desenvolver pesquisa em História das Ideias Linguísticas, no Brasil.

Auroux, referindo-se à cientificidade – enquanto um dos mitos mais prejudiciais expandido pela historiografia das ciências da linguagem tal com ela foi estabelecida no século XIX, na época em que reinava a hegemonia do comparativismo – vai nos dizer que:

12 Orlandi, História das Ideias Linguísticas, 2001, p. 7.

13 Orlandi, Língua e conhecimento linguístico, 2002, p. 9.

14 Auroux, A revolução tecnológica da gramatização, 2014, p. 70.

Na mitologia dos comparatistas (que se tornou uma espécie de lugar-comum entre os linguistas que os seguiram), os estudos concernentes à linguagem só teriam adquirido o estatuto científico no início do século XIX com os trabalhos de Bopp, isto é, com a gramática comparada moderna (para definir seu próprio estatuto histórico nunca se está tão bem servido como por si mesmo!).¹⁵

Na sequência, o autor vai pontuar que “foi somente em data recente que os filósofos e historiadores especializados começaram a estudar, em seu conjunto, o desenvolvimento das ciências da linguagem, a partir de métodos e de pontos de vista que são os da filosofia e da história das ciências”.¹⁶

Trouxemos estas citações para percorrer um pouco pelas filiações que Auroux reivindica para suas pesquisas sobre História das Ideias Linguísticas. É pela perspectiva da história das ciências da linguagem que este autor propõe abordar suas questões acerca de quando e em que circunstâncias nasceram as disciplinas consagradas à linguagem e qual o seu impacto sobre o desenvolvimento cultural humano, em seu livro “A revolução tecnológica da gramatização” (a primeira edição desta obra deu-se em 1992).

Dessa forma, os estudos empreendidos pela disciplina História das Ideias Linguísticas compreendem, a partir desse autor, o nascimento das ciências da linguagem (Auroux sustenta que a escrita é um dos fatores necessários ao aparecimento das ciências da linguagem, as quais remontam à virada do terceiro e do segundo milênio antes de nossa era, entre os acadianos) e o processo de gramatização massiva que se deu a partir de uma só tradição linguística inicial (a tradição greco-latina), das línguas do mundo.

Para Auroux, “o Renascimento europeu é o ponto de inflexão de um processo que conduz a produzir dicionário e gramáticas de todas as línguas do mundo (e não somente dos vernáculos europeus) na base da tradição greco-latina”.¹⁷ Da perspectiva da HIL, gramáticas e dicionários são vistos como instrumentos linguísticos, ou seja, como duas tecnologias que são ainda hoje os pilares de nosso saber metalinguístico.¹⁸

A história, enquanto um conceito, recebe um tratamento particular nos trabalhos de Auroux (idem), relativamente à reflexão que este autor propõe acerca da história dos conhecimentos linguísticos. Segundo Auroux:

Todo conhecimento é uma realidade histórica, sendo que seu modo de existência real não é a atemporalidade ideal da ordem lógica do desfraldamento do verdadeiro, mas a temporalidade ramificada da constituição cotidiana do saber. Porque é limitado, o ato de saber possui, por definição, uma espessura temporal, um horizonte de retrospectão (Auroux, 1987), assim como um horizonte de projeção. O saber (as instâncias que o fazem trabalhar) não destrói seu passado como se crê erroneamente com frequência; ele o organiza, o escolhe, o esquece, o imagina ou o idealiza, do mesmo modo que antecipa seu futuro sonhando-o enquanto o constrói. Sem memória e sem produto, simplesmente não há saber.¹⁹

Nesta direção, os trabalhos deste autor, tendo sempre por base o seu livro “A revolução tecnológica da gramatização”, colocam como finalidade construir respostas possíveis a duas questões: 1) sob que formas se constitui, no tempo, o saber linguístico? 2) Como estas formas se

15 Auroux, A revolução tecnológica da gramatização, 2014, p. 7.

16 Auroux, A revolução tecnológica da gramatização, 2014, p. 8.

17 Auroux, A revolução tecnológica da gramatização, 2014, p. 9.

18 Auroux, A revolução tecnológica da gramatização, 2014, p. 65.

19 Auroux, A revolução tecnológica da gramatização, 2014, p. 12.

criam, evoluem, se transformam ou desaparecem? Quanto à definição do objeto de estudo deste livro, Auroux nos coloca: “Seja a linguagem humana, tal como ela se realizou na diversidade das línguas; saberes se constituíram a seu respeito; este é nosso objeto de estudo”.²⁰

Não estamos afirmando que a história, enquanto conceito teórico, tem para a Análise de Discurso Materialista, o mesmo estatuto que ela tem à História das Ideias Linguísticas, nas formulações de Auroux, no seu livro “A revolução tecnológica da gramatização”, mesmo porque, conforme nos mostra Baldini [*et al*], estas duas disciplinas não partem dos mesmos pressupostos teórico-epistemológicos.²¹

Auroux adota três princípios teórico-metodológicos para desenvolver seus estudos sobre a constituição, criação, evolução, transformação e desaparecimento do saber linguístico: o da definição puramente fenomenológica do objeto, o da neutralidade epistemológica e o do historicismo moderado.²² Estes três princípios situam este autor em relação a sua concepção de história e de ciência, na disciplina História das Ideias Linguísticas.

É interessante observar como esta disciplina constrói seu objeto de estudo sustentado teoricamente por estes três princípios teórico-metodológicos. A leitura que esta disciplina propõe acerca da definição de seu objeto de estudo está assentada em pressupostos teóricos e em uma certa concepção de ciência, de língua e de história. Por esta via de reflexão, a História das Ideias Linguísticas constitui-se em um método que descreve o seu objeto de estudo a partir dos princípios acima mencionados. Não é nossa tarefa neste verbete tratar destes três princípios teórico-metodológicos, mas destacamos que eles são as bases da constituição dessa disciplina e problematizá-los pode “suscitar um debate produtivo a partir da visada materialista da história na qual Pêcheux está inserido”.²³

A disciplina História das Ideias Linguísticas constrói um conhecimento sobre o seu objeto de estudo ao descrevê-lo e interpretá-lo a partir de seus pressupostos teóricos. A história dos saberes sobre as línguas é concebida no discurso desta disciplina em relação à história das ciências da linguagem, que se desloca da historiografia estabelecida pelos comparatistas no século XIX. Entretanto, no discurso de Auroux,²⁴ esta história aparece formulada em relação ao historicismo moderado, ligado a uma perspectiva cognitivista da história.

Esta disciplina, nos trabalhos de Auroux, não deve ser tomada em sua evidência, pois os conceitos mobilizados por este autor têm uma história e significam em relação à descrição/ interpretação do objeto de estudo próprio desta disciplina, que constitui a sua metodologia de pesquisa.

Dessa forma, a HIL, em nosso entendimento, é uma disciplina que estuda a história dos saberes linguísticos, de forma a construir um método de descrição desse processo de gramatização das línguas do mundo. Esta forma de conceituar a HIL a inscreve na metodologia de pesquisa da história das ciências da linguagem que, conforme nos diz Nunes,²⁵ estas, têm uma história bem mais longa e plural.

Essa forma de compreensão da HIL sobre os saberes linguísticos, na história, bem como a concepção que esta disciplina formula de ciência, desloca-nos de epistemologias que sustentam

20 Auroux, A revolução tecnológica da gramatização, 2014, p. 14.

21 Baldini; Ribeiro; Ribeiro, História das Ideias Linguísticas e Análise do Discurso, 2018, p. 4.

22 Auroux, A revolução tecnológica da gramatização, 2014, p. 13.

23 Baldini; Ribeiro; Ribeiro, História das Ideias Linguísticas e Análise do Discurso, 2018, p. 20.

24 Auroux, A revolução tecnológica da gramatização, 2014.

25 Nunes, Uma articulação da análise de discurso com a história das ideias linguísticas, 2008, p. 109.

a chamada linguística moderna. A linguística, acrescenta Auroux,²⁶ é uma forma de saber e de prática teórica nascida no século XIX em um contexto determinado, que possui objetos determinados (o parentesco genético das línguas, a explicação histórica, as línguas nelas e por elas mesmas).

Em relação à HIL que se pratica aqui no Brasil, a partir dos trabalhos da profa. Eni Orlandi e outros pesquisadores, conforme vimos a história dessa disciplina apresentada no início deste verbete, um ponto a distingue fortemente do modo como ela se desenvolve na França, é a sua articulação com a Análise de Discurso. Para Nunes, “um dos pontos de contato dessa articulação entre a AD e a HIL reside em uma visão histórica da ciência e, particularmente, do que chamamos as ‘ciências da linguagem’ (ver Guimarães & Zoppi-Fontana, 2006)”.²⁷

Feitas estas considerações, esperamos ter contribuído para uma melhor compreensão dessa disciplina e dos seus conceitos, tendo em vista o seu método de análise. Para finalizar, citaremos novamente Nunes que realça a articulação produtiva estabelecida entre a AD e a HIL no Brasil:

Note-se que tal articulação não se dá ao modo da interdisciplinaridade ou de uma complementaridade. A AD e a HIL têm seus métodos específicos, mas a partir do contato entre esses dois domínios e das questões que um coloca ao outro, temos ressonâncias tanto em uma quanto em outra direção. A denominação ciências da linguagem, no plural, marca a perspectiva de se considerar os estudos da linguagem na diversidade em que eles se apresentam no tempo e no espaço.²⁸

No Brasil, a HIL toma, inicialmente, por objeto de estudo a construção dos saberes linguísticos em relação ao processo de constituição da língua nacional. Este foi o objeto específico de um projeto que visava produzir conhecimento sobre a história da língua e a história do conhecimento sobre a língua. Desse modo, esta disciplina se desenvolve, em articulação com a AD, na perspectiva da história da (s) língua (s) no Brasil.

REFERÊNCIAS

- AUROUX, Sylvain. A revolução tecnológica da gramatização. Tradução: Eni Puccinelli Orlandi. – 3. ed. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2014.
- BALDINI, L. J. S.; RIBEIRO, T. M.; RIBEIRO, K. M. História das Ideias Linguísticas e Análise do Discurso: o Corte Epistemológico. In: *Fragmentum*, Jul./Dez. 2018.
- BALDINI, Lauro José Siqueira. Um linguista na terra da gramática. Campinas, SP: [s.n.], 2005. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem Disponível em: < [https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/3975/MARTINS %2c%20TAIS%20DA%20SILVA.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/3975/MARTINS%20c%20TAIS%20DA%20SILVA.pdf?sequence=1&isAllowed=y)>.
- DIAS, Juciele Pereira. Um gesto de interpretação na história do conhecimento linguístico brasileiro: a definição do nome gramática. Tese (Doutorado em Letras) – Centro de Artes e Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Santa Maria – RS, 2012. Disponível em: < [http://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/3981/DIAS %2c%20JUCIELE%20PEREIRA.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://repositorio.ufsm.br/bitstream/handle/1/3981/DIAS%20c%20JUCIELE%20PEREIRA.pdf?sequence=1&isAllowed=y)>.
- GUIMARÃES, Eduardo. Apresentação. In: *Relatos n. 4*. Coord. Eduardo Guimarães. Instituto de Estudos da Linguagem. Publicação do Projeto História das Ideias Linguísticas: construção de um saber metalinguístico e a constituição da língua nacional. Jun. 1997.
- NUNES, J. H. Uma articulação da análise de discurso com a história das ideias linguísticas. In: *Revista Letras*, Santa Maria, v. 18, n. 2, p. 107-124, jul/dez. 2008.
- OLIVEIRA JÚNIOR, C.B. O processo de institucionalização do direito à língua: uma análise discursiva dos sentidos de línguas (co)oficiais em legislações municipais brasileiras. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação Mestrado Acadêmico em Letras, Fundação Universidade Federal

26 Nunes, Uma articulação da análise de discurso com a história das ideias linguísticas, 2008, p. 109.

27 José Horta Nunes, Uma articulação da análise de discurso com a história das ideias linguísticas, 2008, p. 109.

28 Nunes, Uma articulação da análise de discurso com a história das ideias linguísticas, 2008, p. 109.

de Rondônia – Porto Velho, RO: [s.n.], 2018. Disponível em: <<http://www.mestradoemletras.unir.br/uploads/91240077/Dissertacoes%20defendidas/Turma%202016/3.%20Carlos%20Barroso.pdf>>.

ORLANDI, E. P. Apresentação. *In*: ORLANDI, Eni Puccinelli (org.). História das Ideias Linguísticas – construção do saber metalinguístico e constituição da língua nacional. Campinas, SP: Pontes; Cáceres, MT: Unemat Editora, 2001.

ORLANDI, E. P. Língua e conhecimento linguístico: para uma história das ideias no Brasil. São Paulo: Cortez, 2002.

HUACO

Carlos David Larraondo Chauca

Assumindo que no presente, tal como provoca a socióloga *aymará* Silvia Rivera Cusicanqui, nos enfrentamos a uma crise das palavras na qual movimentos sociais, expressões populares de raiva, descontentamento e demandas pelo diferente parecem esvaziar seus sentidos quando capturadas dentro dos perímetros limitantes de categorias científicas que a modernidade inventa¹ – parece-me necessário ir à procura de palavras-outras que avivem a curiosidade, instiguem outros sentidos/sensações e fraturem a monocultura da mente do saber/poder ocidental.² Entendo tal exercício como um descontinuar do narrar uníssono da História e como artifício para pensar a pluralidade. Tal método é reconhecível nas propostas críticas de Cusicanqui que pensa a sociedade – notadamente a sociedade boliviana –descentralizando o debate, indo à procura de um conhecimento múltiplo, preenchendo a lacuna existente entre produção acadêmica e prática social, colocando em evidência que não há linguagem ao nível da experiência, isso, através do resgate de palavras quéchuas e aymarás com as quais tece metáforas desafiadoras de caráter descolonial.

Motivado por essa possibilidade, proponho aqui a leitura do poema *Huaco* do escritor e poeta peruano César Vallejo (1892- 1938), presente no livro *Los Heraldos Negros* (1919), por entender que o resgate de vocabulários ameríndios, nesse caso, quéchuas, justapondo-os às línguas modernas, pode devir em uma prática descolonizadora que conversa com a metáfora do *ch'ixi* proposta por Cusicanqui: um viver na contrariedade, no sentido da coexistência paralela de “múltiplas diferencias culturales, que no se funden sino que antagonizan o se complementan”.³

Quando penso em *huaco* me vem à mente a fotografia de um rosto *mochica*⁴ moldado em argila, uma imagem altamente difundida e diluída no imaginário peruano, uma imagem que muitas vezes estampa os volumes “número um” das capas dos livros de “História del Perú”. Uma imagem que o discurso da modernidade associa, inevitavelmente, a um passado “superado”, um objeto dos tempos “pré-incaicos”, um objeto assimilado como um bem cultural da “nação” e, talvez por isso, é apenas um dos vários outros símbolos e emblemas que conformam esse acervo da narrativa nacional que encoberta outras narrativas. Esse *huaco* que hoje está esvaziado de

1 Cusicanqui, Nada sería posible si la gente no deseara lo imposible, 2018.

2 Shiva, Monoculturas da mente, 2003.

3 Cusicanqui, Ch'ixinakax utxiwa, 2010.

4 Referente aos habitantes do vale moche-mochica. O assentamento da cultura mochica, localizava-se no litoral do oceano Pacífico peruano, na costa norte dos Andes Centrais, na região do vale do rio Piura e desenvolveu-se durante 700 anos. Ver Bartaquini, A flora dos vasos de linha fina Moche, 2018.

sentidos e apenas é replicado como *souvenir* turístico que o estrangeiro compra com curiosidade exótica, como evidência anedótica de que “índios” também faziam arte.

Por um lado, os campos semânticos que circundam os significados dicionarizados de *huaco* nos remetem a sua (in)definição em conceitos como os propostos pelo *Diccionario de la Real Academia Española*, reforçando sua vinculação com um passado distante, entendendo-o como: “Huaco (Tb. guaco, Ec. y Perú. Del quechua waca ‘dios de la casa’.) / 1. m. Chile, Ec. y Perú. Objeto de cerámica u otra materia que se encuentra en las guacas (|| sepulcros de los antiguos indios)”.⁵ Por sua vez, no *II Diccionario de peruanismos* de Juan de Arona, *huaco* aparece sob um olhar exotista, associado ao vocabulário *huaca*, sob a denominação de um “ídolo de barro o metal sacado de las huacas, y que las más de las veces es una vasija para beber, como si aquellos buenos indios hubieran querido mezclar lo útil a lo agradable”.⁶ As (in)definições de *huaco*, ainda, me levam ao encontro de significados figurativos e populares que no *Diccionario de Peruanismos* de Juan Alvares Vita, se relacionam com: “**huaco.** * Perú. 1.m. voz despectiva para referirse a un indígena o mestizo”.⁷

Tal aspecto, também se inclui no *Vocabulario de peruanismos* de Miguel Ángel Ugarte Chamorro, tal como indica Marco Antonio Román Encinas, onde o verbete ganha mais amplitude ao ser apontado como “objeto de cerámica de diversas clases que se halla en los sepulcros y entierros de los incas y que **reproducen rostros y actitudes humanas o exhiben motivos antropomórficos, así como figuras de animales y frutos.** // fig. **Dícese de la persona que tiene rasgos de índio**”⁸ (grifos meus).

Os sentidos semasiológicos apresentados, é claro, são rastros que encobrem com seus signos a coisa em si, impossível de capturar na escrita, mas que me permitem tecer proposições que vinculem o *huaco* com um discurso fora do espaço/tempo da modernidade, com o “mundo dos mortos”, com uma corporeidade racializada, dissidente: um índio. Um *huaco* que se personifica em atitudes humanas, que manifesta processos xamânicos: zoomórficos, antropomórficos. A unidade mnemônica de uma memória coletiva que Vallejo resgata em sua narrativa poética (re) estabelecendo encontros cosmogônicos, indo ao encontro de uma ancestralidade latente, não no sentido tautológico de ir à procura de uma origem perdida no tempo, mas sim, no sentido da rememoração no presente, de estabelecer um pacto, um compromisso ético perante o mundo.

O “HUACO” DE VALLEJO: A CATARSE COLETIVA DO PESADELO COLONIAL⁹

De início, reitero que minha proposta de interpretação se desprende de uma reação catártica/sinestésica provocada pela leitura do poema “Huaco” e pretende uma tradução de sentidos/sensações atrelada aos discursos da de(s)colonialidade, para assim, tecer reflexões que apontem, no discurso poético vallejiano, a necessidade de problematizar a situação social da comunidade mestiça/ameríndia/andina nos processos modernizantes da contemporaneidade. Entendendo seu processo de rememoração entretido ao discurso da mística pan-andina do *Inkarri*, assumida como cosmogonia impulsionadora de um saber-outro, que sustenta seu sendo *ch’ixi* e desemboca em um grito mestiço que transita a-historicamente pelo espaço/tempo e se presentifica como um poderoso (contra)discurso de uma individualidade/coletiva subalternizada que sofre no corpo/espaço as feridas da modernidade/colonialidade.

5 Disponível em: <https://dle.rae.es/huaco>. Acesso em: 18 de outubro de 2020.

6 Arona, *Diccionario de peruanismos*, 1974, p. 269.

7 Vita, *Diccionario de peruanismos*, 2009, p. 237-238.

8 Román Encinas, *Sobre el término Huaco*, 2019.

9 Uma primeira versão desse texto foi apresentada no Simpósio: Confluências da Literatura, História e Memória da América-latina no Evento Integrado, na Unioeste em 2017.

Quanto a mim, ler Vallejo faz parte de um processo de recordação. Ainda adolescente, quando entrei em contato com sua poética, fui conduzido pela rítmica do seus versos que “algo” me diziam e, apesar de minhas limitadas experiências pragmáticas e pueris interpretações do mundo, despertei para uma sensibilidade que não entendia completamente (e ainda tento entender), mas que se fazia presente em algum lugar entre o corpo e a escrita: um diálogo escuro desde as entranhas da poesia; uma catarse exploratória que ia se nutrindo com as leituras realizadas sobre o escritor e com as declamações que fazia de seus poemas nas celebrações cívicas da escola, carnalizando seu verbo nas limitações dos músculos faciais, das articulações, das falanges, dos úmeros, das tíbias, na flexibilidade da tonicidade da voz, no corpo. Sentia Vallejo, acredito eu, sem entendê-lo.

Transcorridos alguns anos, em 2017, no 125º aniversário da sua morte, (re)encontro a Vallejo em uma disciplina ministrada no Programa de Pós-graduação Linguagem e Identidade da Universidade Federal do Acre a cargo do vallejólogo peruano Pedro Granados, cuja leitura, ressignificava essa instigante figura, trazendo à baila outras formas de interpretar sua poesia associada comumente, no imaginário intelectual latino-americano, à dor e ao sofrimento humano. Mas que, a partir de outra luz, mostrava outros matizes interpretativos, novas cores de uma poesia assimilada como cinza, mas que esconde uma cromática única alimentada pelos seus atravessamentos contraditórios de homem periférico que enuncia desde a periferia peruana e desde o centro parisiense, por exemplo; de um cosmopolita moderno nutrido de uma ancestralidade andina milenar; um poeta que celebra na dor, que na tristeza ri, que faz do sagrado e o secular uma unidade; que é o próprio oxímoro, e que resiste mediante seu embate no campo da linguagem, propondo novas concepções ontológicas onde é impossível compreender o homem orgânico sem o confronto entre a existência e a linguagem.

A produção escrita de Vallejo é plural em gênero e temática. Sua práxis literária se nutre de uma visão contemplativa e crítica da vida, do homem, das suas circunstâncias e do espaço/tempo das sociedades onde transitou: Santiago de Chuco, Trujillo, Lima, Paris, Moscou e Madrid; Configurando-se em um processo limiar, amorfo e disforme de paradigmas fronteiriços.¹⁰ Uma escrita, que emerge em uma atmosfera carregada das entre guerras – após a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e antes da Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Nesse contexto espaço/temporal, o socialismo soviético e o nacional-socialismo alemão se fortaleciam como os sistemas políticos que definiam as relações e tensões da sociedade europeia e que, inevitavelmente, repercutia na Latino-américa. Vallejo movido pelas suas ideias libertárias optou pelo socialismo. Na sua obra é nítido seu compromisso com os excluídos, pelos que sofrem, pelos doentes, pelos caminhantes.¹¹

No livro *Los Heraldos Negros* podemos ler a fase do poeta insurgente que transita desde as profundezas do humano às epifanias do cotidiano familiar, sem cair na superficialidade. A obra está dividida em sete sessões: “Los heraldos negros”, “Plafones ágiles”, “Buzos”, “De la Tierra”, “Nostalgias imperiales”, “Truenos” e “Canciones del Hogar”, individuais por si sós, mas que constituem o *uno* temático do poeta: o domínio fragmentado da sua experiência humana. Estas sessões estão marcadas pela sua unidade autoral que o presentifica em seu estileto único: seu paradoxal modo de dizer o que a língua não comporta. Registro que pode ser interpretado como o caráter vanguardista da sua poética: a urgência de transgredir o signo e a possibilidade de desgramatizar a língua(gem), tensionando os espaços internos e externos, mas com um enfo-

10 Jáuregui, Vallejo periodista - exactitud y altura, 2007.

11 Martos, Periplo vital de César Vallejo - Notas sobre Vallejo, su vida y su tiempo, 2014.

que sensivelmente diferente, tentando explicar “el cosmos al mismo tiempo que revisa y autocritica el papel que le ha tocado jugar como hombre y como poeta”.¹²

O poema “Huaco” faz parte da sessão intitulada “Nostalgias Imperiales”. Neste conjunto de poemas Vallejo incorpora seu eu-poeta em alusões ao deus sol, o *Inti*, divindade máxima da cosmogonia andina. As “Nostalgias Imperiales” transpiram uma tristeza taciturna, uma sensação de perda herdada do sentimento de furto dos náufragos da história, que tiveram seus espaços desordenados no *pachakuti*¹³ da invasão europeia. Evento que inaugurou ciclos de catástrofe e renovação do cosmos, parindo um novo mundo: o do sujeito desarraigado.¹⁴ Nesse contexto, diz Vallejo, é “Donde náufrago llora Manco Capac”¹⁵ (que junto a Mama Oqlllo, segundo a mitologia andina, fundaram o império incaico). Ao mesmo tempo, Vallejo se demonstra andino e bucólico e sua escrita é cheia de afetividade. Para Fiorella Giribaldi, nos poemas que compõem essa sessão, é possível sentir a paz e a quietude campestre, tanto quanto, a saudade das raízes andinas que o poeta reconheceu como suas, uma dimensão linguística, cuja atmosfera se sustenta pelas descrições de cenários e sons.¹⁶

Entretanto, para Pedro Granados, na sessão “Nostalgias Imperiales”, para além de uma “melancolía del pasado” ou “incaísmo”, observa-se uma certa ironia, já que, o escritor “assume de modo directo la alienación y la ‘bastardía’ de su época y de su entorno”.¹⁷ Atravessamentos com os quais costuma iniciar seu trabalho, marcado, notadamente, por um sentimento de desamparo e de orfandade produto do conflito com a história, com o contexto social peruano da modernidade. Sentimento de um sujeito histórico-social contrariado, pois quando olha em direção ao ocidente, se reconhece também como órfão dessa tradição.

Vallejo enfrenta a contradição, tais crises e zonas de fricção, o impelem a produzir, inevitavelmente, forças de ruptura mediante oposições complementares. Para Granados, em “Huaco”, o poeta não se deixa levar por purismos ou essencialismos culturais, nem pretende construir uma máscara de proa ao passado, nem a descrição de uma arcádia disfarçada de utopia, mas “el diagnóstico de un estado de desprecio, injusticia, alienación y, no menos, extraña y actuante esperanza”¹⁸. Ideia que conversa com a metáfora de *ch’ixi* proposta por Cusicanqui, “esa forma de ser radical, pero a la vez, no mezclada, no híbrida”.¹⁹ Assim, é atravessado por esses olhares, que me proponho a ler o poema “Huaco”, transcrito a seguir:

Yo soy el coraquenque ciego/que mira por la lente de una llaga, /y que atado está al Globo/como a un huaco estupendo que girara. / Yo soy el llama, a quien tan sólo alcanza /la necedad hostil a trasquilar/ volutas de clarín, / volutas de clarín brillantes de asco /y bronceadas de un viejo yaraví. /Soy el pichón de cóndor desplumado/ por latino arcabuz; /y a flor de humanidad floto en los Andes, / como un perenne Lázaro de luz. / Yo soy la gracia incaica que se roe/ en áureos coricanchas bautizados/ de fosfatos de error y de cicuta. /A veces en mis piedras

12 Tejera, Vida y conflicto de una existencia creadora, 2016, p. 140.

13 Pachakuti é um vocábulo quéchua que faz referência ao desordenamento da pacha (universo ordenado) que volta a nascer (kuty), tal como afirma Josef Estermann (2006), um cataclismo cósmico, que não é alheio à filosofia andina, pois esta concebe o tempo como cíclico, descontínuo.

14 Cusicanqui, Sociología de la imagen, 2015.

15 Vallejo, Obra Poética, 2014, p. 142.

16 Giribaldi, Los Heraldos Negros, 2012.

17 Granados, Trilce, 2014, p. 78.

18 Granados, Trilce, 2014, p. 78.

19 Cusicanqui, Silvia, Ch’ixinakax utxiwa, 2010, p. 138.

se encabritan/ los nervios rotos de un extinto puma. / Un fermento de Sol;/ levadura de sombra y corazón!²⁰

Em “Huaco” percebo que o espaço/tempo é transgredido por uma poética nutrida da herança nostálgica incaica entretecida ao desordenamento provocado pelo *pachakuti* – a visão ameríndia da invasão do *Tawantinsuyu*, grande parte do território que hoje se conhece como América – e se alastra nos deslocamentos e desterritorializações provocadas pela modernidade. Ainda, na narrativa, a voz do eu-poeta transita sem preocupar-se com paradigmas da temporalidade linear moderna, produtora de espaços/tempos distantes nos quais aprisiona, insistentemente, vozes e corpos ameríndios a um passado superado, às sombras do tempo, como se já não existissem. Vallejo aproveita o lugar da sombra, do ignoto, do vazio epistemológico para fazer seu artesanato e dessa massa campesina, andina, atemporal, molda com afeto um artefato como oferenda a esta memória que insistem em matar, mas que não morre: o próprio *huaco*, nome quéchua que se dá aos vasos cerimoniais ritualísticos colocados como oferenda aos mortos.²¹

Se pensado a partir da sua estrutura, o poema é composto de cinco estrofes, cuja lógica inicia situando o eu-poeta na modernidade e finaliza, com o revés de um tempo cíclico, no terreno místico da narrativa do *Inkarri*, o mito panandino que, em suas múltiplas versões, narra a morte do último imperador *Inka* Atahualpa, capturado e assassinado em Cajamarca por Francisco Pizarro, e propõe o renascimento desse *Inka*, que se levantará da sua atual residência no subsolo, onde jaz seu fragmentado corpo, espalhado pelo território, cujos fragmentos estão se juntando, desde quando o mundo se inverteu à consequência do cataclismo cósmico originado pelo desaparecimento do *Tawantinsuyu*.²²

No primeiro verso do poema o eu-poeta enuncia: *eu sou o coraquenque cego/ que olha pela lente de uma ferida*. Inicialmente é importante destacar que *coraquenque* é um pássaro sagrado que segundo a mística incaica cumpria uma função indispensável, pois aparecia quando o *Inka* morria para brindar suas penas ao sucessor. Segundo Bollinger, as plumas do *coraquenque*, o *llauto* (cinta de lã) e a *mascapaycha* (adereço feito de fina lã desfiada, emblema máximo do governante), conformam os adereços que enfeitavam a cabeça do *Inka*.²³ Mediante essa metáfora Vallejo indica a aproximação do eu-poeta com a representação do *Inka*. A imagem poética do *coraquenque cego* é uma alegoria poderosa, pois o eu-poeta encarna, personifica, o homem ameríndio/andino, fragilizado, desterritorializado, usurpado e renegado às margens, que mesmo cego, ou, cegado pela poderosa narrativa da modernidade, é capaz de ver através das suas feridas.

O que se tece aqui é um pacto ético, de autorreconhecimento e de defesa daqueles sujeitos racializados e feridos em sua integridade física e espiritual. Vallejo realiza uma denúncia histórica. É importante destacar que a inquietude de Vallejo em relação ao contexto histórico do Peru a inícios do século XX, tal como propõe José Cerna Bazán, parte do desajuste do sujeito com seu entorno marcado pela incongruência entre a modernização, a modernidade e o modernismo. Um desajuste crítico de uma sociedade formalmente democrática, porém de matriz feudal, oligárquica e:

con desordenados elementos de modernización, la carencia de trabajo o la inseguridad laboral y, como consecuencia de la política sobreexplotadora de la oligarquía, las condiciones laborales inapropiadas de trabajo, así, como la propia

20 Vallejo, *Obra Poética*, 2014, p. 151.

21 Mendo, *Los Moches contemporáneos*, 2004.

22 Pease, *Las versiones del mito de Inkarrí*, 1977.

23 Bollinger, *Así se vestían los Inkas*, 1996

inestabilidad de la garantía de propiedad, eran características circunstanciales y definitivas de la vida económica y social.²⁴

Vallejo traduzia/transportava tais entraves sociais para sua escrita, desde um olhar íntimo, pois, experimentava essas contradições na sua carnalidade. As tensões sociais produzidas nas dinâmicas de exploração feudal vivenciada pelos indígenas peruanos e o proletariado a inícios do século XX não eram alheias à sua experiência, ele se reconhecia nessas violências, era atravessado por elas, fazia parte dessas lutas. Sendo assim, penso que não poderia mostrar-se indiferente a tal demanda, importante na sua enunciação poética. Outrossim, a *ferida* pela qual, paradoxalmente, o *coraquenque cego* olha, a interpreto em relação àquilo que Walter Mignolo chama *la herida colonial* (a ferida colonial), “El sentimiento de inferioridad impuesto a los seres humanos que no se encajan en el modelo predeterminado por los relatos euroamericanos”,²⁵ em sintonia com aquilo que Frantz Fanon nomeia como *os condenados da terra*, os que foram obrigados a adotar os “estandartes” da modernidade.

No terceiro e quarto verso do poema lemos que o coraquenque está *atado ao Globo, / como um huaco estupendo que girara*. Uma imagem poética que desafia a lógica temporal, o povo andino/ameríndio afincado no globo, ao mundo e acompanhando sua transitoriedade. Aquí aparece a palavra *huaco* que dá nome ao poema. A partir disso, me parece necessário (re)pensar os campos semânticos dessa palavra e para tal exercício recorro a própria história de Vallejo. O escritor descende de duas vertentes familiares: seu pai filho de um clérigo proveniente da Galícia e sua mãe uma índia *chimú*. Esse encontro cosmogônico o permitirá estar em contato com essas duas tradições.

No poema, me parece perceptível que Vallejo opta por resgatar as memórias indígenas da região norte-peruana onde nasceu. Espaço que a demarcação geopolítica peruana denomina oficialmente como La Libertad, mas que acolhe uma tradição milenar, sendo o berço da cultura *moche-mochica*. Segundo Jacobo Mendo, na iconografia *moche-mochica* destacam-se os chamados *huacos retratos*, cerâmicas pictóricas e escultóricas que serviam como meio ideológico, pelo qual as “elites” dessa cultura representavam e difundiam sua cosmovisão.²⁶ Nesse sentido, o poeta nos localiza no espaço/tempo do seu discurso, pois, suas memórias ancestrais se vinculam, pela palavra, com o presente. Tal reflexão me instiga a pensar no *huaco* como a alegoria do seu pacto ético com o narrar da história.

Seria esse *huaco* um exercício de rememoração ou sua oferenda para aqueles sepultados pela hegemonia cultural eurocêntrica, significando um legado e um saber-outro que desafia a temporalidade ocidental? Uma mensagem educadora para os que ainda (re)existem? Uma promessa ancestral que abraça as espacialidades andinas?

Penso o eu-poeta vallejiano como um “eu” transfigurado em um “nós” e percebo que o escritor está disposto a estabelecer a luta pela palavra-conceito, de fraturar o regime de autorização discursiva que a modernidade impõe, entavando no campo do discurso o resgate da dignidade e da humanidade dos sujeitos feridos pelo colonialismo e a colonialidade. Essa ferida física e psicológica consequência do racismo, do patriarcado, do discurso autoritário e hegemônico que, tal como explica Mignolo, produz desumanidades, controla o conhecimento, as subjetividades, domina a enunciação, as preferências sexuais, racionaliza o irracional mediante sua *práxis* extrema de violência que subordina a todos aqueles que não pertencem ao mesmo lócus de enuncia-

24 Cerna-Bazán, Sujeto a cambio, 1995, p.29.

25 Mignolo, La idea de América Latina, 2007, p. 17.

26 Mendo, Los Moches contemporâneos, 2004.

ção (eurocêntrica) e à mesma política do conhecimento.²⁷ No poema, Vallejo problematiza essas violências, escancara a política de morte sistemática nos processos da modernidade e resgata a “humanidade” de si próprio e, desse modo, da comunidade racializada pelo discurso imperante. Esta intenção é reconhecível nos próximos versos do poema.

Na segunda estrofe o poeta declama: *eu sou o lhama, a quem tão só alcança / a necedad hostil a tosquiatar / volutas de clarim / volutas de clarim brilhantes de asco / e bronzeadas de um velho yaraví*. Aqui novamente o eu-poeta encarna outra simbologia andina: a lhama. Representativo dromedário peruano, cuja lã, que a protege do frio dos Andes, é altamente comercializada e por isso muito cobiçada pela indústria têxtil. Levando em consideração o complexo processo de despragmatização que o escritor efetua para formular seu enunciado sintático, me atrevo a interpretar a denúncia que o poeta realiza ante os abusos feitos sobre os corpos do homem andino subalternizado e de como esses abusos são praticados obscenamente, pois a palavra *necedad* em espanhol possui o significado de obstinado, persistente, teimoso, sádico.

Em outras palavras, Vallejo declara que a exploração colonizadora nunca teve fim, que esse sistema se perpetua no espaço/tempo e no corpo daqueles que são fragilizados, desprovidos das suas próprias lógicas de vida. O poema torna-se, assim, um ato (d)enunciativo de caráter descolonizador, pois pensa nos processos do progresso e do desenvolvimento através dos efeitos nefastos que provoca e que o discurso salvacionista da modernidade encobre. Uma vez que, a modernidade apenas pode ser entendida atrelada à *colonialidade* e essa pressupõe uma lógica opressiva que produz o sentimento de descontentamento, de desconfiança e desprendimento entre aqueles que reagem ante a violência institucional.

Tal descontentamento é evidente no poema, a lhama obsessivamente tosquiada, solta volutas de clarim cheias de asco. Considero que o clarim ao qual o escritor faz menção, não esteja associado ao instrumento que comumente conhecemos parecido a um trompete, senão, ao instrumento conhecido como *clarín cajamarquino* ou *kepa*. Instrumento usado pelos habitantes da cidade de Cajamarca – uma cidade que fica a 400 quilômetros de Santiago de Chuco, cidade onde Vallejo nasceu. O instrumento é usado em diversas festividades *cajamarquinas*, principalmente as de cunho religioso, mas também nas zonas rurais, suas notas remetem a uma sonoridade ronca e aguda, impregnada de certa nostalgia.

É possível que Vallejo conhecesse esse instrumento e o transladasse para seu poema, os sons peculiares da *kepa*, seu vibrato único representariam a voz do homem andino; associado ao substantivo *volutas*, palavra proveniente do latim *volutus*, que possui o sentido de “girar, dar voltas”, confere à leitura, mais uma vez, a sensação de transitoriedade, parecida com o *huaco estupendo que girara* da primeira estrofe. Esses campos semânticos me permitem entender que ante a violência sistemática e opressão histórica, a resposta dada pelo eu-poeta provém de um som andino, agudo, de *asco* e de indignação, que *gira* no espaço/tempo, que ainda é escutado. Ao mesmo tempo, está presente nesse reclamo, a marca indelével da emotividade andina, uma afetividade condensada na imagem poética *bronzeadas de um velho yaraví*.

Yaraví é um gênero da poesia musicalizada que tem sua origem na palavra quéchua, *harawí*, que morfologicamente está composta pelos termos *aya* que significa “defunto” e *uru* que significa “falar”,²⁸ ou seja, esse ritmo é o canto que fala dos mortos, que fala com os mortos ou que permite aos mortos falarem. Para Osvaldo Rivera, o *yaraví* resulta como um canto triste e expressivo carregado de uma doce tristeza, do abandono e da rara capacidade de transportar,

27 Mignolo, La idea de América Latina, 2007.

28 Harcourt y Harcour, La música de los incas y sus supervivencias, 1990.

a quem escuta, para o mais profundo da alma popular, não de uma forma massiva, mas intimamente particular.²⁹ Em Vallejo percebo essa intencionalidade, o caráter “universal” da sua escrita apenas pode ser compreendido quando entendemos que essa nasce do íntimo, um íntimo coletivo.

Pensando nas relações que o *yaraví* me permite tecer, posso inferir que na segunda estrofe há uma reivindicação cultural, um discurso que interpela justiça, mas que não é feito na linguagem do opressor, antes é mediada por uma linguagem-outra, uma forma particular de comunicação: através da própria poeticidade da vida andina, resistindo e falando com seus mortos, permitindo que os mortos falem pelos vivos, nas suas manifestações, na própria arte de viver, conservando seu íntimo/coletivo nas danças, poesias, nos seus gritos, que se misturam, muitas vezes, às celebrações impostas pela cultura europeia-cristã e nessa dissimulação, falam no silêncio e resistem no enfrentamento cotidiano. Quanto a mim, não me atreveria ler a Vallejo sem entender esses atravessamentos emotivos, essas identidades que o perpassam e que o permitem reconhecer a condição humana para além do materialismo, fragmentando seu *eu* à experiência do outro. E é neste sentido, que, parafraseando a Pedro Granados, no poema “Huaco”, Vallejo não é um indivíduo, mas um arquipélago vivo.³⁰

Na terceira estrofe do poema o *eu-lírico* personifica outras simbologias: *Eu sou o filhote de condor depenado / por latino arcabuz / à flor de humanidade flutuo nos Andes / como um perene Lázaro de luz*. Se retoma a emoção da segunda estrofe, o poeta nos diz da sua procedência e identificação com o discurso andino, ele é o filho do condor, ave dos andes que na cosmogonia *incaica* era o próprio sol, o *Inka* das alturas. No entanto, à diferença da majestosidade com a que o condor domina os altiplanos andinos, o condor de “Huaco” é um filhote depenado por *latino arcabuz*, retomando o sentimento da *Ihama obsessivamente tosquiada*, e explicitando a violência colonizatória que exerce seu poder no corpo indígena, fazendo menção à invasão europeia e ao estabelecimento dos processos modernizantes que definem o ordenamento cultural, uma imposição política, econômica, epistemológica e ontológica.

Ainda, na estrofe mencionada percebo que o eu-poeta assume suas contradições. Como citado, no discurso vallejiano não se percebem purismos ou essencialidades, ao contrário se assumem pluralidades e divergências, um discurso *ch'ixi* se pensamos na proposta de Cusicanqui, que se faz presente na complexidade da sua escrita, onde o eu-poeta assume uma identidade indígena, se reconhecendo como herdeiro da ancestralidade inca, ao mesmo tempo que reconhece estar atravessado pelo discurso da modernidade, tal dinâmica é perceptível na figura do filhote de condor, pois esse personifica a emblemática figura de Lázaro da mitologia cristã. Aqui Vallejo prepara terreno para introduzir-nos na narrativa do *Inkarrí*, tendo em vista que, na mitologia cristã, Lázaro ressuscita da morada dos mortos, há aqui, pela primeira vez no poema a promessa messiânica da ressurreição: um novo *pachakuti*, um novo desordenamento do cosmos que se apresenta contrário à violência da colonização, pois, a imagem poética *a flor de humanidade*, nos aproxima a um discurso-outro, afetuoso, feminino, cujos sentidos se expandem à fertilidade, ao nascimento, à germinação.

O encontro cosmogônico produz uma ressignificação da religiosidade do eu-poeta, um processo, uma simbiose religiosa³¹ frequente nas comunidades andinas catequizadas, onde as figuras católicas são transtrocadas entretecidas aos mitos indígenas, e o produto não é nem católico nem indígena. Essa justaposição, percebe-se nos versos subsequentes: *eu sou a graça incaica*

29 Rivera, Canciones populares del Ecuador y otros temas, 1990.

30 Granados, Trilce, 2014

31 Mesa Gisbert, La Sirena y el Charango. Ensayo sobre el mestizaje, 2013.

que se roe / em áureos coricanchas batizados / de erro e de cicuta. As proposições desses versos estão compostas por oximoros que fazem referência tanto à cosmologia andina quanto à cristã. Temos assim, a *graça*: o dom que o deus cristão concede aos homens para sua salvação, para um novo nascimento; entrelaçada à palavra *incaica*; o *eu-lírico*, o *pichón de cóndor* depenado, mesmo fragilizado, se configura como uma promessa de salvação para seu povo. Não obstante, esta *graça incaica*, está se corroendo nos dourados *coricanchas batizados*.

A palavra *coricanchas* tem sua origem no quéchua *quri kancha*, que significa recinto ou cercado de ouro, um espaço sagrado dedicado ao deus sol. Existe em Cuzco um templo com esse nome, segundo John Hemming, os espanhóis reaproveitaram as estruturas deste templo para construir a igreja de Santo Domingo que no ano de 1650 acabou destruída por um potente terremoto, permanecendo apenas intactas as bases originais.³² Esse relato fortalece a interpretação que está sendo tecida ao longo do trabalho, vale ressaltar que Vallejo, sendo conhecedor da historiografia peruana, não deve estar alheio a essas informações. E considerando que na escrita vallejana o léxico é minucioso e nenhum elemento é posto arbitrariamente, deduzo que na estrofe o eu-poeta espacializa seu corpo, ligando-o ao território, estabelecendo um sentido de pertencimento com o espaço.

Ainda, interpreto que o eu-poeta, catequizado pelo discurso moderno, encontra no desmoronamento da visão eurocêntrica que coloniza sua subjetividade, a possibilidade de ir ao encontro daquilo que constitui sua sentimentalidade: a cultura indígena/ameríndia/andina. É no discurso que o poeta preserva o cerne *incaico*, que conforma o corpo/espaço do sujeito andino. Assim, essa sentimentalidade resiste na espacialidade e na temporalidade ao batismo histórico da modernidade que envenena os territórios com sua obscena exploração dos recursos naturais, que extingue grandes massas de seres humanos e suas territorialidades em prol de uma barbárie civilizatória que consome corpos de sujeitos-outros pela ação do discurso imperante de identidades historicamente fixadas e normalizadas.

Outrossim, ao longo do poema o eu-poeta recria processos xamânicos de transformação nas figuras poéticas que elabora, o eu-poeta é o *coraquenque*, a *llama*, o *pichón de condor*, a *gracia incaica* e finalmente, tal como manifesta nos versos finais do poema, é também o *puma*. Me direciono a entender que os processos xamânicos na poética vallejana configuram-se como um discurso político, um dialogismo plural, onde humanos e não-humanos estabelecem diálogos horizontais, um pacto ético com o mundo, com a *pacha*, muito presente nas cosmogonias pan-indígenas, uma maneira de entender a existências como fluída e dinâmica.³³ Tal entendimento, segundo Eduardo Viveiros de Castro, permite pensar no xamanismo como uma via de comunicação, um diálogo entre diferentes agentes do cosmos, uma arte política que transborda as barreiras corporais e produz espaços de diálogo entre outras potências e entes da natureza, o xamã seria o negociador dessas potencialidades.

Assim, a poética vallejana incute a promessa messiânica da salvação que, tal como o Lázaro *ch'ixi*, flutua nos Andes anunciando a ressurreição do Inca, lembrando o mito do *Inkarrí*, identificável nos últimos versos do poema: *Às vezes em minhas pedras se encabritam / os nervos despedaçados de um extinto puma / Um fermento de sol / levedura de sombra e coração!* Para Pedro Granados, o *huaco* e o eu-poeta são indissociáveis, ambos são *levadura* (fermento), são “causa o motivo o influxo [...] para que el sol aparezca o reaparezca [...] ambos seriam fermento del Inkarrí, del mito pan-andino del retorno al poder del Inca, que yace por ahora vencido y enterrado”.

32 Hemming, The conquest of the incas, 1970.

33 Viveiros de Castro, A inconstância da Alma Selvagem - e outros ensaios de antropologia, 2002.

³⁴ Entendo, através de Franklin Pease, que as múltiplas versões do mito do *Inkarri* associam-se a discursos de reordenamento, pois a figura do Inca, possuidor da pedra, da água e do milho, está muito relacionada com o poder da reconstrução, sendo assim, é uma divindade (re)criadora.³⁵

Em “Huaco”, no entanto, o Inca aparece vencido, pois o *puma* está despedaçado. É preciso esclarecer que na cosmogonia andina o *puma* é a representação do Inca no *Kay Pacha* (o plano terreno). Sendo assim, o *puma* é o próprio Inca despedaçado, roto, que tal como na narrativa do *Inkarri*, jaz no subsolo. O messianismo andino pode entretecer-se ao da mitologia cristã, mas enquanto Cristo está no plano inteligível de uma abstração espiritual, esperando o “dia do juízo final”, o *Inkarri* está nas profundezas, no mundo dos mortos, no *Uku Pacha*, onde jazem, também, as forças que definem a matriz corporal do desejo: a possibilidade da transformação.³⁶

Para Javier Lajo, o *Uku Pacha* “expresa el dentro, la agitación de lo ferviente, o de lo vertiente que es lo mismo. [...] ferviente de donde sale toda la energía, lo que fluye del interior del tiempo y del espacio. En términos simples, es el mundo que no se puede ver, lo subyacente, lo que está por realizarse o realizándose siempre.”³⁷

Toda essa potência de transformação do mundo, essa força de desterritorialização, encontra-se no interior do *runa* (ser-humano) andino, pois, é no interior da pedra que os nervos do Inca despedaçado esperam para despertar. Vallejo é o poeta da pedra. Na peça teatral *La piedra cansada*, na voz do amauta Sullcúpar, Vallejo enuncia: “La piedra es la sustancia universal. Dios de piedra es el Inti, hombres de piedra son los quechuas, animales y plantas son de piedra, y hasta las mismas piedras son de piedra”.³⁸ Assim, é no próprio corpo que a narrativa do *Inkarri* ganha sentido.

A guisa de (in)conclusão digo que Vallejo apela para nossa sensibilidade, “Huaco” nos indica que o novo *pachakuti* será uma revolução de afeto, motivada pelo desejo de liberação. Em nós espregueia o *puma* dormido, a força motivadora para um (contra)discurso, o compromisso ético para questionar a modernidade. Nas nossas pedras/corpos vibra e encabrita-se um pedido milenar de vozes que clamam por justiça. Vozes que latejam com vivacidade, vozes do *puma/Inka* despedaçado que bem pode representar as comunidades andinas despedaçadas pelo e no discurso, pelo e no corpo, pelo e no espaço, pela violência institucional do Estado. Também, o *inka* despedaçado, pode representar a “Latino-américa” segmentada em fronteiras políticas traçadas com tinta europeia pelas elites *criollas*, fragmentos de fragmentos que se conectam, desde dentro, desde a sombra, desde o oculto, como uma força recriadora. Finalmente, em “Huaco” o eu-poeta propõe um entendimento-outro da existência, do conhecimento, uma decolonialidade do ser e do saber, e deixa uma esperança em aberto: os *fermentos do sol*, que no subsolo, onde moram as forças humanas e da fertilidade, estão semeados e precisam florescer para que nós, juntos, nutridos desta *levedura de sombra e coração*, contestemos a (des)ordem imposta.

REFERÊNCIAS

- ARONA, Juan de. *Diccionario de peruanismos*. Ensayo Filológico. Tomo II. Lima: Ediciones Paisa, 1974.
- BARTAQUINI, Bruno. *A flora dos vasos de linha fina Moche: marcadores ambientais e localizadores*. Dissertação (mestrado em Arqueologia e sociedade) - Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu de Etnologia e Arqueologia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2018.
- BOLLINGER, Armin. *Así se vestían los Inkas*. Bolivia: Editorial Los amigos del libro, 1996.

³⁴ Granados, Trilce, 2014, p. 76.

³⁵ Pease, Las versiones del mito de Inkarrí, 1977.

³⁶ Fehlauer, El pensamiento andino de la diferencia - y el acontecimiento de la Universidad “Amawtay Wasi” en Ecuador, 2016.

³⁷ Lajo, Qhapaq Ñan, La ruta inka de sabiduría, 2006.

³⁸ Vallejo, Teatro completo II, 1979.

- GRANADOS, Pedro. *Trilce: Humeros para bailar*. Vallejo Sin Fronteras Instituto: Limas, 2014.
- CERNA-BAZÁN, José. *Sujeto a cambio: De las relaciones del texto y la sociedad en la escritura de César Vallejo (1914-1930)*. Lima: Latinoamericana editores, 1995.
- CUSICANQUI, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* – 1. ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- CUSICANQUI, Silvia. *Sociología de la imagen: ensayos*. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.
- CUSICANQUI, Silvia. Nada sería posible si la gente no deseara lo imposible. [Entrevista concedida a] Ana Cacopardo. *Andamios*, v. 15, n. 37, p. 179-193, mayo-agosto, 2018.
- ESTERMANN, Josef. *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*. 2. ed., La Paz: ISEAT, 2006.
- FEHLAUER, Tercio. *El pensamiento andino de la diferencia - y el acontecimiento de la Universidad "Amawtay Wasi" en Ecuador*. Mato Grosso do Sul: Clube de Autores, 2016.
- GIRIBALDI, Fiorella. Los Heraldos Negros (1918) - Doble cautiverio. Un vicio absurdo. Lima, v. 8, p. 138-141, septiembre, 2012. Disponible: <https://revistas.ulima.edu.pe/index.php/unvicioabsurdo/article/view/1388>. Acceso: 30/09/2020.
- HARCOURT, Raoul d'; HARCOUR, Marguerite d'. *La música de los incas y sus supervivencias*. Texas: Occidental Petroleum, 1990.
- HEMMING, John. *The conquest of the incas*. Londres: Macmillan, 1970.
- JÁUREGUI, Eloy. Vallejo periodista - exactitud y altura. *Lima Gris*, Lima, v. 11, p. 40-43, fevereiro-março, 2007.
- LAJO, Javier. *Qhapaq Ñan: La ruta inka de sabiduría*. Quito: Editorial Abya Yala, 2006.
- MARTOS, Marcos. Periplo vital de César Vallejo - Notas sobre Vallejo, su vida y su tiempo. In: VALLEJO, César. *Obra Poética*. Lima: Paisa, 2014.
- MENDO, Jacobo. Los Moches contemporáneos: representaciones y memoria étnica en el norte peruano. *Guaca*, v.1, n. 1, Lima, p. 09-26, diciembre, 2004.
- MESA GISBERT, Carlos. *La Sirena y el Charango. Ensayo sobre el mestizaje*. La Paz: Ed. Gisbert y Cia., 2013.
- MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2007.
- PEASE, Franklin. Las versiones del mito de Inkarrí. *Revista de la Universidad Católica*, Lima, n. 2, p. 25-41, dezembro, 1977.
- RIVERA, Oswaldo, "Canciones populares del Ecuador y otros temas". Quito: Instituto Andino de artes populares del convenio Andrés Bello, 1990.
- ROMÁN ENCINAS, Marco. *Sobre el término Huaco*. La norma académica - Para una correcta comunicación escrita, Lima, 30 de julho de 2019. Disponible em: <https://lanormaacademica.wordpress.com/>. Acceso: 25 de outubro de 2020.
- TEJERA, Luis. Vida y conflicto de una existencia creadora. Acercamiento analítico a varios poemas de Trilce de César Vallejo. In: MARINEZ, Alfredo (coord.). *En la costa aun sin mar. César Vallejo ante la crítica del siglo XXI*. México: Ediciones y gráficos Eón, 2016.
- VALLEJO, César. *Teatro completo II*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, 1979.
- VALLEJO, César. *Obra Poética*. Lima: Paisa, 2014.
- VITA, Juan. *Diccionario de peruanismos - El habla castellana del Perú*. 2º ed. Lima: Editorial Studium, 2009, p. 237- 238. Disponible em: https://issuu.com/ginobosio9/docs/diccionario_de_peruanismos. Acceso día: 28/09/2020.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da Alma Selvagem - e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- SHIVA, Vandana. *Monoculturas da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia*. Tradução: Dinah Azevedo. São Paulo: Gaia, 2003.

HUMANIDADES

Pedro Granados

Postulamos que son cuatro nociones distintas y autónomas de las Humanidades, aunque en cada caso alguna – o algunas de ellas – constituya la noción predominante con la que nos topamos al leer literatura y poesía.¹ A saber, Humanidades en tanto: Libros o canon occidental; Pueblos o culturas; Narrativas o prosopopeya; y Post-humanismo o Post-antropocentrismo. Las cuales son el resultado de específicos procesos históricos, culturales, científicos y políticos. Aunque, por lo general, aquéllas coexisten y mutuamente se activan. A más nociones de las humanidades que coincidan o se aglutinen en una obra específica, mayor será su complejidad y atractivo. En la literatura de nuestra región tenemos, por ejemplo, el caso de la obra de César Vallejo; de allí su complejidad, aparente inasibilidad y riqueza. Humanidades en tanto:

LIBROS O CANON OCCIDENTAL (H1)

Obras de arte y literarias que han pasado a constituir la denominada alta cultura en la civilización occidental. Ideológicamente clasista y socialmente elitista. Para sus detractores, multiculturalistas, aquel canon no representa el punto de vista de muchos otros en las sociedades contemporáneas. Idea esencialista o autónoma de la literatura. Defensor, por ejemplo, Harold Bloom (*El canon occidental*). Con la atingencia de que tan prestigiosos “Libros” pueden ser también orales o en “oralitura” [Maximilien Laroche]; es decir: “un equivalente a *literatura* pero de expresión oral, no escrita”.² Es decir, pertenecer aquellos a lengua y cultura distintas, pero que en esto de crear un canon proceden con una lógica – ideológicamente clasista y socialmente elitista – muy semejante a aquella “occidental”. Por ejemplo, en referencia al mundo andino, un canon purista o esencialista – en la lengua, la etnia o la cultura – de autores (Inca Garcilaso de la Vega, respecto al Cusco) o estudiosos –muy recientemente, Elizabeth Monasterios, respecto al mundo aymara – que, por último, no se abren ni integran a ninguna de las otras nociones de las Humanidades.³

PUEBLOS O CULTURAS (H2)

Humanidades implica visibilidad de pueblos y minorías en plural: mujeres, indígenas, minorías sexuales. Idea no esencialista y sí, más bien, post-autónoma de la literatura. La cual no se halla o se define ya más por la intención del autor ni por la supuesta valía del texto en sí mismo,

1 Granados, *Periodismo y humanidades en César Vallejo*, 2020, p. 42-44.

2 JMA, *la construcción del lenguaje de la identidad mestiza*, 2011, p. 412.

3 Granados, *Ayllu Orkopata vs. Ayllu Trilce*, 2017.

sino por lo que decida el público o el receptor. Interpretaciones alternativas del mundo. Multiculturalismo: política pública del relativismo occidental.⁴ *Doña Bárbara*, por ejemplo: “no está determinada por la concepción que los naturalistas decimonónicos tenían de la naturaleza, sino por mitos sobre el origen cultural y la autoridad misma. Por lo tanto, desde los años veinte [años también de *Trilce*], tenemos un nuevo discurso hegemónico: antropológico. Ya no darwineano, sino abierto a lo *irracional*”.⁵

NARRATIVAS O PROSOPOPEYA (H3)

No existen hechos, sino sólo interpretaciones de estos.⁶ El lenguaje remite solo a otros *juegos de lenguaje*.⁷ *Giro lingüístico*. El sujeto no existe previo a su prosopopeya; es decir, a lo que – por ejemplo, como en las fábulas de Esopo – ocurre cuando se nos representa un zorro que habla. Autobiografía sólo en tanto escritura o “giro lingüístico”. Por ejemplo, “Borges y yo”; de acuerdo a la escritura de este relato: “la realidad no es una referencia objetiva, externa al discurso, sino que siempre es construida en y por el lenguaje”.⁸ Para el caso de la obra de Vallejo, podríamos adicionar incluso un sesgo *lacaniano* ya observado por Jean Franco: “la descentralización del yo que nunca puede enunciar el yo real [como dijo Lacan, *Yo no soy lo que yo digo. Yo no soy donde yo pienso, no pienso donde soy*]”.⁹ Posmodernidad. Por lo tanto, todo no es más que lenguaje o todo no es más que literatura: “El origen, el yo y la historia del yo son figuras literarias de la imaginación literaria europea, tanto como productos de la investigación científica”.¹⁰ Por lo tanto, desde esta noción de las Humanidades no consiste en preguntarse qué tanto de realidad existe en la ficción, sino qué tanto de ésta existe en la realidad.¹¹ “Nois somos contos contando contos”.¹² Con el añadido, más bien de tipo histórico, que para César Vallejo – tal como también para Walter Benjamin, y dada la lucha de clases – toda narrativa que se impone sería la de los vencedores y, por lo tanto, no menos constituiría un documento de barbarie: “en la poesía [o en las crónicas] de Vallejo hay una cierta reflexividad crítica [H3] que presupone, *in nuce*, un uso contra-hegemónico [distanziado, aleatorio, no obligatorio] del poder simbólico [y sus narrativas].¹³ Es más, desde este punto de vista, no sólo los discursos o narrativas se hallan inmersas en un juego de poder; sino también hasta el “reparto de lo sensible” – “sistema de las formas *a priori* que determina lo que se ha de sentir”¹⁴ – sustentado en ello.

POST-ANTROPOCENTRISMO O SIMETRÍA (H4)

En sus dos acepciones:

Multinaturalismo (H4a)

“Giro animal”: “Se afirma la unidad (‘universalidad’) de un *espíritu* cósmico versus la diversidad (o ‘particularidad’) de los *cuerpos naturales* [...] Se basa en el *perspectivismo* amerindio”.¹⁵ Humanidades post-antropocéntricas en tanto, según Eduardo Viveiros de Castro: “a humani-

4 Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, 2010, p. 40.

5 González Echevarría, *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*, 2011, p. 207.

6 Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 2008, p. 60.

7 Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, 2017, p. 329.

8 Chartier, *La historia o la lectura del tiempo*, 2007, p. 67.

9 Franco, *La desautorización de la voz poética en dos poemas de Vallejo*, 1981, p. 56.

10 González Echevarría, *Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana*, 2011, p. 165.

11 Piglia, *Crítica y ficción*, 2000, p. 28.

12 Pessoa, *Poemas de Ricardo Reis*, 1994, p. 168.

13 Machín, *El individualismo colectivo en César Vallejo*, 1996, p. 508.

14 Rancière, *El reparto de lo sensible. Estética y política*, 2014, p. 20.

15 Rizo Patrón, *Multinaturalismo e interculturalidad en el horizonte del mundo de la vida*, 2013, p. 196.

dade é o fundo comum da humanidade e da animalidade [...] Nas mitologias indígenas, todo mundo é humano, apenas uns são menos humanos que os outros. Vários animais são muito distantes dos humanos, mas são todos ou quase todos, na origem, humanos”.¹⁶

Post-humanismo (H4b)

En el contexto de la globalización, y a diferencia de las humanidades en tanto «pueblos o culturas» (H2), aparece vinculado a la lógica de la homogeneización. Si, desde la cibernética, la capacidad de comunicación e información viene a constituir la definición del ser; entonces, máquinas y humanos se hacen simétricos e intercambiables (cyborgs). Así como, desde la biotecnología, se va de individuos “complejos” a “somáticos”. Con la crisis del coronavirus se acentúa, de modo dramático, esta fusión humano-tecnológica o “capitalismo digital” con las lógicas consecuencias para nuestra vida em común: “Los GAFAM (Google, Apple, Facebook, Amazon y Microsoft) son los emperadores del nuevo mundo. La distancia social es su nuevo territorio de conquista. El confinamiento nos encierra en casa y los dispositivos tecnológicos ponen el cerrojo a la celda virtual [...] El capitalismo digital [Big Data o llamado oro del s.XXI] es el mayor beneficiado de esta situación y su mayor soporte. Al mismo tiempo, ha impuesto nuevas lógicas que amenazan con trascender la excepción y devenir la norma” (Pérez Masdeu 2020). Aunque, al menos la predicción o la manipulación social del “comportamiento”, viene de antiguo; desde el terreno de las Humanidades entendidas como “libros” ya gravita en Kafka, en Orwell, en Foucault.

REFERENCIAS

- CHARTIER, Roger. *La historia o la lectura del tiempo*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- FRANCO, Jean. La desautorización de la voz poética en dos poemas de Vallejo. *Actas del Coloquio Internacional*. Freie Universität Berlin, 1981, p. 54-66.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto. *Mito y archivo*. Una teoría de la narrativa latinoamericana. México: FCE, 2011.
- GRANADOS, Pedro. Periodismo y Humanidades en César Vallejo, *Galaxia*, 43, 2020, p. 41-53.
- GRANADOS, Pedro. Ayllu Orkopata vs. Ayllu Trilce. *Blog de Pedro Granados* [Web], 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes, Tecnos*. Madrid. Traducción Juan Luis Vermal – Joan. B. Llinares, 2008.
- OSORIO, Nelson. JMA: la construcción del lenguaje de la identidad mestiza. En: Arguedas Centenario. *Actas del Congreso Internacional José María Arguedas*. Vida y obra (1911-2011). Lima: Editorial San Marcos, 2011, p. 410-417.
- PÉREZ MASDEU, Rosa. El capitalismo de vigilancia conquista el shock. *El salto*, 20/4/2020.
- PESSOA, Fernando. *Poemas de Ricardo Reis* (Edição Crítica de Luiz Fagundes Duarte.). Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1994.
- PIGLIA, Ricardo. *Crítica y ficción*. Buenos Aires: Seix Barral, 2000.
- RANCIÈRE, Jacques. *El reparto de lo sensible*. Estética y política. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014.
- MACHÍN, Horacio. El individualismo colectivo en César Vallejo. *Revista Iberoamericana*, v. LXII, n. 175, 1996, p. 507-521.
- RIZO PATRÓN, Rosemary. Multinaturalismo e interculturalidad en el horizonte del mundo de la vida, en: *Anuario colombiano de fenomenología*, v. VII, Pereira, Co.: Universidad Tecnológica de Pereira/Editorial UTP. V. I, 2013, p. 195-209.
- VIVEIROS DE CASTRO. Eduardo. *Metafísicas caníbales*. Líneas de antropología postestructural. Stella Mastrangelo (ed.). Madrid: Katk Editores, 2010.
- VIVEIROS DE CASTRO. Entrevista. En *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002, p. 475-492.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones Filosóficas*. Traducción del original alemán, introducción y notas de Jesús Padilla Gálvez. Editorial Trotta, Madrid, 2017.

¹⁶ Viveiros de Castro, Entrevista, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, 2002, p. 481.

LETRAMENTOS

Aline Suelen Santos

Gabriela Maria de Oliveira-Codinhoto

Letramentos é um termo compreendido como prática social, oriundo dos Novos Estudos de Letramento.¹ A definição elucidada se situa em uma perspectiva mais ampla desse termo, perspectiva essa que marca a pluralidade das práticas sociais como constitutivas do uso da linguagem. Esses estudos, ao encerrar uma discussão nos letramentos sociais, coloca-se na contramão de suposições dominantes, por ele consideradas constitutivas de um modelo autônomo de letramento, que entendem esse conceito como uma habilidade, descaracterizada das relações de poder e da ideologia.

Essa noção, advinda da palavra *literacy*, que, em inglês, pode significar letramento ou alfabetização, quando traduzida para a língua portuguesa, acaba por assumir um estatuto teórico que a distingue da noção de alfabetização. Letramento e alfabetização, em português, funcionam como duas palavras que compõem conceitos distintos, mas que dispõem de inter-relações. Por isso, essas duas noções acabam sendo caras na definição de letramentos, em razão dos limites (distanciamentos e aproximações) desses termos.

Pensando nas noções de letramento e, especificamente, nas de alfabetização, outro conceito se mostra essencial para a composição desse campo epistêmico: o de aquisição da escrita. Quando faz referência ao modelo autônomo de letramento, tende-se a equalizar a noção de aquisição da escrita à de alfabetização, ou seja, desconsideram-se, assim, os aspectos pragmáticos e discursivos, intrínsecos à aquisição da escrita de um ponto de vista mais funcional e discursivamente orientado, que a instancia no âmbito das práticas de letramento. Esse fato também torna pertinente discutir a noção de aquisição da escrita na discussão do conceito de letramentos, já que, em alguma medida, essa noção também baliza a ideia de letramento no sentido mais amplo, quando compreende a escrita como modo de enunciação, que manifesta em si a relação com outras práticas sociais letradas. Por fim, mas não menos importante, a própria noção de escrita e sua relação com a fala perpassa toda a discussão que o texto se propõe a fazer. Por isso, também é foco desta definição.

Assim sendo, entendemos que letramento é palavra recém-chegada ao vocabulário da Educação e da Linguística, uma vez que teve seu *boom* em meados da década de 1980.² Embora não seja um termo surge desses estudos, são neles que a noção de letramento ganha um estatuto de

1 Brain Street, *Literacy in theory and practice*, 1984.

2 Soares, *Letramento*, 2014.

termo técnico e é no âmbito deles que se desenvolvem as pesquisas relacionadas aos Novos Estudos de Letramento.

Traduzido da palavra de língua inglesa *literacy*, o conceito de letramento emerge de uma discussão etnográfica promovida nos mais diversos campos do conhecimento – entre eles, destacamos a antropologia, a sociologia e a história. Tal discussão, que busca entender como a escrita e a leitura circulam nos mais diferentes espaços sociais, esboça uma compreensão diferente da ideia de capacidade cognitiva dos sujeitos operarem com a linguagem, em razão das inúmeras práticas sociais vivenciadas por esses sujeitos.

Assim, muitas são as pesquisas no campo da antropologia, da educação, da linguística e da história que demonstraram interesse por (re)conhecer a natureza social do letramento. No entanto, não há consenso quanto à uma definição estável e universal desse fenômeno de linguagem,³ mas diferentes posições teóricas de pesquisadores que o entendem (i) como uma questão de poder – perspectiva detectada na tendência chamada de Novos Estudos de Letramento⁴ – ou (ii) como um fenômeno regido pela lógica, pela ideia de que a escrita é a única demarcadora do raciocínio formal.

Levando-se em conta o letramento como esfera ideológica, fatores históricos, culturais e discursivos circunscrevem esse fenômeno e apontam para uma perspectiva mais ampla na discussão que o evoca. Definir o letramento como prática social, a partir dessa esfera, implica ilustrar uma pluralidade de práticas que são regidas por relações de poder e pela variação delas de uma comunidade para outra. Evidencia, em remissão a outras palavras,⁵ o caráter diversificado das modalidades e das manifestações da/com a linguagem que estão imersas em um “armazém de conceitos, convenções e práticas”.⁶ Nesse sentido, lidar com práticas de letramento é antes situá-las nas relações de forças/culturas das quais elas surgem, o que ele chama de modelo ideológico de letramento, e não somente entendê-las como uma habilidade neutra, técnica e homogênea, o que chamou de modelo autônomo de letramento.

De encontro a posição dominante que atribui à escrita uma supremacia frente a outros modos de organização da linguagem, os Novos Estudos de Letramento apontam para uma complexidade das práticas que envolvem o domínio da escrita. Suas pesquisas explicitam uma mudança da ideia de letramento no singular em admissão à palavra “letramentos”, no plural. Esses estudos, ao discorrerem sobre modelo ideológico de letramento,⁷ justificam a pluralidade das práticas em virtude das ideologias que as atravessam. Dito de outro modo, usa-se letramentos em contraponto a Letramento, com L maiúsculo e no singular, percepção que se caracterizaria por capacidade cognitiva dos sujeitos de operar com textos escritos, sem levar em consideração “como as pessoas os usam e o que fazem com eles em diferentes contextos históricos e culturais”.⁸ Dessa perspectiva, “as instituições, o texto, os sujeitos são tratados de forma homogênea, independentemente do contexto social”.⁹ A crítica feita pelos Novos Estudos de Letramento a essa concepção dominante de letramento é que ela é somente uma visão de uma subcultura e

3 Terra, *Letramento & letramentos*, 2013.

4 Graff, *The literacy myth: cultural integration and social structure in the 19th century*, 1979/1991; Street, *Literacy in theory and practice*, 1984; Street, *Letramentos sociais: abordagens críticas do letramento no desenvolvimento, na etnografia e na educação*, 2014; Gee, *Social Linguistics and literacies: ideology in discourses*, 1990/1996; Gee, *Discourse and sociocultural studies reading*, 2000; Gee, *Critical Literacy/Socially Perceptive Literacy: A study of language in action*, 2001; Green, *Critical literacy revisited*, 2001.

5 Street, *Literacy in theory and practice*, 1984.

6 Street, *Literacy in theory and practice*, 1984, p. 38-39.

7 Street, *Literacy in theory and practice*, 1984.

8 Bunzen, *Apresentação*, 2014, p. 9.

9 Bunzen, *Apresentação*, 2014, p. 9.

o que existe numa cultura é uma variedade de práticas letradas que contesta o letramento num sentido homogêneo.¹⁰

No que diz respeito aos sentidos em torno do termo letramentos,¹¹ eles instanciam o que socialmente se marca como letramentos dominantes em oposição aos letramentos marginalizados. Nessa esteira, mais do que modelos culturais, letramentos são modelos ideológicos “no sentido de que [n]esses casos os usos e significados de letramento envolvem lutas em prol de identidades particulares contra outras identidades, frequentemente impostas”.¹²

Nesse sentido, os Novos Estudos de Letramento se apresentam como um divisor das pesquisas sobre esse fenômeno de linguagem, por se oporem a ideias como a de que só há abstração na palavra escrita,¹³ em que essa funcionaria como único registro da memória; e por vincular a noção de letramento a uma perspectiva sociocultural, na contramão de posições que o encerram em si mesmo, ou seja, que concebem escrita e leitura como modelos fixos, conjuntos de habilidades a serem dominadas. Esses estudos deslocam,¹⁴ ainda, o foco dado à aquisição da escrita e da leitura como técnica – foco que caracteriza uma visão autônoma do letramento –, para entendê-la como apropriação em contextos diversos.

Na história de linguagem, na medida em que somos constituídos por práticas de letramento, novas abordagens surgem em razão de diferentes práticas de circulação de escrita e de leitura. Nas manifestações que os letramentos evocam, “letramento digital”, “letramento visual”, “letramento político”, “letramento acadêmico”, dentre outras concepções possíveis de letramentos, configuram-se como diferentes formas de situar a leitura e a escrita em seus contextos sociais.¹⁵ Todavia, essa nomeação de letramentos é um modo de restringir a perspectiva dos letramentos em sentido mais amplo, uma vez que pode encerrar a pluralidade das práticas em uma perspectiva funcional delas.¹⁶

Em síntese, o que se pode depreender das diferentes posições ocupadas pelo letramento é que há estudos dedicados a defini-lo como sendo a capacidade de usar a língua para fazer uma reflexão sobre a própria linguagem, tais como as perspectivas a-históricas de letramento. Contudo, se o foco dos estudos de letramentos for mostrar como a escrita e a leitura atravessam os mais diversos grupos sociais – mesmo que as práticas letradas oriundas desses grupos não sejam valorizadas por um discurso dominante –, a ideia de letrado se mostra atravessada por práticas discursivas intrinsecamente ligadas ao contexto e às instituições que as (re)produzem, a uma perspectiva histórica desse fenômeno de linguagem.¹⁷

Assumimos, assim, neste cenário de definição de letramentos, uma visão ampla desse fenômeno de linguagem, em razão de se situar a compreensão de leitura e de escrita em contextos diversos e de vincular essa compreensão à perspectiva sociocultural, na contramão de posições que concebem escrita e leitura como modelos fixos a serem dominados.¹⁸

No Brasil, a primeira ocorrência do termo letramento teria aparecido nos estudos de aquisição da escrita. O estatuto de termo técnico, no entanto, no campo científico talvez tenha sur-

10 Street, *Letramentos sociais*, 2014.

11 Street, *Letramentos sociais*, 2014.

12 Street, *Letramentos sociais*, 2014, p. 149.

13 Goody, *The logic of writing and the organization of society*, 1986.

14 Street, *Literacy in theory and practice*, 1984.

15 Barton, *Literacy*, 1994

16 Corrêa, *Epistemologias na introdução e no desenvolvimento de práticas escritas*, 2015.

17 Tfouni, *Letramento e alfabetização*, 2010.

18 Street, *Literacy in theory and practice*, 1984, p. 38-39.

gido com os estudos linguísticos, quando priorizaram distinguir alfabetização de letramento, tomando como partida de que adultos não alfabetizados são letrados.¹⁹

O sentido dado a “letramentos” no Brasil, conforme defendem as pesquisas nas áreas da Linguística e da Educação, é fruto de novas ideias, de novas maneiras de se compreender como circula a leitura e a escrita nas mais diversas facetas sociais. Leva-se em consideração o uso, a inserção (ou tentativa de inserção) do sujeito em práticas sociais de leitura e de escrita. Dessa maneira, não basta o sujeito saber ler e escrever para ser considerado letrado, é necessário compreender usos e significados culturais da leitura e da escrita. A noção de letramento adentrou o cenário acadêmico “numa tentativa de separar os estudos sobre o ‘impacto social da escrita’ dos estudos sobre alfabetização, cujas conotações escolares destacam as competências individuais no uso e na prática da escrita”.²⁰ Essa noção vem ampliar os efeitos das práticas de letramento nos diversos grupos que se apropriam ou são atravessados por essas práticas.

Desse modo, na discussão sobre esse fenômeno de linguagem, dois eixos se formam. O primeiro eixo se preocupa com a distinção entre alfabetizar e letrar, caracterizando o letramento como práticas sociais situadas em meio a tantos outros tipos de letramento que surgem à margem da escola e têm sua relevância no seio da sociedade, a exemplo do familiar, do religioso, do profissional.²¹ Dito de outra maneira, a classificação alfabetizado/não alfabetizado passa a ser compreendida na ordem do letramento, uma vez que a alfabetização seria só mais um tipo de letramento: o escolar.²²

O segundo eixo dos estudos do letramento é aquele subjacente a uma concepção da escrita enquanto modo de enunciação. Nesse enfoque, numa primeira vertente, tem-se os estudos que se preocupam com a “escrita alfabética como manifestação de saberes sobre a língua, considerados todos os tipos de efetiva produção escrita”. A segunda vertente é aquela que o autor caracteriza como letramento no sentido estrito, a qual compreenderia a “escrita alfabética como manifestação de práticas sociais letradas e de saberes sobre a dimensão discursiva da escrita nos textos, nos gêneros discursivos escritos, considerada a questão do sentido”. A terceira vertente dos estudos sobre a escrita como modo de enunciação corresponde à do “letramento em sentido amplo, ligado ao aspecto da permanência do caráter escritural da oralidade (e da literatura oral) que permite, a seu modo, preservar a memória cultural de um povo”.²³

No que se refere às relações entre letramento, alfabetização e aquisição da escrita, movidas pela discussão que cerca as práticas de letramento e, especialmente, pela concepção de escrita, no interior dessas práticas, passamos a explicitar a distinção entre esses conceitos e como eles corroboram, em alguma medida, para definição de letramentos, no plural.

O conceito de letramentos, apesar de muito relevante para se pensar os processos de ensino-aprendizagem de língua materna em contexto escolar, não pode se confundir com outros conceitos que estão envolvidos nesse processo, como alfabetização e aquisição da escrita. Assim, por mais que haja um diálogo entre letramentos, alfabetização e aquisição da escrita, as três noções pertencem a domínios teóricos distintos e devem ser caracterizadas por si mesmas, evidenciando as relações que contraem entre si.

19 Ver Kato, No mundo da escrita, 1986; Kleiman, Modelos de letramento e as práticas de alfabetização na escola, 1995; Soares, Letramento, 2014; Tfouni, Adultos não alfabetizados, 1988.

20 Kleiman, Modelos de letramento e as práticas de alfabetização na escola, 1995, p. 15-16.

21 Kleiman, Modelos de letramento e as práticas de alfabetização na escola, 1995.

22 Rojo, Letramento escolar, oralidade e escrita em sala de aula, 2001.

23 Corrêa, Epistemologias na introdução e no desenvolvimento de práticas escritas, 2015, p. 132-135.

No âmbito dos estudos sobre alfabetização, eles mostram que são muitos os domínios do conhecimento que se voltam a esse tema – como a psicologia, a linguística e a pedagogia –, assim como no caso dos letramentos.²⁴ E, também como no caso dos letramentos, o conceito de alfabetização depende da perspectiva de que se parte. Nesse sentido, esses estudos defendem que alfabetizar pode significar levar ao conhecimento do alfabeto, numa perspectiva da etimologia da palavra. Essa concepção envolve a capacidade de ler e escrever, num domínio que a pesquisadora denomina “mecânico” do processo de leitura e de escrita, e frequentemente está relacionado ao domínio de desenvolvimento de competências e habilidades individuais.

Outro conceito a se considerar na esteira de definição sobre alfabetização, é ela enquanto processo de construção de um indivíduo apto a ler e escrever.²⁵ Esse processo não é (apenas) da ordem do individual, mas principalmente da ordem do social. Isso significa que, muito além do desenvolvimento de metodologias que transformem alguém que não lê e não escreve em um leitor e escrevente, a alfabetização envolve uma série de aspectos sociais que direcionam suas ações. Nesse tipo de discussão, a alfabetização não galga de um mesmo estatuto em todas as sociedades, no sentido de que cada grupo social atribui valores diferentes ao processo. Por exemplo, a idade em que a criança deve ser alfabetizada, os motivos para se alfabetizar as crianças e o tipo de alfabetização demandado depende, necessariamente, das convenções sociais de cada grupo particular.

Considerando as relações sociais envolvidas na alfabetização,²⁶ a conceitualização de alfabetização deve envolver: (i) uma abordagem “mecânica” do processo de leitura e escrita – no sentido de desenvolver um conhecimento específico sobre os mecanismos formais envolvidos na codificação e na decodificação da escrita; (ii) um enfoque da escrita enquanto um meio de significação e de expressão da língua, diferente da fala – no sentido de desenvolver um conhecimento específico sobre os modos de construção de sentido efetuados pela/na escrita; e (iii) um domínio que revele os determinantes sociais das funções e dos propósitos da aprendizagem da escrita – no sentido de reconhecer o papel social que a escrita e sua compreensão desempenham na sociedade em que o processo de alfabetização se insere. Podemos entender, assim, que os aspectos (i) e (ii) se relacionam mais estritamente com o domínio da aquisição da escrita, enquanto o aspecto (iii) se relaciona aos estudos sobre letramentos.

Dessa maneira, deve sempre haver uma relação entre letramentos e alfabetização, sendo a dissociação desses dois processos um equívoco, já que um, a alfabetização, é responsável pela aquisição do sistema convencional da escrita, enquanto o outro, o letramento, é responsável pelo desenvolvimento de condições efetivas de uso desse sistema em práticas que envolvem a leitura e a escrita.²⁷ Assim, a alfabetização – que envolve o processo de aquisição da escrita – anda lado a lado às práticas de letramento, mas uma não se resume exclusivamente à outra.

Na mesma seara, outros estudos defendem que a noção de letramento antecede – inclusive temporalmente – o processo de alfabetização. Nessas pesquisas, “as crianças são letradas, no sentido de possuírem estratégias orais letradas, antes mesmo de serem alfabetizadas”.²⁸ Isso significa que pertencer e participar de práticas sociais letradas independe do estatuto de alfabetizado/não alfabetizado que um determinado indivíduo dispõe em algum momento de sua vida.

24 Soares, Alfabetização e letramento, 2004.

25 Soares, Alfabetização e letramento, 2004.

26 Soares, Alfabetização e letramento, 2004.

27 Soares, Alfabetização e letramento, 2004.

28 Kleiman, Modelos de letramento e as práticas de alfabetização na escola, 1995, p. 18.

Dessa perspectiva advém uma relação muito importante: a das práticas orais e letradas e sua relação com a fala e a escrita.²⁹ A esse respeito, não há uma dicotomia entre a tradição oral e a tradição escrita não existe na realidade, uma vez que os sujeitos que leem e escrevem participam de uma sociedade complexa, em que as práticas sociais de oralidade e de letramento são processos sociais e não uma tecnologia neutra do intelecto. Dessa forma, não antagônicas, a fala e a escrita se constituem mutuamente em práticas sociais mediadas pela linguagem.

Assim, da mesma maneira que o conceito de letramentos relaciona-se intrinsecamente ao conceito de alfabetização, esses dois conceitos, por sua vez, relacionam-se, por um lado, à noção de aquisição da escrita e, por outro, revelam a própria natureza da relação fala/escrita.

Em relação à definição de aquisição da escrita, a literatura não chega a um consenso em sua definição. Na verdade, não há uma única definição e, muitas vezes, tal noção é inferida com base no modelo de aquisição da fala ou então na teoria de linguagem que subjaz aos trabalhos nessa área de investigação. Para algumas perspectivas, como a inatista, a aquisição da escrita sequer é um tema relevante de ser estudado. Na linguística contemporânea, o que é consenso é o reconhecimento da necessidade de se levar em consideração a natureza heterogênea da linguagem nos estudos que se voltam para o tema.

Assim, de um ponto de vista linguístico, podemos entender que a aquisição da escrita é um processo em que um indivíduo – frequentemente uma criança, mas não apenas – apropria-se dos mecanismos linguísticos de construção da enunciação escrita da linguagem, seja em termos de seus aspectos formais, seja em termos de seus aspectos comunicativos, seja em termos de seus aspectos histórico-discursivos. É importante notar, aqui, que o domínio linguístico da aquisição da escrita não se circunscreve ao sistema ou, mais ainda, ao código, como é visto no modelo cognitivo de aquisição: a partir de uma perspectiva mais integrativa entre sistema e uso, o aspecto estrutural, assim, é apenas um dos elementos do domínio linguístico, que ainda conta com os aspectos pragmáticos e discursivos do uso da linguagem.

A noção de aquisição da escrita, assim, difere-se da noção de alfabetização em dois sentidos: primeiro por não depender, exclusivamente, de processos direcionados para esse fim, aproximando-se, nesse caso, do conceito de letramentos; segundo por estar ligada, essencialmente, ao desenvolvimento dos aspectos linguísticos – estruturais, funcionais e discursivos – da escrita. Em relação ao tema, ainda podemos destacar que:

[A aquisição da escrita] pressupõe [uma] (re)construção da linguagem no sentido de que a criança, enquanto ainda faz hipóteses acerca da linguagem oral, começa simultaneamente a trabalhar na construção da variedade escrita da sua língua materna, situação que pode causar reestruturação de representações linguísticas subjacentes previamente postuladas.³⁰

É fato que os aspectos linguísticos ligados ao processo de aquisição de escrita são diferentes dos ligados ao processo de aquisição da fala. Vários são os motivos: em primeiro lugar, a aquisição de escrita acontece num momento em que o sujeito, seja infante ou não, normalmente já passou pelo processo de aquisição da fala – na maioria das vezes, quase que completamente; em segundo lugar, diferentemente da fala, grande parte do processo de aquisição da escrita ocorre quase sempre em um contexto de letramento formal, institucional, diretamente dirigido à alfabetização.

²⁹ Street, *Literacy in theory and practice*, 1984.

³⁰ Abaurre, A relação entre escrita espontânea e representações linguísticas subjacentes, 2011, p. 167-168.

Isso não quer dizer, no entanto, que os sujeitos só iniciam o processo de aquisição ao entrarem na escola. É bem verdade que, numa sociedade imersa em signos gráficos como a nossa, um grau significativo de acesso aos letramentos já ocorre diante da intensa convivência com materiais escritos em geral, convivência que acaba por ser o único meio de acesso para muitos adultos. Assim, aspectos linguísticos envolvidos na escrita são aprendidos desde a mais tenra idade. No entanto, na sociedade brasileira, o ensino do valor simbólico e convencional da escrita, geralmente associado ao processo de alfabetização, ainda requer um contexto institucional, garantido por lei.³¹

Assim, a conceitualização do processo de aquisição da escrita como uma etapa da aquisição da linguagem depende, essencialmente, de como se definem fala e escrita no interior dos estudos sobre a linguagem. Longe de entender fala e escrita como modalidades dicotômicas, frequentemente associadas ao modelo autônomo de letramento, há também uma literatura linguística que concebe fala e escrita como modos de enunciação, a partir de uma perspectiva dialógica. No contexto brasileiro, destacamos os estudos de dois linguistas, que seguem essa orientação.³²

Um deles propõe um modelo consistentemente preocupado com os processos de produção de textos falados e escritos. O enfoque do processo, e não mais do produto, acaba por situar os textos em contextos sócio, histórico e discursivamente construídos, marcados pela interação entre os sujeitos que os produzem. A perspectiva se ocupa, basicamente, da análise dos textos escritos a partir de uma perspectiva dos gêneros textuais e dos usos que eles têm na sociedade.³³ Esse ponto de vista enfatiza mais as semelhanças do que as diferenças entre fala e escrita, ressaltando que os gêneros (falados e escritos) estão ligados a práticas sociais nos diferentes usos da língua. Não se trata, portanto, de “língua falada” e “língua escrita”, mas de gêneros preferencialmente falados e de gêneros preferencialmente escritos.

Assim, Marcuschi insere as noções de fala e escrita numa perspectiva dialógica. A preocupação desse modelo com os processos de produção de textos falados e escritos acaba por situá-los em contextos social e historicamente construídos, marcados pela interação entre os sujeitos que os produzem. Essa perspectiva se ocupa, basicamente, da análise dos textos escritos a partir de uma perspectiva dos gêneros e dos usos que eles têm na sociedade. Esse ponto de vista entende a distinção entre fala e escrita como pertencentes a práticas sociais nos diferentes usos da língua.

Da perspectiva dialógica, há, ainda, uma diferença no modo de encarar a escrita. Esta seria parte constitutiva de gêneros textuais, sejam eles falados ou escritos.³⁴ Esses gêneros estão dispostos no uso da língua em conformidade com um *continuum*: por exemplo, uma conversa face-a-face seria prototipicamente falada, enquanto um ensaio filosófico seria prototipicamente escrito, e, entre os pólos, haveria gêneros mistos, como um bilhete, que tem concepção discursiva de fala, mas de meio de produção gráfico.

Corrêa O outro linguista amplia a reflexão sobre essa noção escalar com base na distribuição dos gêneros.³⁵ Para ele, distribuí-los num contínuo escalar implica assumir que, em um extremo, estaria um gênero essencialmente falado, enquanto, no outro, um gênero essencialmente escrito. A escalaridade não excluiria, de fato, a dicotomia, que continua resistindo nos dois polos

31 No Brasil, desde 2009, com a promulgação da Emenda Constitucional n. 59, a escolarização é obrigatória e deve ser oferecida, gratuitamente, a todos que estiverem na faixa entre 4 e 17 anos, assegurando o direito à escolarização daqueles que não tiveram acesso a ela na idade própria. A legislação brasileira não prevê a educação domiciliar.

32 Ver Marcuschi, *Oralidade e letramento*, 2001; Corrêa, *O modo heterogêneo de constituição da escrita*, 2004.

33 Marcuschi, *Oralidade e letramento*, 2001.

34 Marcuschi, *Oralidade e letramento*, 2001.

35 Corrêa, *O modo heterogêneo de constituição da escrita*, 2004; Marcuschi, *Oralidade e letramento*, 2001.

extremos. Ainda que fixada apenas metodologicamente, haveria um polo de textos falados puros e um polo de escritos puros, em si mesmos constituídos homogeneamente.

Ao assumir a heterogeneidade constitutiva da língua e do discurso e fala e escrita como modos de enunciação, há uma recusa a existência de gradação entre fala e escrita, uma vez que, nessa perspectiva, haveria, nos polos da gradação, uma fala “mais pura”, de um lado, da qual todos os outros falares derivariam e, de outro, a mesma situação, correspondendo à escrita “mais pura”.³⁶ Nesse entendimento, a relação entre fala e escrita é de natureza constitutiva: ambas são modos de enunciação da linguagem e se constituem nas práticas sociais orais/faladas e letradas/escritas das quais participam.

Com base em estudos sobre enunciação e discurso, para Corrêa os fatos linguísticos (fala e escrita) e a práticas sociais (oralidade e letramento) estão ligados por uma relação de constituição. Desse modo, o texto escrito se processa por meio de diversificadas materialidades: a gráfica, a gestual e a rítmica, em que se observa

o papel do gesto como um dos elementos não-verbais co-atuantes na enunciação pela escrita está ligado a outros materiais significantes, como os sinais gráficos de pontuação e as marcas fônico-acústicas ligadas aos padrões rítmicos-entoacionais. Constatase, pois, que o feixe de materiais significantes está perfeitamente integrado no modo pelo qual a escrita se processa.³⁷

Ao descrever o trabalho realizado pelo escrevente na composição de seu texto, esse autor propõe uma metodologia que evidencia as pistas deixadas pelo escrevente a partir de três eixos de circulação: (i) a representação da gênese da escrita, em que o autor identifica o trânsito do escrevente por práticas orais/faladas e letradas/escritas; (ii) a representação do código escrito institucionalizado, em que o autor busca pistas da tentativa do escrevente em se adequar a esse código instituído para a escrita; e (iii) a dialogia com o já falado/escrito, em que o autor observa traços peculiares dos textos dos escreventes que dialogam com outros textos/outros discursos.³⁸ Por meio desses três eixos, o que se buscam são pistas, nos textos escritos, da relação dinâmica que se estabelece entre práticas sociais do campo do falado e do escrito e linguagem.

Esses três eixos de circulação dialógica, em uma determinada prática de letramento, acabam por demonstrar que aquele que escreve se coloca numa relação de diálogo com o já falado/escrito e com o já ouvido/lido, instaurado num imaginário de representações sobre a escrita que cerca, e também cerceia, esse escrevente, na circulação que ele faz seja pelas práticas de oralidade, seja pelas de letramento. Nesse sentido, o termo letramentos, ao assumir um estatuto de prática social num caráter dialógico da linguagem, assume também um lugar de constituição no modo como aquele que fala/escreve se apropria dessas práticas. Por fim, assumir a pluralidade do termo letramentos é lidar com uma perspectiva de linguagem estruturalmente complexa, comunicacional, em razão da interação social ser intrínseca aos modos de uso da língua.

Em síntese, assim, a partir de um viés linguístico, ao retomarmos os Novos Estudos de Letramento, com o objetivo de discutir perspectivas para a definição do conceito de letramentos, algumas considerações sobre a natureza desse conceito irromperam dessa discussão.

A primeira consideração que merece destaque é que o conceito de letramentos está em direção contrária a um modelo autônomo de letramento, que instancia uma relação entre al-

36 Corrêa, O modo heterogêneo de constituição da escrita, 2004

37 Corrêa, O modo heterogêneo de constituição da escrita, 2004, p. 8.

38 Corrêa, O modo heterogêneo de constituição da escrita, 2004.

fabetização e aquisição da escrita como habilidades técnicas, neutras, a serem adquiridas pelo sujeito.³⁹

A segunda é que, a depender do enquadramento teórico que se tome, os conceitos de letramentos, de alfabetização e de aquisição da escrita podem se emaranhar numa alusão de constituição. Não assumimos neste ensaio, entretanto, tal alusão, em razão da perspectiva teórica esboçada, que procura marcar uma fronteira conceitual para esses termos. Dessa maneira, por mais que esses letramentos, alfabetização e aquisição da escrita apontem para uma relação, eles são de naturezas conceituais distintas. Cabe retomar que, na perspectiva teórica adotada – de uma visão mais ampla de letramentos – letramento é um fenômeno de linguagem definido como prática social. Já alfabetização seria entendida como uma das práticas de letramento, que privilegia a aptidão do indivíduo em ler e escrever (o alfabeto), prática esta socialmente privilegiada, em meio a tantos outros tipos de letramento que surgem à margem da escola. No que se refere ao conceito de aquisição da escrita, este é compreendido como um processo de apropriação de mecanismos linguísticos na elaboração de uma enunciação escrita da linguagem; dito de outro modo, a aquisição não se resume a adquirir um código, mas a se apropriar do domínio linguístico da escrita que envolve, para além dos aspectos formais, também os aspectos pragmáticos e discursivos do uso da linguagem.

A terceira e última consideração a se pontuar é que os três conceitos explicitados se relacionam a maneira como concebemos a noção de língua enquanto prática social, ou seja, enquanto uso histórico e discursivamente localizado. Na implicação de uso da língua, fala e escrita são modos de enunciar, não dicotômicos nem em caráter de interferência de um no outro, mas como constitutivos da linguagem. No que se refere a escrita, esta se constitui heterogeneamente, baseada em múltiplas materialidades (gráfica, rítmica, gestual), que necessita de uma sistematização social para que possa existir. Em outras palavras, ela se constitui como um modo imerso numa prática social, que nos mostra traços do contexto sócio-histórico, ou seja, mostra a dialoga com outras práticas letradas/escritas e orais/faladas do já falado/escrito e ouvido/lido, quando materializada.

Pensar o conceito de letramentos abre possibilidades de investigação da escrita como um objeto heterogêneo que privilegia, portanto, o processo, e não produto. A adoção do ponto de vista defendido neste ensaio implica, portanto, conceber a pluralidade na noção de letramentos. Implica pensar o conceito de letramentos a partir de uma perspectiva ideológica, como esferas sociais, que não entende alfabetização e aquisição da escrita numa relação de sinonímia, mas atrelados a um modo heterogêneo de constituição da escrita. Não há, na perspectiva aqui adotada, “interferência do oral no escrito” nem relação direta entre fala e escrita. Reiteramos o postulado de que a heterogeneidade é propriedade inerente da escrita,⁴⁰ ou melhor, uma característica constitutiva dela que, como tal, deve estar ligada ao modo como o escrevente interage com a língua e produz um texto escrito nas diversas práticas de letramento.

REFERÊNCIAS

- ABAURRE, Maria Bernadete. A relação entre escrita espontânea e representações linguísticas subjacentes. *Verba Volant*, v. 2, n. 1, p. 167-200, 2011.
- BARTON, David. *Literacy: an introduction to the ecology of written language*. Oxford; Cambridge: Blackwell, 1994.

³⁹ Street, *Literacy in theory and practice*, 1984.

⁴⁰ Corrêa, O modo heterogêneo de constituição da escrita, 2004.

- BUNZEN, Clecio. Apresentação. In: STREET, Brian. *Letramentos sociais: abordagens críticas do letramento no desenvolvimento, na etnografia e na educação*. Tradução: Marcos Bagno. São Paulo: Parábola Editorial, 2014.
- CORRÊA, Manoel Luiz Gonçalves. Letramento e heterogeneidade da escrita no ensino de português. In: SIGNORINI, Inês (Org.). *Investigando a relação oral/escrito e as teorias do letramento*. Campinas: Mercado de Letras, 2001, p.135-166.
- CORRÊA, Manoel Luiz Gonçalves. *O modo heterogêneo de constituição da escrita*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- CORRÊA, Manoel Luiz Gonçalves. Epistemologias na introdução e no desenvolvimento de práticas escritas: identidades em jogo. *D.E.L.T.A*, São Paulo, v. 31, n. esp., p. 127-167, 2015. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/delta/article/download/22222/17984> Acesso em: 01 out. 2020.
- GEE, James Paul. *Social Linguistics and literacies: ideology in discourses*. 2. Ed. Baskerville: Taylor & Francis, 1990/1996.
- CORRÊA, Manoel Luiz Gonçalves. Discourse and sociocultural studies reading. In: KAMIL, Michael *et al.* *Handbook of Reading Research*. v. III. New York; London: Taylor&Francis, 2000, p. 195-207.
- CORRÊA, Manoel Luiz Gonçalves. Critical Literacy/Socially Perceptive Literacy: A study of language in action. In: FEHRING, Heather; GREEN, Pam. (Ed.). *Critical Literacy: a collection of articles from the Australian Literacy Educators' Association*. Canada: International Reading Association & Australian Literacy Educators' Association, 2001, p. 15-39.
- GRAFF, Harvey. *The literacy myth: cultural integration and social structure in the 19th century*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1979/1991.
- GREEN, Pam. Critical literacy revisited. In: FEHRING, Heather; GREEN, Pam. (Ed.). *Critical Literacy: a collection of articles from the Australian Literacy Educators' Association*. Canada: International Reading Association & Australian Literacy Educators' Association, 2001, p. 7-14.
- GOODY, Jack. *The domestication of the savage mind*. New York: Cambridge University Press, 1977.
- GOODY, Jack. *The logic of writing and the organization of society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- GOODY, Jack. *Entre l'oralité et l'écriture*. Tradução: Denise Paulme. Revisão: Pascal Ferroli. Paris: PUF, 1993.
- GOODY, Jack; WATT, Ian. The consequences of literacy. In: GOODY, Jack. (Ed.) *Literacy in traditional societies*. New York: Cambridge University Press, 1968, p. 27-68.
- HAVELOCK, Eric. *The Greek concept of justice: From its shadow in Homer to its substance in Plato*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1978.
- HAVELOCK, Eric. *The Greek concept of justice: From its shadow in Homer to its substance in Plato*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1978.
- KATO, Mary. *No mundo da Escrita*. São Paulo: Ática, 1986.
- KLEIMAN, Angela. Modelos de letramento e as práticas de alfabetização na escola. In: KLEIMAN, Angela (Org.). *Os significados do letramento: uma nova perspectiva sobre a prática social da escrita*. Campinas: Mercado de Letras, 1995, p. 15-64.
- KLEIMAN, Angela. Letramento na contemporaneidade. *Bakhtiniana: Revista de Estudos do Discurso*, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 79-97, 2014.
- MARCUSCHI, Luiz Antônio. A. Oralidade e letramento. In: MARCUSCHI, Luiz Antônio. *Da fala para a escrita: atividades de retextualização*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2001, p. 15-44.
- OLIVEIRA-CODINHOTO, Gabriela Maria. *A acessibilidade das construções relativas e a aquisição da escrita*. 14 de julho de 2016. 163 f. Tese (Doutorado em Estudos Linguísticos) – Instituto de Biociências Letras e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, São José do Rio Preto, 2016.
- ROJO, Roxane. Letramento escolar, oralidade e escrita em sala de aula: Diferentes modalidades ou gêneros do discurso? In: SIGNORINI, Inês. (Org.). *Investigando a relação oral/escrito e as teorias do letramento*. Campinas: Mercado de Letras, 2001, p. 51-74.
- SOARES, Magda. *Alfabetização e letramento*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2004.
- SOARES, Magda. *Letramento: Um tema em três gêneros*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- STREET, Brian. *Literacy in theory and practice*. New York: Cambridge University Press, 1984.
- STREET, Brian. *Letramentos sociais: abordagens críticas do letramento no desenvolvimento, na etnografia e na educação*. Tradução: Marcos Bagno. São Paulo: Parábola Editorial, 2014.

TERRA, Márcia Regina. *Letramento & letramentos: uma perspectiva sócio-cultural dos usos da escrita*. D.E.L. T.A., São Paulo, v. 29, n. 1, 2013, p. 29-58.

TFOUNI, Leda Verdiani. *Adultos não alfabetizados: o avesso do avesso*. Campinas: Pontes, 1988.

TFOUNI, Leda Verdiani. *Letramento e Alfabetização*. 9. ed. - São Paulo: Cortez, 2010.

NOVO NORMAL

Arsmtrong da Silva Santos

“**N**ovo Normal” é um termo que ganhou notoriedade nos circuitos acadêmicos e midiáticos no ano de 2020. Ele é resultado do diálogo tenso entre sociedades e as exigências médico, sanitárias e políticas necessárias para o controle da disseminação da epidemia ocasionada pelo Sars-Cov-2,¹ um tipo de Coronavírus causador da COVID-19. Esta doença proliferou rapidamente entre dezembro de 2019 e os meses iniciais de 2020, sendo declarada oficialmente uma pandemia no dia 11 de março pela Organização Mundial de Saúde.² As medidas adotadas no combate à doença vão desde restrições à circulação de pessoas e mercadorias que cobriam territórios nacionais de forma parcial, regional e, em alguns casos, inteiramente, passando pelo fechamento de estabelecimentos comerciais, escolas e outros espaços públicos, até a indicação de protocolos higiênicos a serem adotados por instituições e indivíduos.

Essas medidas não foram adotadas de modo homogêneo em todas as regiões do planeta, mas as maneiras de lidar com a epidemia repercutiram nas relações interpessoais, no questionamento quanto às funções de governos e estados-nação; nas formas de produção e comunicação científica e até mesmo nas questões ecológicas exemplificadas pelo aumento da qualidade do ar nos grandes centros urbanos durante os períodos de quarentena. No que diz respeito essas multifacetadas repercussões da pandemia, as coberturas midiáticas e discussões acadêmicas, para além noticiarem e refletirem sobre os crescentes números de contaminados e mortos em diversas partes do mundo, também focaram na chocante disparidade no que concerne ao acesso às formas de prevenção, itens básicos de higiene e alimentação para grande parcela da humanidade.

As interações econômicas e sociais típicas da integração dos mercados mundiais, rivalidades nacionais e dinâmicas migratórias sofreram os impactos da crise sanitária global, acelerando tendências preexistentes como as do racismo, da xenofobia, das desigualdades sociais e econômicas.³ No bojo da corrida pela produção de uma vacina e/ou do desenvolvimento de métodos de tratamento, ocorre em escala global (no caso do Brasil essa se tornou uma luta político-partidária que desconsidera a vida da população do país) uma acirrada disputa, desleal em muitos sentidos, que orbita o acesso a pessoal, equipamentos e medicamentos que possam minimizar os efeitos da doença.⁴ Desse conjunto acelerado de mudanças emergem reflexões, discussões e

1 Ministério da Saúde, Sobre a doença, 2020.

2 BBC News Brasil, Coronavírus: OMS declara pandemia – 11/3/2020..

3 Blog do Museu da imigração do Estado de São Paulo, Mobilidade Humana e Coronavírus – Coronavírus, 2020.

4 BBC News Brasil, Coronavírus: EUA são acusados de ‘pirataria’ e ‘desvio’ de equipamentos que iriam para Alemanha, França

diversas propostas para a superação da crise econômica, social, ecológica, política e sanitária expostas ou agravadas pela COVID-19. É desse conturbado contexto que emerge o termo “Novo Normal”, tema deste verbete.

A expressão “Novo normal” denota a percepção de se viver o acelerado solapamento de antigas certezas, e estar em contato com desconcertantes formas de organização e compartilhamento da vida em sociedade. Estes momentos de acelerada e radical transformação não são raros na história Ocidental. A questão que se coloca a partir dessa afirmação é a de que as mudanças sempre foram elementos constitutivos da vida em sociedade que, apenas no âmbito da curta duração parecia estável, segura e permanente. É para lidar com o movimento ingovernável do mundo e com o caráter destruidor de nossas próprias formas de organização social que produzimos a ideia de “normalidade”.

Desde o surgimento do gênero *homo*⁵ reconhecer padrões a partir da experiência perigosa de se estar no mundo, contribuiu para nossa sobrevivência enquanto espécie, mas também nos legou diversos problemas, sobretudo quando alguns grupos humanos começaram a definir seus próprios padrões de leitura do mundo como as únicas formas de significação da vida e a diversidade para estes grupos foi, cada vez mais, deixando de ser vista como elemento constitutivo da existência, para tornar-se a ameaça que legitimaria a criação e o reforço social dos padrões e normas de comportamento que serviriam para defesa da suposta ordenação de um cosmos que, através da linguagem, o homem lutava para distanciar do caos primordial.

Pelo menos desde Heráclito de Éfeso (540-470 a.C.) a artificial estabilidade do cosmos produzida pela linguagem é questionada pela estonteante fluidez que desarticula o suposto ordenamento espaço-temporal, restituindo ao caos a inscrição na existência criadora e criativa do mundo da vida.⁶ No entanto, a posterior lógica aristotélica nos (des)ensinou que a estabilidade é fundamento para falar a respeito do que existe e que não se pode, ao mesmo tempo, falar daquilo que “é” incorporando a este mesmo objeto as características semoventes que contraditam sua estabilidade (princípio da não contradição).⁷

Desse modo, incorporamos à linguagem e às línguas (notadamente às escritas), a estabilidade que condena o “resto” a um lugar subalterno cuja existência só é tolerada enquanto exemplo do que não se deve ser. Do caos ao cosmos, do turbilhão à organização, da incivilidade à civilização, da barbárie à cultura, este seria o caminho que o ordenamento lógico gramatical, criado e reforçado por palavras e ações, impôs aos modos de conceber o mundo, ignorando o quanto os elementos apresentados de modo antitético estariam implicados uns nos outros.

Imbuídos desse modelo de pensamento que nada mais é do que a expressão filosófica de nossa busca e produção de padrões de familiaridade que nos deem a segurança em nossas ações no mundo, incorporamos as contradições e injustiças tornando-as “habituais”, mascarando sobre o selo da natureza ou da “normalidade” todo o movimento e responsabilidade inerentes ao nosso estar no mundo. Como desdobramento deste modo de refletir e estar no mundo, o “normal” se torna a expressão linguística de uma ocultação: ocultação do movimento, da efemeridade da vida, das desigualdades e violências produzidas por nossas formas de organização sociais, econômicas etc.

“Normal” neste sentido, seria a busca pelo reconhecimento no tempo da repetição e da linearidade orientada para o futuro que nos possibilitaria o planejamento das ações já que ha-

e Brasil – 4/4/2020.

5 Harari, Sapiens, 2018.

6 Moisés, o Homem que sabe, 2013.

7 Smith, A lógica de Aristóteles, 2012.

bitaríamos um mundo cujas regras seriam reconhecíveis e previsíveis. O reconhecimento dos padrões, a construção da ideia de previsibilidade e a orientação para um futuro narrado como virtualmente melhor, compõem a tecitura de conceitos fundantes dos processos de constituição da modernidade europeia Ocidental cuja forma se impôs enquanto “modelo” de humanidade, cultura, sistema econômico etc. às custas da subalternização de territórios e gentes e da consequente legitimação de inumeráveis massacres.

Para Henrique Dussel, a partir de 1492, houve um processo de escravização, extermínio e encobrimento do Outro e, em meio a este processo, ocorreu a construção das imagens tanto a respeito dos povos e territórios que seriam dominados e escravizados quanto do conquistador que se reconheceria e se projetaria como modelo identitário. Neste cenário, os eufemismos cumprem a função de preparar o terreno e fundamentar a “normalização” da matança que seguirá.

Trata-se do eufemismo do “encontro” de dois mundos, duas culturas – que as classes dominantes crioulas ou mestiças latino-americanas hoje são as primeiras a propor. Tenta elaborar um mito: o do novo mundo como uma cultura construída a partir da harmoniosa unidade de dois mundos e culturas; europeu e indígena. São os filhos “brancos” ou “criollos” (ou de “alma branca”) de Cortês (de sua esposa espanhola), ou os filhos de Malinche (os mestiços), que estão ainda hoje no poder, na dominação, no controle da cultura vigente, hegemônica. Digo que falar de “encontro” é um eufemismo - “Grande palavra” diria Rorty - porque oculta a violência e a destruição do mundo do Outro, e da outra cultura. Foi um “choque”, e um “choque devastador, genocida, absolutamente destruidor do mundo indígena.”⁸

É pelo apagamento, domínio, extermínio e encobrimento do Outro que esse *eu* europeu moderno se funda, se constitui, se impõe e é incorporado como “norma”. Assim, a modernidade pode ser caracterizada como um grande processo de naturalização dessa “norma” que corresponde ao surgimento, organização e fortalecimento do capitalismo com sua arquitetura fundada sobre séculos de “normalização” do massacre. Os eufemismos do “encontro”, “descobrimento” e “integração” de povos e culturas são expressões dessa “normalização”. Seus resultados são a escravização e o extermínio de mundos inteiros. Subalternização legitimada pelos “benefícios” do ingresso dos “bárbaros” no mundo da “civilização” proporcionada ou oferecida como grande promessa pela modernidade a seus “convertidos”. Desse modo, “A modernidade como mito, justificará sempre a violência civilizadora - no século XVI como razão para pregar o cristianismo, posteriormente para propagar a democracia, o mercado livre etc”.⁹

Essas experiências de “normalização” eufemística serão repetidas por séculos a fio e a partir das relações de poder, todo contato e toda estranheza, em vez de serem tratadas como manifestações do encontro entre diferentes formas de estar no mundo; formas cujas presenças ensejariam valores a serem considerados enquanto constituintes da riqueza criativa da luta pela manutenção da vida, foram devoradas por processos de hierarquização em escalas classificatórias onde animais, plantas e humanos foram e continuam sendo traduzidos, através das mais diversas formas de violência, como manifestações disformes do contrário do *ser*, ou seja, como *não ser* ou, no máximo, como *seres* “inferiores” na comparação com aqueles que dizem de si mesmos, serem os únicos portadores das características necessárias ao reconhecimento da existência valorizada, que se apresenta e se impõe como modelo a ser imitado sob ameaça de morte.

⁸ Dussel, 1492, o encobrimento do outro, 1993, p. 64.

⁹ Dussel, 1492, o encobrimento do outro, 1993, p. 84.

“Normal” nestes casos, é a expressão de um poder, o poder normalizador, que tomando a si próprio como valor e meta, se lança sobre o mundo devorando-o, destruindo-o para que ele assuma as feições desse modelo devorador/destruidor. Como na alegoria do “anjo da história” criada por Walter Benjamin, nos pegamos surpreendidos numa ventania que nos prendeu as asas e nos empurra de costas a um futuro que não conseguimos visualizar. Assolados pela visão da catástrofe aparentemente única desse passado contínuo que “acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés”.¹⁰ No entanto, nossa condição é pior do que a do anjo de Benjamin, pois os olhos daquele estavam abertos e ele conseguia observar as ruínas se acumulando. No nosso caso, presos à ventania, nos esforçamos para impedir os olhos de ver aprisionando-os sob a venda da “normalidade” e os exemplos das ações destruidoras/devoradoras se repetem aos montes enquanto depositamos nossas esperanças num tempo futuro que se faria apesar de nós e, contraditoriamente, a nosso favor.

A cada momento de crise, os olhares se deslocam ou os olhos se fecham para que se possam produzir “novas normalidades”, mas os fundamentos desse “novo habitual” continuam os mesmos: o massacre, o silenciamento e ocultação do sangue das vítimas ora apresentadas como culpadas pelas violências sofridas, ora como “obstáculos” ao desenvolvimento e ao progresso. No século XX ocorreram outros períodos em que pessoas vivenciaram a percepção de ruptura radical com uma suposta estabilidade do mundo social e a elaboração de “novos normais”. A título de exemplo, podemos citar os efeitos políticos, sociais e econômicos da Primeira Guerra (1914-18), da Crise de 1929, da Segunda Guerra (1939-45); o lançamento das bombas atômicas sobre Hiroshima e Nagasaki, entre outros. Todos estes eventos possuem em comum o fato de terem sido frutos do desenvolvimento de um determinado tipo de racionalidade e legado aos povos e nações envolvidas e/ou vitimadas por eles a noção de que o mundo mudara rápida e completamente.

Paralelamente, em todos os casos aludidos, houve um esforço gigantesco pela naturalização das novas relações elaboradas e sobre a percepção das violências vivenciadas tanto nos contextos de guerra e crise quanto posteriormente a eles. A esta naturalização podemos denominar a “nova normalidade” daqueles tempos; a busca pela superação dos traumas pelo esquecimento e/ou negação de sua existência e ainda pelo silenciamento ou ampliação da violência frente a situações e sujeitos que problematizem, interpelem ou que avivem na memória os episódios dolorosos e o papel dos participantes em cada um dos eventos. A respeito dos impactos da Segunda Guerra, o historiador Eric Hobsbawm escreveu:

a catástrofe humana desencadeada pela Segunda Guerra Mundial é quase certamente a maior na história humana. O aspecto não menos importante dessa catástrofe é que a humanidade aprendeu a viver num mundo em que a matança, a tortura e o exílio em massa se tornaram experiências do dia-a-dia que não mais notamos.¹¹

Dos escombros da guerra e do morticínio naturalizado em diversos momentos da história a busca pela “normalidade” tem sido uma constante. Anestesiados pelo “normal”, orientados pelas lógicas do progresso e pela crença no ininterrupto desenvolvimento cultural, caminhamos de uma “normalidade” a outra. Os rostos dos assassinados, estropiados por bombardeios, famintos das periferias e centros de cidades; os olhos abertos e as mãos estendidas dos vilipendiados a cobrar dos transeuntes sua inclusão nas benesses prometidas pelo “desenvolvimento”, soam

¹⁰ Benjamin, Sobre o conceito de história, 1987, p. 226.

¹¹ Hobsbawm, A era dos extremos, 1995, p. 58.

como agressões aos que se veem como expressão do sucesso prometido aos que se esforçam; àqueles que se escondem atrás da justificativa do “mérito”, que oculta o fato de que não pode haver justiça numa competição em que os participantes partem de condições desiguais; em que alguns enfrentam pouco ou nenhum obstáculo, enquanto a via do outro é propositalmente acidentada desde antes de seu nascimento.

A face dos excluídos ofende o olhar da “normalidade”, porque expõem o corpo nu de suas engrenagens moedoras de gentes, terras, plantas e animais e cobram a responsabilidade ética que todos deveriam cultivar no reconhecimento do valor de todas as formas de vida como nos ensina Walter Benjamin. É preciso fazer ecoar essas vozes que emanam de outros tempos e ressoar no tempo da ação a correção do ordenamento reivindicado pelas súplicas dos derrotados de outros tempos. Com a pandemia de Covid-19, essa incômoda interpelação se fez presente, por exemplo, no rápido reflexo sobre a qualidade do ar e o reaparecimento de animais em ruas, estradas e prédios que há muito os haviam acossado. Esses dois fenômenos ocasionados pela diminuição das movimentações humanas nas grandes cidades evidencia o impacto incontestável de nossas práticas sobre o “mundo natural”, apontando para os paradoxos de uma suposta separação entre natureza e cultura.

A própria Covid-19 é fruto dessas relações que estão longe de serem “fenômenos da natureza”, mas assumir isso representaria assumir também a responsabilidade pela degradação ambiental e a extinção de animais. O “normal” está sendo questionado pelo ar que respiramos, por animais que, em bandos ou individualmente, transitavam onde apenas os humanos haviam se instalado como senhores da velocidade e do “progresso”. Com o relaxamento das medidas de isolamento, o “habitual” ar cinzento retorna aos céus das metrópoles e o fogo que consome milhares de quilômetros de florestas na Amazônia e outras regiões do mundo anuncia a plenos pulmões que repensar as práticas de desenvolvimento continua sendo pauta para sonhadores, ativistas, ribeirinhos, indígenas entre outros. Todos apresentados como “inimigos do progresso”, que deveriam, segundo essa lógica, ser “incorporados”, silenciados, expulsos, mortos e/ou tratados como “anormais”.

Que dizer das belíssimas imagens que correram o mundo em que solidários vizinhos cantavam uns com os outros para espantar o tédio e o sofrimento do distanciamento social; ou das enormes redes de solidariedade que se formaram para arrecadar, produzir e distribuir alimentos, medicamentos, água, produtos de higiene e vestimentas àqueles que não tinham acesso a esses itens? Práticas de colaboração que no universo dos pobres e periféricos sempre estiveram presentes em menor ou maior escala, apontariam para a necessidade de mudança nos padrões de consumo e cuidado em relação aos invisibilizados de todos os dias, mas que arrefeceram (pelo menos como matérias de jornais, revistas e páginas da internet) como prática mais generalizada à medida que a duração da crise se estendia e uma “nova normalidade” de exclusões e conflitos se impunha e se expunha exemplificada no Brasil pelas filas quilométricas em busca de auxílios governamentais; nos ônibus, trens e metrô abarrotados com trabalhadores para quem o isolamento e o distanciamento social nunca foi uma opção nas cidades brasileiras.

A própria mundialização da Covid-19 seguiu um roteiro muito significativo para a reflexão sobre as continuidades e descontinuidades entre o que seria o “normal” antes da pandemia e algumas características desta possível “nova normalidade”. Desembarcando nos aeroportos, a doença viajou transportada principalmente nos corpos de representantes das elites econômicas e circulou inicialmente entre os contatos de pessoas desses grupos sociais até pegar carona nos

corpos de empregados domésticos, porteiros, prestadores de serviços, etc., “proibidos” pela necessidade de adotarem o isolamento como medida protetiva contra a doença.

No Brasil, as “escandalosas” perdas ocorridas no grupo dos mais ricos contrastam com a “normalização” da contaminação e morte de milhares de pobres, negros, indígenas e periféricos, pois escandalizar-se com essas mortes, representaria rever distribuição de renda, acesso a saúde, educação e às demais proteções estabelecidas em lei, mas que na vida prática não atendem à esmagadora maioria da população do país. A falácia da democrática proliferação do vírus choca-se com a fatal realidade de um país desigual em que o acesso aos bens e serviços está relacionado à cor da pele, sexo e níveis socioeconômicos. A elaboração discursiva da “nova normalidade” transita na tensão entre o questionamento da ordem em busca de práticas políticas mais inclusivas e a defesa do reestabelecimento dos antigos padrões de ocultação das vítimas e silenciamento perante a matança para que a “vida normal” retome seu lugar.

Assim é que pessoas e trajetórias são transformadas em cifras e conceitos, novos eufemismos, que tornam palatável e inimputável o seu desaparecimento. Na esteira da banalização da morte é que grupos e indivíduos se digladiam nas ruas, praças, áreas comerciais e redes sociais pelo “direito” de correrem o risco de se contaminar e expor os outros ao contágio contra aqueles que exigem os cuidados e distanciamento necessários ao controle da proliferação do vírus.

Duas dinâmicas entram e choque e orientam a escolha que as humanidades desta segunda década do século XXI devem fazer. A primeira delas diz respeito à defesa do princípio da individualização que tem norteado o pensamento ocidental pelo menos desde o século XVIII. Princípio em que o indivíduo é o ponto de emanção e significação de todo o universo e os Outros entram na pauta das considerações apenas na medida em que se apresentem enquanto meios para se atingir determinado fim. A segunda concerne à compreensão sistêmica e correlacional de nossas ações em um mundo integrado que exige de nós o reconhecimento da vida e dignidade no diverso como integrantes necessários às possibilidades coprodutoras e inventivas do e no mundo, o que implicaria a prática da empatia advinda de uma política dos afetos e a defesa do espaço público enquanto *locus* do exercício da cidadania como bem definiu Hannah Arendt.¹²

Nossa opção é claramente pela segunda posição crendo na capacidade criativa e de ruptura com antigas ordens e nas possibilidades abertas pela crise radicalizada pela pandemia de construir uma realidade que ponha a nu a “normalização” imposta pela repetição domesticada das violências e dos massacres. Dialogando com as teses de Walter Benjamin, identificamos no tempo presente a possibilidade trágica de redimir o passado que clama por justiça através das gerações e se manifesta nos olhares acusadores daqueles que sofrem na atualidade. Cremos com o filósofo que “alguém na terra está à nossa espera. Nesse caso, como a cada geração, foi-nos concedida uma frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente”,¹³ pois o resultado seria a cumplicidade com as atrocidades continuamente cometidas.

Refletir em meio à incômoda deriva da “nova normalidade” pandêmica possibilita a ruptura com a “tradição dos vencedores” no sentido benjaminiano e o estabelecimento de um “normal” que não nos vende os olhos para as injustiças. Não basta ficar com o assombro diante da catástrofe. É preciso perceber que as violências desveladas pela crise, não são nem de longe anomalias do sistema, mas sua razão de ser e modo de operar.

12 Arendt, O que é política, 2006.

13 Benjamin, Sobre o conceito de história, 1987, p. 223.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. *O que é Política?* Trad. Reinaldo Guarany. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2006.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política* [Obras escolhidas, v.1]. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222-232.
- CORONAVÍRUS: EUA são acusados de “pirataria” e “desvio” de equipamentos que iriam para Alemanha, França e Brasil. *BBC News Brasil*. 4 abril 2020. Disponível em: < <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-52166245>>. Acesso em 15/10/2020.
- CORONAVIRUS: OMS declara pandemia. *BBC News Brasil*, 11 março 2020. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/geral-51842518>>. Acesso em: 10 outubro 2020.
- DUSSEL, Henrique. *1492, o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- HARARI, Yurval Noah. *Sapiens: uma breve História da Humanidade*. São Paulo: L&PM Editores, 2015.
- HOBSBAWM, Eric J. *A era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- MINISTÉRIO DA SAÚDE. Sobre a doença, 2020. Disponível em: <<https://coronavirus.saude.gov.br/sobre-a-doenca>>. Acesso em: 11 outubro 2020.
- MOBILIDADE Humana e Coronavírus – Coronavírus: O fechamento das fronteiras não é, e nem dever, absoluto. 08 maio 2020. Disponível em: <<https://www.museudaimigracao.org.br/blog/migracoes-em-debate/mobilidade-humana-e-coronavirus-coronavirus-o-fechamento-das-fronteiras-nao-e-e-nem-dever-absoluto>>. Acesso em 17 outubro 2020. Blog: São Paulo, Governo do Estado.
- MOSÉ, Viviane. *O homem que sabe: do homo sapiens à crise da razão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- SMITH, Robin. A lógica de Aristóteles. In: *Investigação Filosófica*, v. 3, n. 2, 2012, p. 1-55. Disponível em: < https://periodicos.unifap.br/index.php/investigacao_filosofica/article/view/4867/2193>. Acesso em 22 setembro 2020.

O MODO DE PRODUÇÃO DA COLONIALIDADE ESTÉTICA NO ACRE

João José Veras de Souza

Este verbete diz respeito à manipulação com o que se tem manufacturado sentidos normativos, social e historicamente estruturantes, de ação e concepção estéticas, pelas quais, a rigor, temos estado localmente colonizados. Por manipulação, quero dizer o uso de estratégias de poder e de saber com o que se tem operado tal colonização. Por esse escopo, esta fala se encaminha muito mais como uma desvelação e, com efeito, uma posição crítica acerca; baseada fundamentalmente no olhar empírico e também teórico de quem vive diários de concretudes normalizadas no campo das subjetividades. Por isto é que ela pode, com a segurança da liberdade, se assumir como um manifesto de tratamento/posicionamento político decolonial. Um artigo de constatação reflexivo/repulsivo ainda em processo. Por este estágio, ainda provisório e precário, não em sua essência, a que lhe fundamenta para a crítica diante da condição moderno-colonial em que se vive neste lugar geocultural chamado Acre.

Para tanto, ela se apresenta na sequência estruturada para dizer, de início, que se fundamenta nos pressupostos da teoria crítica decolonial (I); depois buscar constatar e discorrer sobre o que funda e constitui o modo de produção da colonialidade estética no Acre (II); e delinear a sua natureza e operação racializantes (III), quando, por fim, tratar sobre o caráter e a possibilidade de resistência social no seu contexto de desempenho (IV).

I - OS PRESSUPOSTOS DO MODO – O QUE LHE SUSTENTA

Será a partir dos pressupostos básicos da teoria decolonial (conforme referências na página seguinte) e da realidade empírica, aquela em que tenho vivido como criador, pensador e consumidor que irei buscar diagnosticar, dentro do contexto geopolítico cultural acreano, a instrumentalidade e efetividade da força da colonialidade estética, isto é, a maneira que ela é operada como modo de produção e difusão histórico-estrutural colonizador e seus efeitos, sobretudo racializantes, para as expressões sensoriais locais, seus produtos e criadores.¹

Concebo aqui a colonialidade estética como um dispositivo moderno-colonial que se instala, se mantém, se reproduz e se fortalece em espaços geoculturais tidos como periféricos, e se espalha como a concepção/gosto/percepção padrão que se impõe universalmente naturalizado

¹ Souza, Seringalidade, 2017; Veras, Memória e esquecimento da cultura artística acreana, 2013; Veras, Breve ensaio sobre o caso colonial da música sem nação, 2019; Veras, Minhas músicas de invenção – Uma experiência de criação sonora na Amazônia, 2019; Veras, A audiência dos mortos – sobre o colonialismo cultural no Acre, 2020.

e superior a qualquer outro – a partir das ideias e produtos estéticos norte-eurocêntricos manufaturados e difundidos pelas centrais do sistema mundo moderno-colonial colonizadoras da arte.

Como se pode ver, a estética. Daquele tipo que se tem como um dado naturalmente pressuposto, será tratada aqui numa dimensão política-epistemológica. No caso, como conhecimento e prática constituintes dos modos de produção e difusão de poder e de saber que têm determinado as sociedades historicamente colonizadas.

Como algo que integra, por suas concepções e produtos, a estrutura histórica do padrão de poder moderno-colonial categorizado, pela teoria decolonial, de colonialidade.²

Padrão este que tem, há mais de quinhentos anos, dominado a existência social global, em suas dimensões política, econômica e cultural, o que ocorre por dispositivos de poder e de saber de caracteres centrais/universais, no âmbito da relação geo-histórica em que impera a polarização hierárquica centro/periferia-norte/sul no espectro do *sistema mundo moderno-colonial*. Padrão este vigente por meio de mecanismos e instituições geopolíticas, nas e pelas instituições internas de cada Estado-nação, pelas quais este se retroalimenta inter e intra regional (América latina) inter e intra nacional (Brasil) inter e intra local (Acre) pelo fenômeno do colonialismo interno.³

Com isso, o Estado-nação, mormente o colonizado, tem se firmado – reproduzindo a lógica e os conteúdos do sistema mundo – como uma totalidade social que busca a tudo homogeneizar de modo a neutralizar/controlar e até extirpar (por estratégias sutis) qualquer diferença que possa colocar em risco tal projeto de totalidade desta feita interna, que é a mesma que se impõe sobre ele geopoliticamente.

A questão que trago para o debate diz respeito ao fenômeno do processo histórico de colonização estética observado a partir da perspectiva dos estudos da teoria decolonial. Perspectiva esta que tem apontado a vigência da colonialidade como padrão global de poder moderno-colonial que tem se espreado e se aprofundado verticalmente - os considerados centros para as suas ditas periferias – como colonialidade das estéticas locais configurando, assim, uma matriz de dominação estética.

Busco apontar e problematizar a essência do modo estrutural operante como tem se instalado e funcionado, sobretudo institucionalmente, numa dada realidade geocultural, caso do Acre, unidade política e territorial integrante da República Federativa do Brasil.

O sistema mundo moderno-colonial, da mesma forma que se encontra, no campo do poder, profundamente fundado em matrizes que conformam modos de dominação, exploração e racialização (de seres, grupos e territórios humanos considerados abaixo da linha do ser moderno, branco, civilizado), estar, também no campo do saber, profundamente baseado em modos de produção e difusão de subjetividades, um dos quais, o da produção e difusão de sentidos sensoriais estéticos por ele, o sistema, determinados.

O caminho histórico dessa imposição moderno-colonial – no sentido centro-periferia extra e intra-território – segue, desde sempre, os mesmos esquemas de força, retórica e sedução.

O eurocentrismo, como “modo hegemônico de produção e de controle de conhecimento” do sistema-mundo,⁴ trata o outro (o resto) como sua antítese oca (o não-ser), este que, aos seus olhos, considera inferior, atrasado, subdesenvolvido. Como aponta Pedro Paulo Gomes: “... *la estética y la cultura occidentais aparecen como un particular que pretende universalizar sus propios valores*

2 Escobar, Mundos y conocimientos de outro modo – O programa de investigación de modernidade/colonialidad latinoamericano, 2003. Restrepo e Rojas, Inflexión decolonial, 2010. Wallerstein, Análisis de sistemas-mundo, 2005.

3 Casanova, El colonialismo interno, 2006.

4 Quijano, Os fantasmas da América Latina, 2006, p. 57.

e su arte”.⁵ Motivo pelo qual procura se impor como a referência única do superior, moderno e desenvolvido a que todos devem perseguir (se preencher), sob pena de se manterem na condição de não-ser (um nada) ou, na “melhor das hipóteses”, de sub-ser (um sub-nada).

A pretensa universalidade da estética europeia ocorre discursivamente, segundo Pedro Paulo Gómez, a partir de “...una concepción abstrata, idealizada y vacía de espacio, razón por la cual puede ser considerado universal no obstante su localización particular [Londres, Paris, Nova York, São Paulo, Rio de Janeiro...]”. Por sua vez, continua Gómez, a “...arte latino-americano em cambio, está atravesado por um espacio jerarquizado, hecho concreto durante cinco siglos, razón por la cual esta condenado a ser local, dependiente de los cánones estéticos del centro e periférico”.⁶

Nesse sentido é que parto do fato de que a colonialidade também busca estabelecer uma matriz (universal) nos campos da cultura pela qual o resto (os locais) deve se espelhar/seguir sob pena de não produzir cultura que possa alcançar o status de ser.

Será a partir desses pressupostos básicos que irei diagnosticar, dentro do contexto geopolítico cultural acreano, a instrumentalidade e efetividade da força da colonialidade estética, isto é, como ela é operada como modo de produção e difusão histórico-estrutural colonizador e seus efeitos, sobretudo racializantes, para as expressões sensoriais locais, seus produtos e criadores.

II- SOBRE A TECNOLOGIA SOCIAL DO MODO (OS PROCESSOS USADOS)

Existe toda uma tecnologia institucionalizada pela qual a colonialidade estética opera no mundo social a fim de normatizar as esferas da produção, da difusão e da memória artísticas. As políticas públicas de cultura, de educação, de comunicação e de memória, o mercado cultural e as academias em seus cursos e disciplinas do campo da estética funcionam como centrais estatutárias difusoras da padronização do produto estético moderno-colonial. Ao mesmo tempo, tal tecnologia funciona como instrumento de racialização dos sujeitos e produtos artísticos-culturais que estiverem fora de seu estatuto de qualidade.

Os padrões estéticos norte-eurocêntricos e brasilcêntricos, estão fundados na concepção de arte, enquanto produto, como expressão do belo e do sublime (do tipo de belo e sublime que eles determinam) e de artista, ou como gênio (qualidade que a academia usa para classificar cânones artísticos, os faróis clássicos e de vanguarda) ou como astro, celebridade, no escopo de uma ânsia mercantil de tornar toda expressão sensorial artefato comercial reproduzível para o entretenimento e distração humanas.⁷

Tais padrões carregam visões de mundo e, no caso, de estética, a partir de seus lugares de enunciação geo-históricos-culturais específicos, tal qual se pode ver em qualquer província (aqueles lugares próprios em relação ao centro) – mas que, no entanto, como províncias metrópoles, se apresentam como centrais e universais e, por isso superiores e melhores que o resto (os demais lugares).

Como muito bem pontua Irene López, a atividade artística

no es privativo de una cultura o espacio geográfico en particular, sino que la producción simbólica – en tanto manifestación de las necesidades expresivas de una comunidad (mediante sonidos, palabras, colores, fabricación de objeto, etc.) con la consecuente elaboración

⁵ Gómez, Decolonialidad estética, 2019, p. 369-389.

⁶ Gómez, Decolonialidad estética, 2019, p. 369-389.

⁷ A presente fala não cuidará aqui da importante discussão filosófica que trata da ideia de estética moderna, enquanto ego-estética (quando a aestesis foi transformada em estética). Para entender e se aprofunda, ver o estudo de Pedro Pablo Gomez Moreno, Estéticas fronteiriças, 2015.

*de técnicas o modos de llevar a cabo tal atividade – existe em todas as culturas e em todos os momentos históricos.*⁸

No entanto, o projeto e execução desses centros hegemônicos é vincular e tornar conseqüência toda expressão artística aos seus estatutos estéticos. Nesse passo, a rigor, como observa Irene López, “*Para que um produto ostente la categoria de arte se debe corresponder total e absolutamente con lo que Occidente denomino como tal*”.⁹

Como aponta Olver Quijano Valencia, “*o desarrollo y la economia [a cultura estética também, incluio]*

*constituyen en principio formas de subsunción o captura e la multiplicidade de formas existenciales y de mundos posibles, concreción em la que se produce el encerramiento e integración de la diferencia y su potencialidade (...) [pois], encerrar o el afuera, encerrar lo virtual, significa neutralizar la potencia de invención y codificar la repetición para quitarle toda potencia de variación, para reducirla a uma simple reproducción [...] Integrar significa ligar singularidades, homogeneizarlas y hacerlas converger em tanto singularidade hacia um objetivo común. La integración es una operación que consiste em trazar una línea de fuerza general que passa por las furzas y las fixa em normas. Lá integración no actúa por abstracción, por generalización, por unificación por fusión, sino por subsunción (Lazzarato, 2006: 77, 80).*¹⁰

Tal integração, como visto, própria da racionalidade moderna-colonial que busca dominar a sua exterioridade, se opera para neutralizar ou eliminar, pela subsunção, a potência da invenção/criação do outro reduzindo-a uma mera reprodução.

O que estiver fora desse esquadro, o que não aceitar a condição de reprodução, está fadado a não ser considerado arte ou ser, no máximo, considerado arte menor, quando recebe a pecha de “feiura”, “mal gosto”, baixo nível”, “coisa estranha” entre outras consideradas “fraquezas” e “precariedades” estéticas. Fato que já inibe, pré-condiciona e pré-modela, na sociedade colonizada, desde a gênese, toda e qualquer iniciativa de criação estética e todo e qualquer aspirante a gênio e a astro, celebridade no mundo dos negócios culturais.

Tal racionalidade colonizante ignora o fato de que as expressões sensoriais que estão fora dos padrões da colonialidade estética “*poseen valor em simetria com qualquer y toda forma de producción cultural, por derecho proprio, en tanto constituyen la expresión de sujetos em un contexto, um espacio, un momento histórico particular*”.¹¹

Todavia, como constata Nelson Maldonado-Torres, no contexto da colonialidade, de fato:

*A emergência do condenado como um questionador, um orador, um escritor e um sujeito criativo é um evento impossível dentro da lógica e dos termos do mundo moderno/colonial. O impossível ocorre toda vez que o condenado aparece dessas maneiras. A resposta é previsível: a ordem moderna/colonial busca descartar a anomalia tanto rejeitando, minimizando, humilhando, matando e exotizando quanto estereotipando o condenado.*¹²

A ordem moderno-colonial, a mesma de que fala Maldonado-Torres, faz uso de uma tecnologia social de produção específica de condenados (colonizados/racializados) pela qual a condição colonial se instala e se mantém no espaço geocultural do outro. É exatamente por esta

8 López, Musicologia latino-americana em la encrucijada decolonial, 2009.

9 López, Musicologia latino-americana em la encrucijada decolonial, 2009.

10 Valencia, Ecosimias – Visiones e prácticas de diferencia econômico/cultural en contextos de multiplicidade, 2012, p. 104.

11 López, Musicologia latino-americana em la encrucijada decolonial, 2009, p. 50-51.

12 Maldonado-Torres, Analítica da colonialidade e da decolonialidad, 2019, p. 49-50.

tecnologia social que se projeta manter o condenado nessa condição. Na sequência, vou dizer como este modo de produção tem funcionado em um espaço geocultural específico, o acreano.

É possível pensar a cultura-artística local como expressão, de um lado, da manifestação de saberes e processos sensoriais criativos filiados à “tradição” ocidental (com os matizes, inclusive aqueles que lhes problematizam) e, de outro, fora desta “tradição”.

De modo que, na primeira, estão as ideias e práticas tipificadas sob as linguagens artísticas como as que consumimos dentro da centralidade da indústria cultural, das reproduções estatais, com suas políticas educacionais e culturais, e também das estruturas acadêmicas todas produtoras/difusoras/reprodutoras/legitimadoras formais de conhecimentos, em regra, constantes do estatuto da estética ocidentalcentrica. Fora desta primeira filiação estão as manifestações diversas das ocidentais, caso daquelas próprias das sociedades indígenas, por exemplo, cujos paradigmas partem de outras e diferentes formas de lidar – outras cosmologias sensoriais – distintas, portando fora dos padrões (ou não dependentes deles), do chamado senso estético ocidental/norte-eurocêntrica.

Com isso, quero supor que, num contexto de relação, a criação artística no Acre (em todas as suas linguagens) ou (1) busca seguir padrões das estéticas norte-eurocênticas e brasilcênticas (este pelo fenômeno do colonialismo nacional interno), se referenciando, se fidelizando e se sustentando em seus estatutos e cânones, nomeadamente da indústria cultural de massa e também da academia em suas epistemias estéticas de tradição universais, ou (2) dialoga com eles sem se deixar dominar/anular inteira e acriticamente, ou (3) segue, de alguma maneira, a padrões que se podem afirmar, de formas e/ou substâncias, próprias diante das estratégias e produtos da imposição colonial.

As três possibilidades de manifestações estéticas prováveis no espaço geocultural acreano têm sofrido, de algum modo e em maior ou menor grau, resistência das centrais de produção/difusão das estéticas colonizadoras, tanto no campo da indústria cultural, quanto na esfera do saber acadêmico com seus estatutos e teorias/modelos.

O fato é que nos processos sensoriais criativos locais que são filiados à matriz ocidental, vemos matizes com as quais o eurocentrismo estético universalista vai conviver, ora incorporando, ora subjugando, ora eliminando, o que se reproduz internamente, no espaço geocultural do Brasil, especialmente pela via do mercado cultural, como manifesto do que tenho cunhado de brasilcentrismo estético universalista – cuja sede difusora central ainda se encontra mais na região sudeste do País, especialmente Rio de Janeiro e São Paulo.

Estarmos diante de uma explicação histórica pela qual isto se deve, em regra, à imposição, de longa data colonizadora, da visão de arte instrumental em que busca reduzir os processos sensoriais criativos das margens geoculturais, (i) a produto de mercado, por isto de caráter massivo e índole econômica; (ii) a produto gestado concebido e modelado a partir do “território externo” a ser reproduzido pelo “interno”; (iii) a um caráter normativo e assim universal o que o faz, regra geral, a ser seguido por todos dentro do estatuto do padrão de arte ocidental; (iv) ao produzido e difundido a partir de um centro territorial e epistêmico (de naturezas local e global); (v) aquilo cuja finalidade é ser difundido (o que significa mercantilizado) para suas periferias, estes lugares condenados ao consumo e reprodução; e (vi) aquilo onde (das periferias), por esse entendimento, é improvável uma produção (senão reprodução) de arte digna à altura de valor e circulação mercadológicas e acadêmicas, portanto impossibilitado como parte da gênese do padrão colonial universal que se impõe.

Numa síntese, a condição colonizadora se opera: a) quando as concepções e expressões estéticas manufaturadas no contexto colonial do sistema mundo (norte-eurocêntrica e brasilcêntrica) se impõem hierarquicamente como superiores, melhores e universais e b) quando a razão dessa imposição é capturar, cooptar, dominar ou eliminar, de forma subjetivamente violenta ou não, as concepções e expressões estéticas que estiverem fora de seu território epistêmico no campo da sua concepção estética, de algum modo; e c) quando disso resulta – e/ou é consequência – o racismo estético pelo qual tudo que esteja fora estará abaixo da linha do ser estético.

Será justamente dentro do próprio espaço geocultural acreano que estão dadas, institucionalmente, todas as condições para que as expressões sensoriais locais, quando não ignoradas, sejam controladas/condicionadas/homogeneizadas (o que quer dizer limitadas/reduzidas – da criação à circulação), o que tem acontecido pelas vias de dispositivos centrais de produção e reprodução que vão procurar moldar as expressões estéticas locais a um caráter colonial tal qual um eco desfigurado do enfoque modelar norte-eurocentrado/brasilcentrado.

De fato, a colonialidade estética é um dispositivo que se instaura, se mantém, se reproduz e se fortalece dentro do próprio espaço geocultural do Estado – por suas instituições públicas e privadas – e se espalha na sociedade se reproduzindo institucionalmente – como o gosto determinante e naturalizado – pelas políticas de repetição das estéticas produzidas e difundidas pelas centrais colonizadoras da arte.

Tal controle/comando interno (pelo qual o colonialismo interno se manifesta) – que se oferece como um controle/comando normativo e estrutural falseado de tutela – tem ocorrido, basicamente, por dois meios. Pelo estatal e o não estatal. O primeiro, pela máquina do Estado (no sentido genérico). Sistemáticamente por suas políticas de cultura, de memória, de educação e de comunicação. O segundo, pelo mercado da indústria cultural, por seus mecanismos de produção e difusão de massa (o que inclui concepções e produtos estéticos). No fundo, o Estado e o mercado da indústria da cultura se integram tornando-se, na prática, um só potente dispositivo.

Fora de tal espaço de controle/comando imediatamente local, as manifestações artísticas ditas periféricas, quando não tidas como inexistentes, são deliberadamente subvalorizadas e ignoradas. Não constam das programações nacionais dos meios de comunicação oficiais e de mercado de massa, dos compêndios, das enciclopédias, dos currículos escolares, das bienais, feiras culturais, das historiografias, das bibliografias, por exemplo, da catalogada arte brasileira.

Quando muito, reduzidas ao confinamento da pecha-estereótipo de *arte regional* (com seus caracteres de exótica, museológica, turística, popular, tradicional, folclórica, brega...) que se presta a representar-se a si no seu suposto auto-enclausuramento cultural, mormente dentro do próprio já bem, para isto, reduzido contexto cultural interno (mercadológico ou não) no qual costuma ser solenemente, à queima-roupa, preterida em relação às expressões ditas universais.

A razão de tal condenação/redução se assenta na crença de que as expressões sensoriais locais ditas coloniais não estariam, ainda, à altura da estética moderna universal, seja pela condição de qualidade, seja pela de quantidade, tendo, por tal motivo, que se manterem conformadas na condição de não-ser ou de sub-ser, sendo outro tipo menor, da arte brasileira, dentro e fora de seu espaço geocultural.

O sentido de políticas públicas governamentais está mais para as suas ausências positivas que presenças. Elas se expressam mais pela falta como substância que determina a desconsideração cultural que se traduz pela subsistência e constante reafirmação da sua condição colonial.

Tais políticas se fundamentam em quatro tipos de critérios disciplinares aos quais toda obra deve estar adstrita: 1 – critérios estéticos, a partir dos padrões dos centros globais norte-eu-

rocêntrico e nacional-brasilcentrismo (tanto das chamadas cultura de massa quanto acadêmicas), pelos quais se busca colonizar/racializar culturalmente tudo que não seja espelho; 2 – critérios político-ideológicos, a partir do padrão local, especialmente, pelos quais busca controlar e modelizar as expressões sensoriais para que estas se prestem a serviço da conformação política/ideológica da manutenção do poder conjuntural; 3 – critérios morais/religiosos, a partir dos padrões global, nacional e local, pelos quais buscam controlar e modelizar as expressões sensoriais para que estas se prestem a serviço da conformação moral e religiosa do poder conjuntural, e 4 – critérios mercadológicos, a partir dos padrões dos centros globais e nacional-brasilcentrismo, pelos quais procuram explorar e reduzir (todos) o criador e o público, respectivamente, às condições de meros ordinários reprodutor e consumidor.

Invariavelmente, referidos critérios, isolados ou combinadamente, vão determinar a qualidade do produto artístico a merecer consideração pelo padrão local.

Esses critérios disciplinadores se afirmam como padrões da totalidade, centralidade e universalidade culturais dos centros (nacionais e globais) do sistema, fazendo da criação local um produto reduzido à condição de exterioridade (periférico/marginal/provinciano) do centro de produção e difusor da estética universal e por isso – eis a justificativa – condicionado, inibido, exotizado, desqualificado, hierarquizado, inferiorizado, subvalorizada, ignorado e assim enquadrado e penalizado à condição racializantes de não-ser ou, quando muito, de sub-ser estético-cultural.

Difunde-se, por estes padrões, dispositivos estéticos de sonoridade, teatralidade, literariedade, visualidade e audiovisualidade que se prestam a instituir e manter regimes estéticos coloniais/colonizadores tendentes a educar, formar e condicionar tudo de um modo homogêneo na sua diversidade interna e na conformidade daquelas auto proclamadas matrizes-mor da cultura artística de consequentes qualidades estética/política-ideológica/moral/mercadológica.

O que se produz fora do seu esquadro matricial (do qual não é permitido ultrapassar as suas expressivas e moventes diversidades internas em suas correntes e movimentos estéticos histórico-lineares), portanto, sem a sua chancela, é considerado exótico, primitivo, pobre, ingênuo, provinciano, limitado, atrasado, estranho, sem técnica e, quando muito, versão cover ou cópia mal feita a não merecer consideração como originalidade e qualidade ao nível, isto é, próprio do modelo padrão.

Por esta lógica, que é uma lógica histórica de longa duração, restam às políticas de cultura locais – juntamente com as políticas de educação, de memória e de comunicação - a manutenção das expressões sensoriais confinadas sob os rótulos de “arte do lugar”, de “arte regional”, de “arte autoral”, de “arte local”, produto do “artista da terra”, a quem deve proteger (não exatamente em face da condição colonizadora da qual é objeto e a qual se deveria buscar reduzir e eliminar), mas pela sua acusada imaturidade estética (em relação à força da matriz universal) e, por isto, a quem se deve ensinar para extraí-la das ignorâncias técnicas (no campo estético) até que consiga alcançar aquele nível que o padrão moderno-colonial impõe.

O fato é que, por esta lógica colonizadora, a diferença só se presta para a classificação hierárquica, portanto redutora, racializantes.

Baseadas nessa sua concepção de proteção – ante a dita infantilidade estética do colonizado - as políticas culturais estatais falseiam uma tutela prometida e vivem a construir remendos e arremedos retórico-discursivos. Tudo a ser, no plano público da burocracia estatal interna, justificado, sobretudo pelo discurso economicista da falta de verba, esta necessária, segundo entendem, para a tutela cultural.

O fato absoluto e pragmático dessa falta – que se reduz e se justifica orçamentariamente – tem sido invariavelmente resultante da vontade absoluta e concreta de quem governa este modo de produção da colonialidade estética. Tem sido da essência dos governos coloniais esta postura. O que constitui o seu senso comum inquebrantável.

Tanto o discurso da tutela quanto de sua falta (por falta de verbas) são discursos justificadores da condição colonial da arte local vestidos de mera questão instrumental-econômica-orçamentária de políticas públicas que se sustentam pela eterna promessa de apoio, valorização e proteção à criação e difusão das expressões sensoriais nacionais e locais.

Tal promessa tem sido albergada e vice-versa por uma garantia constitucional do direito à cultura plenamente vazia de efetividade. Para conferir é só ler os artigos 215 e 216, da Constituição Federal do Brasil:

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. § 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. § 2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais. § 3º A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à: I defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro; II produção, promoção e difusão de bens culturais; III formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões; IV democratização do acesso aos bens de cultura; V valorização da diversidade étnica e regional.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. § 1º O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação. § 2º Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem. § 3º A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais. § 4º Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei. § 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos. § 6º É facultado aos Estados e ao Distrito Federal vincular a fundo estadual de fomento à cultura até cinco décimos por cento de sua receita tributária líquida, para o financiamento de programas e projetos culturais, vedada a aplicação desses recursos no pagamento de: I - despesas com pessoal e encargos sociais; II - serviço da dívida; III - qualquer outra despesa corrente não vinculada diretamente aos investimentos ou ações apoiados. Art. 216-A. O Sistema Nacional de Cultura, organizado em regime de colaboração, de forma descentralizada e participativa, institui um processo de gestão e promoção conjunta de políticas públicas de cultura, democráticas e permanentes, pactuadas entre os entes da Federação e a sociedade, tendo por objetivo promover o desenvolvimento humano, social e econômico com pleno exercício dos direitos

culturais. § 1º O Sistema Nacional de Cultura fundamenta-se na política nacional de cultura e nas suas diretrizes, estabelecidas no Plano Nacional de Cultura, e rege-se pelos seguintes princípios: I - diversidade das expressões culturais; II - universalização do acesso aos bens e serviços culturais; III - fomento à produção, difusão e circulação de conhecimento e bens culturais; IV - cooperação entre os entes federados, os agentes públicos e privados atuantes na área cultural; V - integração e interação na execução das políticas, programas, projetos e ações desenvolvidas; VI - complementaridade nos papéis dos agentes culturais; VII - transversalidade das políticas culturais; VIII - autonomia dos entes federados e das instituições da sociedade civil; IX - transparência e compartilhamento das informações; X - democratização dos processos decisórios com participação e controle social; XI - descentralização articulada e pactuada da gestão, dos recursos e das ações; XII - ampliação progressiva dos recursos contidos nos orçamentos públicos para a cultura. § 2º Constitui a estrutura do Sistema Nacional de Cultura, nas respectivas esferas da Federação: I - órgãos gestores da cultura; II - conselhos de política cultural; III - conferências de cultura; IV - comissões intergestores; V - planos de cultura; VI - sistemas de financiamento à cultura; VII - sistemas de informações e indicadores culturais; VIII - programas de formação na área da cultura; e IX - sistemas setoriais de cultura. § 3º Lei federal disporá sobre a regulamentação do Sistema Nacional de Cultura, bem como de sua articulação com os demais sistemas nacionais ou políticas setoriais de governo. § 4º Os Estados, o Distrito Federal e os Municípios organizarão seus respectivos sistemas de cultura em leis próprias.¹³

Conferir também os artigos 201 a 204, da Constituição Estadual do Acre:

Art. 201. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e o acesso às fontes da cultura, apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. § 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares indígenas. § 2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas, especialmente as de alta significação para os diferentes segmentos étnicos estaduais. Art. 202. Constituem patrimônio cultural os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referências à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - dos modos de criar, de fazer e de viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; 95 IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; e V - os conjuntos urbanos, nascentes, rios, lagos, reservas e sítios de valor histórico, paisagístico e artístico. § 1º O Poder público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural acreano, através de inventários, registros, vigilância, tombamento, desapropriação e de outras formas de acautelamento e preservação. § 2º Cabe ao Conselho Estadual de Cultura, na forma da lei, fiscalizar a distribuição e a aplicação de verbas destinadas às entidades culturais do Estado, assim como tutelar a ética dentre as atividades por elas desenvolvidas. § 3º Cabe à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta. § 4º A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais. § 5º Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos na forma da lei. Art. 203. O Estado organizará sistemas integrados de arquivos, bibliotecas, museus, rádios, televisões educacionais e casas de cultura. Art. 204. As entidades cul-

13 Constituição da República Federativa do Brasil, 2020 [1988].

turais, com os bens de valor artístico, histórico, literário, turístico e paisagístico, serão auxiliados pelo Estado.

Art. 204. As entidades culturais, com os bens de valor artístico, histórico, literário, turístico e paisagístico, serão auxiliados pelo Estado.¹⁴

Esse vazio de efetividade da norma constitucional (que o Estado na vida prática nega enfaticamente o pleno exercício de todos ao direito à cultura em sua pluralidade bem como a sua proteção enquanto memória, inclusive) – plenamente justificável pela fundada desculpa orçamentária, na qual se sustentam as retóricas dos discursos oficiais – se concretiza, invariavelmente, pelas concepções e práticas (negativas em relação) sistemáticas das políticas estatais.

Pelas planejadas políticas culturais, o Estado santifica o formato/substância do que pode ser considerada expressão a merecer sua chancela de arte local. E o carimbo só pode ser posto sobre aquela manifestação que esteja plenamente dentro do conjunto do padrão de qualidade estético/ideológico/moral/mercadológico adotado.

Tal padrão já consagrado historicamente exsurge, a rigor, subjacente às regras dos editais públicos – o locus das concorrências dos produtos das expressões artísticas – dissimulados nas decisões subjetivas das comissões de julgamento das leis de cultura (os juízes da qualidade cultural) – estas que têm restado como única modalidade de acesso ao mísero e humilhante apoio governamental à arte local.

É aí onde se pode encontrar manifesta – não necessariamente expressas, mas pressuposta – a reprodução institucional das normas estatutárias que vão orientar a formatação de uma reserva de produto cultural interno que, no conjunto, tem fortalecido a condição colonial estética que estamos aqui tratando.

Ainda pelas políticas culturais, os intercâmbios, quando promovidos, ocorrem de mão única, o que quer dizer: não ocorrem. As expressões locais, por estas políticas, não merecem circular para além de seu território aonde são produzidas – seu nicho cultural de segurança – pois nada têm de novidade, nada têm a ensinar, nada têm de expressiva qualidade e potência estéticas tampouco comerciais, elementos estes comumente constitutivos de toda obra que se pode afirmar matriz – exceção se faz talvez quando carimbada de exótica. Pelo contrário, estão fadadas a receber lições “de fora” de seu território cultural (quando o intercâmbio de mão única funciona), pois condenadas a sempre a aprender, assimilar, conservar, polir-se... dos considerados centros de produção e difusão dos validados saberes estéticos.

As políticas de memória e de patrimônio artísticos não existem nem como promessas governamentais, muito embora a sua proteção e promoção constem também como legítimos direitos constitucionais na conformidade dos dispositivos vazios de efetividade apontados aqui. Pode haver exceção, quando a iniciativa resvala de algum modo para fortalecer o discurso político do ufanismo instrumental populista com vistas à legitimação e manutenção conjuntural imediata do grupo político que domina o poder estatal. Para tanto, haja museu da “revolução” – em suas telas funcionais e utilitárias das ufânicas guerras coloniais (daquele “nós” versus “outros” genéricos) em nome de uma suposta defesa da Nação – e esquecimento sistemático da arte e do artista locais, estes tidos como inexpressivos para a visão colonizadora, como exemplos históricos, que dirá da representatividade de uma estética manufaturada como invisivelmente inexistente.¹⁵

14 Constituição do Estado do Acre, 2020 [1989].

15 Guimaraes Júnior, A construção discursiva da Florestania, 2006; Morais, Acreanidade, 2008; Carneiro, O discurso fundador do Acre, 2008; Pinheiro, A invenção da florestania, 2009; Souza, Seringalidade, 2017; Souza, A audiência dos mortos – sobre o colonialismo cultural no Acre, 2020.

As políticas de comunicação também têm a sua fundamental utilidade na formação e conformação do caráter colonial da estética local. Os meios de comunicação, como emissoras de rádio e de televisão estatais, assim como seus sítios da internet, limitam-se a cumprir a missão de reprodutores/compartilhadores dos produtos audiovisuais dos centros culturais do país. O uso das expressões sensoriais locais só é servível para fortalecer, em qualquer tempo, o discurso instrumental político da “acrianidade”, por exemplo, reduzindo tudo, o que quero dizer, toda a complexidade cultural, com a difusão de imagens mudas/indefesas de florestas, índios, seringueiros e caboclos “felizes” – esta ufanidade ideológica e eleitoral, com vistas à manutenção e legitimação da ideologia da *florestania* ou outra epistemologia do poder político de plantão igualmente enganosa.

O sistema de comunicação social é reduzido literalmente a ser uma agência de propaganda das políticas governamentais – que cumprem muito bem o de propaganda eleitoral fora de época - em qualquer governo, em que a carteira de arte e artista invisíveis de nada serve para o projeto de sedução do povo-voto.¹⁶

Mas o padrão também atua, como é visível, no mundo social das chamadas virtualidades. Este espaço supostamente democrático, neutro, imparcial, universal e sem contextos geoculturais. A internet – por seus sítios, redes sociais e aplicativos de difusão de saber e gosto estéticos, como os serviços de streamings digitais – é parte integrante deste projeto industrial de colonialidade global e local da arte. Ela é por ele alimentada, sendo mais um de seus instrumentos-dispositivos de difusão e fortalecimento. O ambiente da rede mundial de computadores só tem retroalimentado e legitimado as políticas coloniais que se vem praticado há anos muito antes dele. É mais um meio instrumental pelo qual se reproduz a colonialidade estética.

De fato, todos esses meios se prestam a reafirmar, legitimar e difundir (naturalizando) práticas e concepções colonizadoras em detrimento das expressões sensoriais locais (mesmo as que lhes reproduzem, como covers, com relativa fidelidade), estas que são compreendidas, à força, basicamente, ou como inexistentes ou subvalorizadas como estética da coadjuvância e da infantilidade técnica e, quando muito, da “mimese”, isto é solenemente condenada a se fazer cópia do ser.

Por sua vez, as políticas educacionais para o campo das artes se prestam, de um lado, à difusão/manutenção/fortalecimento da concepção de arte norte-eurocêntrica e brasilcêntrica (de vanguarda, popular, de massa, clássica e erudita), e, de outro, subvalorizar e/ou a ignorar o que se produz no seu lugar de ensino. Seja:

1) Nas redes de ensino públicas federais, estaduais e municipais, além das privadas, com seus planos e currículos de educação literária em que só os cânones da chamada literatura nacional – do brasilcentrismo - são considerados, visibilizados e estudados como matrizes, em que as expressões locais não se encaixam na historiografia oficial (com suas correntes, escolas e movimentos literários), a não ser, quando muito, como mera peças retardatárias que nunca, por suas qualidades, alcançarão as vanguardas que dirá se projetarem como clássicos.

2) Pelos planos e currículos da educação artística, cuja bibliografia, da mesma forma, é também adotada de cima para baixo com os produtos didáticos e paradidáticos da industrial editorial do Sudeste brasilcentrista como seus verdadeiros manuais e estatutos pelos quais as obras e artistas locais não são considerados, visibilizados e, que dirá, dignos de serem estudados.

16 Guimaraes Júnior, A construção discursiva da Florestania, 2006; Morais, Acreanidade, 2008; Carneiro, O discurso fundador do Acre, 2008; Pinheiro, A invenção da florestania, 2009; Souza, Seringalidade, 2017; Souza, A audiência dos mortos – sobre o colonialismo cultural no Acre, 2020.

3) Por meio também de planos e currículos da educação superior importados dos currículos centrais, caso dos cursos de graduação do campo estético como letras, música e teatro (estou me referindo à Universidade Federal do Acre-UFAC), os quais, igualmente, se sustentam, em regra, pelas concepções norte-eurocêntricas de artes e de ensino de artes, de modo a reforçar a condição subalterna da criação local literária, musical e teatral, por tê-las como expressões inexpressivas, isto é, de baixa ou nenhuma qualidade em relação aos estatutos estéticos dos cânones da literatura, da música e do teatro ditos nacionais e internacionais, estes ensinados como matrizes universais e superiores.

A rigor, também pelas políticas educacionais, as artes periféricas nacionais não merecem a alcunha de artes brasileiras, tampouco universais (daquelas brasilidade e internacionalidade universais), senão locais, regionais, em seus nichos merecidos, esses - por suas condições coloniais - de pouco ou nenhum consumo, consideração e reconhecimento sociais, históricos e culturais.

Todas essas políticas educacionais estão voltadas, em maior ou menor grau, para a reprodução/difusão/fortalecimento do mercado das ditas culturas nacional e internacional, mercado este que faz a sua parte com a difusão em massa dos produtos que reduzem as expressões artísticas, basicamente, a puro entretenimento e artefato comercial como outro qualquer.

Os processos de aprendizagem em todas as redes de ensino de artes estão mais para formar passivo consumidor/reprodutor do que criador. Invariavelmente, tais políticas de difusão da estética colonizadora (de vanguarda, popular, de massa, clássica, erudita) buscam, de uma maneira geral, a formação/manutenção de público, o que para ela tem o mesmo significado de consumidor! Reafirmando, com isso, nas mentes de todos, a universalização estética moderna-colonial.

Sob o ponto de vista da formação oficial - pública e privada - de artistas - e não só de público consumidor, nestas escolas, Luís Camnitzer é cirúrgico na constatação pela qual a diferença entre criador e consumidor numa sociedade colonizada se confunde: "*Hacer arte de acordo a los cánones hegemónicos cementa a la unidireccionalidad de la infomación, no es una forma de crear, sino una forma más refinada y compleja de consumir*".¹⁷

Mas, para além disso, o seu intento maior e fundante - digo num nível muito mais historicamente macro, longo, profundo e complexo - está fincado no projeto histórico da manutenção da condição colonial das periferias e seus periféricos, o que só é possível com a contínua formação e conformação de sujeitos colonizados (em suas concepções de vida, em suas concepções de arte, em suas expressões sensoriais), o que quer dizer racializados culturalmente, e assim, controlados e explorados social, política e economicamente.

Portanto, esse tem sido, em linhas gerais, o modo como se tem produzido, mantido e fortalecido, institucionalmente, a colonialidade estética no Acre.

Na sequência, proponho pensar este quadro como um projeto estrutural de produção/manutenção/difusão de um tipo de racismo que vou aqui adjetivar de estético, o qual integra, como parte constituinte, o projeto/ação da colonialidade global/local.

III - SOBRE O SEU CARÁTER RACIALIZANTE (O QUE LHE MANTÉM)

Falo aqui de um racismo tácito - de caráter estruturante - do tipo consagrado pela normalidade do senso comum (e também, por isso e vice-versa, abençoado pela academia, exaltado pelo Estado e aplaudido pela indústria cultural), pelo qual se mantém a forte e determinante crença de que há produto estético a merecer reconhecimento (e existência), este que se aceita como a referência padrão, e outro - o resto racializado - que não.

¹⁷ Achinte, Arte, docência e investigación, 2017, p. 158.

Será por este tipo de racismo, o estético, que a produção artística local e seu produtor são inferiorizados e, por isto – a razão fundamental – colocados fora da zona da condição de ser arte/artista por não atingirem os níveis matriciais do produto arte ditos universais. Tal racismo se opera como o meio pelo qual as experiências estéticas outras são negadas.

As expressões sensoriais, libertas, de alguma forma, da centralidade e totalidade dos estatutos das estéticas norte-eurocêntricas e brasilcêntricas, têm como um dos elementos que lhes particularizam e definem não separar arte – mormente como sistema de interpelação crítica da realidade – da vida vivida no seu lugar geocultural de concepção/difusão/recepção. A arte, no caso, concebida como “um sistema de interpretar, re-presentar, compreender, imaginar, simbolizar e problematizar el mundo...”¹⁸

É nesse sentido que se concebe as criações artísticas como produtos da vida e não do mercado, como “modos de crítica, auto reflexão e proposição de diferentes maneiras de conceber e viver o tempo, o espaço, a subjetividade e a comunidade, entre outras áreas”.¹⁹

Quero dizer com isso que as expressões sensoriais originais ou relativamente originais (as próprias de alguma forma) – digo as que ainda não sofrem, de maneira determinante, das imposições externas de modo tal a lhe reduzir a um mero eco desfigurado do outro (o ser) – estão intimamente relacionadas às experiências subjetivas e concretas, arregadas de memórias, sonhos e lutas, do dia-a-dia comunal, em suas individualidades e coletividades.

É quando, nas práticas ordinárias da vida, a forma que se auto consagra superior e universal, a partir de dada concepção estética, não supera a de outro tipo, isto é, quando a sua dita supremacia da técnica, e de centralidade temática, também não consegue se colocar acima da expressão sensorial de caráter local a que estou me referindo.

Como orienta Anibal Quijano, “...é indispensável liberar a nossa retina histórica da prisão eurocentrista e re-conhecer a nossa experiência histórica”.²⁰

De fato, as estratégias de colonização dos sentidos, das subjetividades, das mentes são formas ademais de apagamentos históricos que se revelam como produtores de racismo estético, na medida em que enredam de eurocentrismo/universalismo a nossa retina histórica, de que fala Quijano.

Será por este tipo de racismo que a produção artística local e seu produtor são ignorados/subvalorizados e, por isto – a razão fundamental – colocados fora da condição de ser arte/artista e dos níveis matriciais do produto arte ditos universais, enfim, longe muito longe de suas experiências históricas reais e imaginárias com as quais é possível a configuração de uma certa identidade considerada dentro de um contexto de pluralidades culturais.

Fanon sintetiza o ethos racista eurocêntrico segundo o qual “*A inferiorização é o correlato nativo da superiorização européia*”.²¹ Superiorização esta que se manifesta por meio do eurocentrismo, isto é, do saber norte-europeu difundido diretamente ou por suas unidades filiais nacionais, como o brasilcentrismo. Não se pode jamais olvidar que o saber estético-cultural se apresenta deslocado daqueles demais saberes (políticos, econômicos, sociais...) que igualmente se prestam a serviço das condições colonizantes/racializantes.

Pois isto que no presente trabalho o racismo estético será o modo com que a colonialidade tem tratado toda manifestação/concepção estética que esteja fora de sua centralidade/universalidade/totalidade.

18 Achinte, *Arte, docência e investigación*, 2017, p. 86.

19 Maldonado-Torres, *Análítica da colonialidade e da decolonialidad*, 2019, p. 48.

20 Quijano, *Os fantasmas da América Latina*, 2006, p. 59.

21 Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*, 2008, p. 90.

Como um de seus efeitos mais importantes, o racismo estético tem formulado, no artista local, um instinto de dispensabilidade de si próprio enquanto ser de historicidade e de criação dignas face à sedução manufaturada pela determinante indispensabilidade que o olhar/juízo do outro (o ser) lhe promove ao lhe construir/destruir enquanto ser histórico estético-cultural. Isto gera consequências ontológicas. É quando se passa a acreditar que a expressão artística verdadeira, melhor e única – aquela que lhe tem sido inculcada por esta matriz de colonialidade estética – só pode ser fruto, ser gerada em outro e por outro corpo – geohistóricocultural – que não o seu.

Suponho que será na relação entre a expressão local e o que se apresenta a ela externo é que se produz – ante tamanha força da imposição do martelar canto da sereia – uma auto aceitação de inferior (e não diferente) diante do padrão imposto. É quando tal padrão se torna o único destino possível. É quando o que seria diversidade e diálogo perde força para a colonialidade estética cultural interna, cuja função é hierarquizar as diferenças.

Como afirma Maldonado-Torres: “não somente terras e recursos são tomados, mas as mentes também são dominadas por formas de pensamento que promovem a colonização e a autocolonização”.²²

É assim que, com o tempo, dita expressão da colonialidade passa a germinar/desenvolver “na mentalidade dos locais” a pedagogia da auto exclusão e da auto baixa estima cultural em nome do belo do outro, o ser estético tido como superior. A que se deve almejar ser – a fim de alcançar o status de ser.

Pedagogia esta que os faz aceitar como um dado natural – nesse sentido como cultural inevitável – o tipo de determinismo cultural – as condições impostas historicamente de reproduzidor e consumidor, tipo inatos ou resultantes do destino traçado pelos deuses colonizadores do mercado e do Estado em suas versões moderno-coloniais. É quando a máquina colonial passa a produzir seus efeitos e se reproduzir nas/pelas mentes dos próprios colonizados. É quando tudo isso se oferece como pressuposto da relação, naturalizando o que é historicamente construído para nos impor a estes a condição de meros reproduzidores e consumidores.

É quando o produtor local cai no canto da sedução de caráter racializante e passa a sonhar em ser o postigo do modelo que se lhe apresenta como o ideal, posto que o suposto melhor, superior.

Como muito bem pontua Zulma Palermo: *Es esta concepción de superioridade a que llevó siempre a nuestros artistas a atravesar los mares y cruzar el continente para acercarse a fuentes directas del “saber hacer” como los otros. Acá radica la colonialidade: em el estar convencidos de que “el bien, la verdade y la beleza” estan em outro lugar y no em el proprio*.²³

Frantz Fanon atesta que

Todo povo colonizado – isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural – toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores da metrópole mais o colonizado escapará de sua selva. Quanto mais ele rejeitar a sua negridão, seu mato, mais branco será.²⁴

22 Maldonado-Torres, *Análítica da colonialidade e da decolonialidad*, 2019, p. 41.

23 Palermo, *El arte latino-americano el la encrucijada decolonial*, 2009, p. 17.

24 Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*, 2008, p. 34.

Tal racismo se encaminha como forma de “estratégia de enquadramento” do colonizador, ou “auto” enquadramento de que fala Frantz Fanon, e de *assimilação*, de que trata Albert Memmi em sua também conhecida obra *Retrato do colonizado, precedido pelo retrato do colonizador*.²⁵

Enquadramento/assimilação que Flávio R. Kothe sintetiza, numa versão em que o auto enquadramento se impõe: ao partido do não-ser só restava assumir o não-ser, recaindo no nada, ou então se converter ao Ser sem que o converso pudesse chegar a ser igual ao Ser.²⁶

Nesse tom, o enquadramento/assimilação significa, de um lado (o ativo), tanto a própria atitude do poder racializador em impingir a racialização (enquadrar/assimilar o racializado) quanto, de outro lado (o passivo), a atitude do racializado quando resolve não resistir, aceitando e se deixando (não exatamente consciente disso) enquadrar/assimilar pela condição racial que lhe é imposta, o que pode significar a sua morte ontológica (caso do negro) e estética (caso do artista local).

Noutro trabalho de minha autoria, analisando a condição colonial dos condenados da floresta da Amazônia (indígenas e seringueiros), tenho que, no contexto da colonialidade/seringalidade, toda inclusão (como enquadramento/assimilação) significa na verdade um modo de exclusão (e de morte sócio-cultural):

É que na condição de exterioridade negada (não-ser) da totalidade centrica (ser), aquele é simbolicamente acoplado/incorporado a este para representar o que efetivamente não é, mas que, pelo projeto ontológico inerente à colonialidade do ser que se processa, deverá ser afim de que a negação e subordinação histórica moderno-colonial (que domina, explora e racializa) não cessem (...). Com isso, a negação do não-ser é a condição de possibilidade do ser. O processo se dá pela exclusão para a inclusão.²⁷

Processo esse que se pode também denominar de integração da diferença – como um meio de neutralizar a potência de invenção outra – por subsunção.²⁸

Noutras palavras, a inclusão do não-ser (seja criador local ou outro tipo de condenado à colonização racializante) ocorre como medida de enquadramento e auto enquadramento à lógica, no caso estética, do ser, cuja operação única é senão excluir aquele como o próprio para que seja o que justamente não é. Daí o fenômeno da morte se operando no caso.

Esta operação ganha muita adesão especialmente pelo seu alto grau dos processos de sedução pelos quais leva a todos a desejar ser o que se lhe apresenta como o modelo do melhor, do superior, no caso, do mais belo para que possa sair da condição contrária, como sintetiza Flávio Kothe: “O dominado tende a adotar como sua a língua, a cultura e a visão de mundo do dominador, seja por esperar com isso uma alternativa à sua condição miserável, seja por reconhecer uma real superioridade do senhor”.²⁹

Diante das duas razões pelas quais o dominado capitula diante da dominação (segundo Kothe) – a de que ele se aceita como um miserável e inferior diante do colonizador – tenho como de fundamental importância considerar que, historicamente, as ideias de miserável e de inferior (as quais se polarizam, respectivamente, com as de não miserável e superior) se constituem em epistemologias construídas pelo colonizador pelas quais ele se coloca como a medida, isto é,

25 Memmi, *Retrato do colonizado, precedido pelo retrato do colonizador*, 1977.

26 Kothe, *O cânone colonial*, 1997, p. 240.

27 Souza, *Seringalidade*, 2017, p. 420.

28 Valencia, *Ecosímias – Visiones e prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidade*, 2012, p. 104.

29 Kothe, *O cânone colonial*, 1997, p. 241.

será a partir dele – portanto a partir de sua racionalidade – que se poderá reconhecer o que é e quem é e o que não é e quem não é miserável e inferior.

Anibal Quijano também aponta o fenômeno da sedução nos seguintes termos: *“Depués de todo, más allá de la represión el instrumento principal de todo poder, es su seducción. La europeización cultural se convirtió en una aspiración. Era un modo de participar en el poder colonial”*. Isto se justifica, em razão de que *“La cultura europea passo ser um modelo cultural universal. Por isso que, conclui o autor, “o imaginário em las culturas no europeas, hoy difícilmente poderá existir, sobre todo, reproducirse, fora de essas relaciones”*.³⁰

Noutro sentido, a sedução se traduz para o racializado como possibilidade de fuga da dor que a racialização produz: “O negro quer ser branco”, constata Fanon, enfatizando que “para o negro a alteridade não é outro negro é o branco”.³¹ Nesse passo, vale repetir o que, “quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar a sua negridão, seu mato, mais branco ele será”.³² E sendo o que não é, ele morreu – se enquadrou, se assimilou, isto é, num sentido não tão passivo, foi enquadrado, assimilado, subsumido.

O artista local quer ser universal. Universal é a branquitude dessa universalização eurocêntrica e brasilcêntrica, constato eu orientado por Fanon. Para o artista local, de fato, a alteridade não é outro artista local (tampouco aquele que embora criador estético não se insira nesta nomenclatura ocidentalcêntrica), é o artista universal no qual ele aprende a se espelhar (os brancos ídolos norte-americano, europeu, brasileiro).

O mundo cultural que aprendemos a conceber – e seus operadores – aquele dominado pela racionalidade da estética eurocêntrica não nos deixa enxergar que pode existir arte fora do ambiente e da concepção tanto de arte massiva, de caráter mercadológico, quanto de arte acadêmica, de caráter valorativa.

Assim, enclausurados numa bolha de desejo do estrelato (para ser ídolo e gênio), o artista local vai sobrevivendo sem visibilidades e sem reconhecimentos social e cultural - sem público; sem consideração estatal – sem memória, sem identidade, sem nacionalidade, sem apoio; sem o interesse e valor acadêmicos – por não integrar o estatuto estético do padrão e, também por isso, não ter um próprio digno; sem a-preço mercantil – sem circulação e valorização no mercado, sem consumidor,³³ o que lhe resta, segundo seu colonizador, senão, esteticamente, se enquadrar ou morrer? Subsumir-se ou nada? Morrer ou morrer. Dilema do desespero colonizado/racializado.

Ocorre que essas faltas – em grande medida fundadas na ausência de reconhecimento por parte do “outro” – a medida da sua estética normativa - tido como superior - são faltas inventadas pelo mundo da colonialidade. São elas que esvaziam o colonizado. São elas que o seduzem a procurar a todo custo alcançá-las. É que sem elas não se é! O que, para tanto, é preciso se enquadrar estatutariamente à estética colonizadora, oportunidade em que, só assim, poderá alcançar o tão almejado reconhecimento, como batismo, o carimbo da qualidade estética estatuída como norma universal.

Tal qual o colonizado (a quem o colonizador pecha de atrasado e não desenvolvido) que corre atrás do progresso e do desenvolvimento, o artista colonizado busca o correspondente no mundo da industrial cultural: o sucesso (de massa ou acadêmico), que significa seu reconhe-

30 Quijano, *Colonialidad y modernidad/razionalid*, 2014, p. 60-61.

31 Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*, 2008, p. 93.

32 Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*, 2008, p. 34.

33 Souza, *A audiência dos mortos – sobre o colonialismo cultural no Acre*, 2020.

cimento junto ao Estado, ao mercado, à academia moderno-colonial e também, não se pode esquecer, a sociedade, o público consumidor, em especial.

Talvez o enquadramento do não-ser seja por si só a sua morte – sua petrificação – como expressão estética cultural própria.³⁴ Com a morte, já não se pode aventar enquadramento, posto que não se enquadra o que não existe, o que é um nada. Um nada para o seu lugar.

Como para o negro (como para outro racializado-colonizado), também para a arte local – numa estrutura social de poder que lhe racializa no próprio lócus de existência – a morte será, de fato, sempre uma aventura diária da vida ordinária.³⁵ Eis a sua condenação, como conclusão fática e teórica. Como o negro (como outro racializado-colonizado) se encontra, para o racismo estrutural, enquadrado abaixo da linha do humano, a arte local, para a colonialidade estética estrutural, está enquadrada abaixo da linha do estético, esse estético moderno-colonial.

A morte pelo enquadramento estético – que a colonialidade pratica – produz a perda da dimensão social da arte para a comunidade da qual ela emerge, apartando-a da realidade e da experiência concretas e subjetivas do contexto sociocultural de que emana. O que a faz se entregar à condição de função alguma, da função morte, da função nada para a sua existência local, ou, noutra espécie de enquadramento, de função alheia, por isso colonizada dentro do próprio espaço geocultural do qual ela se expressa, movendo-se a partir disso como um produto inclusive autocolonizador, como algo que vagueia sem destino próprio – senão, alienado, o destino daquele que lhe conduz.

Tal adoção da função alheia se vale comumente do que Klothe vai cunhar de “estética da mimese”, esta como aquela que: “... faz parte do império da identidade, em que o outro como não-ser somente pode ser (algo, alguém) tratando de copiar quem tem o poder de determinar o que é e o que não é [no caso, estético], o que vale e o que não vale”.³⁶

Situação de enquadramento em que cai a resistência cultural do enquadrado, é quando os efeitos da violência sutil e da sedução operam resultados concretos.

É imperioso chamar atenção para o fato de que a estrutura colonial que tem assentado historicamente este modelamento estético cultural tem sido tão presentemente determinante que os seus efeitos já afetam os futuros artistas na origem. O mundo artístico local convive com este tipo de predeterminação/predestinação desde sua gênese. As pessoas já nascem amalgamadas, portanto formadas, de expressões culturais alheias aos seus contextos locais. Já nascem pautadas e ensinadas a ter o outro (o do mercado e o da academia) como a referência de qualidade pela qual deve se espelhar – e com isso se modelar – para conseguir galgar no mundo das artes algum lugar que não o seu mas aquele outro que se considera melhor, superior...

Nasceu, o futuro artista já ouve em língua estrangeira a se falar sobre quão maravilhosos são os outros certos lugares, seus saberes, suas estéticas. Não só, o sistema de educação de seu lugar aliado ao mercado cultural e às ações culturais formais do Estado lhes ensinam a mesma lição, lhes vendem o mesmo produto: o quanto é verdadeiro e melhor este mundo universal que não é seu.

Tal condição racializada-colonizada só tem contribuído - vezes determinado mesmo - para impedir o surgimento, o desenvolvimento e o apagamento de uma criação estética que se possa distinguir como própria (não necessariamente original, mas, pelo menos, não mimética, copiadora) posto que a partir de um tipo de imaginação criativa que tenha como elementos formais e

34 Memmi, Retrato do colonizado, precedido pelo retrato do colonizador, 1977, p. 60.

35 Maldonado-Torres, Sobre la colonialidad del ser. Contribuciones al desarrollo de um concepto, 2007.

36 Kothe, O cânone colonial, 1997, p. 240.

substanciais o captado pela vivência, pela memória, pela imaginação, pelas inquietações culturalmente localizadas nas práticas concretas e subjetivas das experiências ordinárias.

Como questiona Anibal Quijano, seguindo sendo o que não somos como será possível resolver nossos problemas se não conseguimos identificá-los a não ser de forma distorcida e parcial?³⁷ Noutras palavras, que autonomia tem uma sociedade que perde o seu locus de enunciação e criação, passando a enunciar-se e a criar por meio do outro que não de si próprio? As consequências não são só de natureza estética-cultural. São políticas, sociais e econômicas, profundas. São igualmente ontológicas, pela força da racialização. O que reafirma a subsistência, com toda a sua potência e efetividade, da colonialidade global, da seringalidade local.³⁸

IV - SOBRE A RESISTÊNCIA AO MODO (O QUE LHE QUESTIONA)

Mesmo com toda a força persuasiva dessa estética dita central universalista e a despeito de toda contaminação, é possível ver que em todo lugar de sua “periferia, vigora uma consistência cultural própria, uma vez que as questões locais, sejam como substância, sejam como forma, re-existem, às suas maneiras, na medida em que resistem substanciadas de memórias, imaginações e lutas, expressões da cultura de índole local, afinal não se pisa no universo senão em um chão local específico e determinado.

De fato, a tecnologia de produção da colonialidade estética tem sofrido resistência de algum modo. Tenho que uma resistência efetiva vai depender, fundamentalmente, de uma consciência cultural esclarecida, auto estimada e liberta, não necessariamente organizada, mas orgânica, pela qual possa conceber tal colonialidade estética como um problema conhecido a ser enfrentado.

A relação dessa condição colonial com a resistência a ela ocorre tanto no aspecto estético formal quanto substancial. Nem sempre, intuo, se opera naturalmente como prática consciente do produtor/reprodutor “marginal” deixar-se subsumir. Quando acontece deliberadamente, pode se revelar como expressão do instinto de “sobrevivência” que a sedução e a dor impõem, na linha do que problematizam Frantz Fanon, Anibal Quijano, Albert Memmi e Flávio R. Kothe.

A força do poder das influências e determinações colonizadoras nem sempre ocorre com uma receptividade homogênea tampouco de abrangência total. O mesmo se pode dizer quanto às suas introjeções no contexto da criação e do produto artístico potencialmente alvos. Reconhecimento que se faz com vistas a distinguir as influências condicionadoras duras (dos tipos contra as quais não é possível de algum modo resistência). Falo das efetivas colonizadoras (que negam ou confinam as expressões sensoriais consideradas fora dos seus modelos pré-estabelecidos), daquelas influências não exatamente nessas medidas, por suas brechas e rupturas possíveis.

Tenho que o caráter de imperceptividade social das resistências decoloniais se dá exatamente porque a resistência, a rigor, tem se dado de forma radicalmente solitária (talvez em razão do individualismo narcisista tão impregnado no mundo moderno-colonial capitalístico da indústria cultural em que o sucesso se extrai da concorrência do melhor produto) e não como uma ação/reação social, programática ou não, da sociedade, por movimentos solidários no campo cultural. A resistência social como processo ainda não conseguiu se instalar.

Uma das formas de esvaziar/negar a resistência do colonizado/racializado (sendo esta socialmente precária) é, no plano do discurso, impingi-la, isto é, reduzi-la a atos de xenofobia provinciana. Acusar o colonizado/racializado é um dos caminhos para desestabilizá-lo.

37 Quijano, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, 2000, p. 126.

38 Souza, *Seringalidade*, 2017.

Não se trata de negar quaisquer padrões estéticos, que se compreendam como exógenos, para defender, de outro lado, originalidades endógenas que se queiram assépticas, puras. Trata-se de não os aceitar como padrões estéticos únicos, superiores e universais. A resistência em questão objetiva uma defesa justa contra a força impositiva colonizadora do padrão estético moderno-colonial. Este que não só ignora o que estiver fora de seus parâmetros como busca, de forma histórico-estrutural, eliminar, por suas estratégias institucionais (estatais e privadas) pelo veneno da asfixia política e cultural.

Não se trata de reclamar a inclusão do que é posto de fora da totalidade, como se o intento da presente constatação fosse justamente o seu reclame/desejo de auto enquadramento no grosso simbólico do que o brasilcentrismo tem como arte brasileira e o norte-eurocentrismo concebe como arte universal. Até pode ser um desejo de inclusão, digo aqui inclusão no sentido de tratamento democrático (para que se integre no rol horizontal – e não vertical – das expressões estéticas), o que quer dizer, desde que a mesma não signifique exclusão pelo enquadramento, captura e subsunção, tal como se tem pensado aqui. Não se trata de auto cooptação pela via do reconhecimento justamente pelo colonizador.

A questão não é esta. O objetivo é diverso deste. O que se questiona é a imposição de uma suposta convenção social que legitima a sua totalidade (centro) a produzir exterioridades (periferias) de tal maneira que aquela elimina subsumindo estas.

A questão não é defender o local em detrimento do nacional/global. É garantir que aquele se expresse – se liberte – frente a camisa de força violenta e redutora que este lhe veste.

Nesse sentido, o que se questiona é justamente o fenômeno da exclusão/desconsideração a expressar o racismo aqui delineado, na medida em que a exclusão/desconsideração ocorre em razão de que as reputadas artes regionais não conseguem alcançar as qualidades necessárias (validadas pelo circuito de poder cultural norte-eurocentrico/brasilcêntrico), sejam mercantis (do mercado cultural de massa), sejam epistemológicas (do mercado acadêmico da estética normativa norte-eurocêntrica/brasilcêntrica), que o estatuto central da estética colonial instituiu como padrões universais, o que aponta e sustenta ou, a vista de tal estatuto, a sua inexistência (não-ser) ou a sua inferioridade (sub-ser).

Nos dois casos, a sua suposta insignificância se justifica por ser justamente uma expressão sensorial outra, o que a desconsidera como digna, própria e legítima.

Não se trata simplesmente de ter orgulho cultural de ser como se é – o que já significa não ser como o outro busca impor que se seja – mas de se manter consciente da tensão permanente do contato seja com o que for. Contato este não exatamente com o que o diferencie, mas com o que o inferiorize e, assim, busque lhe capturar, subsumir. Se trata, isto sim, dentro de uma esfera dialógica, não se deixar eliminar como potência e ação culturais, como, definitivamente, outros tipos de saberes e de processos sensoriais criativos dignos.

Não se trata aqui de se instalar condições para uma guerra do melhor, do mais original, preparando um campo apropriado de contra-ataque cultural etc. A questão não é de ataque, mas de defesa ante à histórica condição moderno-colonial profunda e ampla que se arrasta por mais de quinhentos anos. O que se defende é uma proteção contra a condição colonizadora, portanto redutora e racializadora, produzida historicamente pela colonialidade global/seringalidade local, mormente no – e em desfavor do – espaço geocultural em questão. Este como possibilidade/potência/realidade de criação e enunciação culturais próprias.

A luta é contra os dispositivos desta condição estética colonial que, por estratégias exploradoras, colonizadoras e racializantes, busca escravizar o que não é espelho homogeneizando

expressões estéticas outras de modo a reduzi-las ao papel de mimese do outro congelando as liberdades de criação e expressão em nome de uma hierarquização epistêmica monocultural.

Diante deste quadro, uma atitude que se possa articular como resistência decolonial não se basta pelo diagnóstico – a exemplo deste brevíssimo e precário que acabo de fazer – o que já é algum sensível e importante esforço de desobediência/resistência epistêmica.

Extraír do senso comum profundamente naturalizado e enraizado na sociedade a condição colonial no campo da estética, como norma histórica-estrutural, não é tarefa fácil. Mas, talvez, não seja mais difícil do que pensar estratégias de resistência em um campo tão profundamente dominado pelo sedutor padrão estético moderno-colonial.

Tendo em vista, inclusive, que, como constata Suely Rolnik, diante do que denomina de “política de produção da subjetividade e do desejo dominante na nova versão da cultura moderna ocidental colonial capitalística”, a fonte da qual tal regime/condição “estrai sua força não é mais apenas econômica, mas também intrínseca e indissociavelmente cultural e subjetiva – para não dizer ontológica -, o que lhe confere um poder perverso mais amplo, mais sutil e difícil de combater”.³⁹

Apesar desse quadro pouco esperançoso, estou certo de que vige, em qualquer época e em qualquer lugar, resistência, independentemente da força bruta – e tão imperceptível/sutil/sedutora – da colonialidade estética que nos ocupa não só no Acre mas, a rigor, em todo e contra todo e qualquer espaço físico e ontológico nomeado condenadamente periférico, o que vale dizer tudo que seja pelo padrão considerado fora da sua circunferência de poder e de saber.

Sem outra razão senão exatamente esta, é preciso acrescentar ainda mais o que se tem acrescentado desde o início aqui. Frente às duas alternativas de tons, a priori, infalíveis e derrotistas – de ou enquadramento ou morte (o que não deixa de ser uma só alternativa) – se sustenta uma terceira via (ou simplesmente outra via), a da resistência que se opera justamente pela criação, e não pela cópia (é pela obra estética que a resistência se opera. Muito mais pelo o que se possa fazer fora dela), mesmo que invisibilizada social e culturalmente, a todo momento e em todo lugar, pelo modo de produção da colonialidade estética vigente.

REFERÊNCIAS

- ACHINTE, Adolfo Albán. Arte, docência e investigación. In: ACHINTE, Adolfo Albán. *Prácticas creativas de re-existências: mas Allá del arte ... el mundo de ló sensible*. Buenos Aires: Del Signo. 2017.
- ACRE. *Constituição do Estado do Acre*, 1989.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*, 1988.
- CARNEIRO, Eduardo de Araújo. *O discurso fundador do Acre: heroísmo e patriotismo no último Oeste*. Rio Branco: UFAC, 2008 [Dissertação de Mestrado em Letras: Linguagem e Identidade].
- CASANOVA, P. G. El colonialismo interno. In: *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO, 2006. Disponível em <https://periodicos.ufpb.br/index.php/claves/article/view/50333?fbclid=IwAR3Uh8s5B88V1yMBQO443Xcx874fiZE0XhSx069Ro35lWxp1ZwQPclGI>.
- ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de outro modo – O programa de investigación de modernidade/colonialidad latinoamericano. In: *Revista Tabula Rasa*, Colômbia, n. 1, 2003.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA. 2008.
- GOMES MORENO, Pedro Pablo. *Estéticas fronteiriças: diferencia colonial y opción estética decolonial*. Bogotá. Universidad Distrital Francisco José Caldas, Universidad Andina Simon Bolivar. 2015.
- GÓMEZ, Pedro Paulo. Decolonialidad estética: geopolíticas del sentir el pensar e el hacer. In: *Revista Gearte*. Porto Alegre, v. 6, n. 2, maio/ago. 2019, p. 369-389.
- GUIMARAES JÚNIOR, Isac. *A construção discursiva da Florestania: construção, identidade e política no Acre*. Rio de Janeiro: UFF, 2006 [Dissertação].
- KOTHE, Flávio R. *O cânone colonial*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

³⁹ Rolnik, Esferas da insurreição. Notas para uma vida não cafeinada, 2018, p. 33 e 39.

- LÓPEZ, Irene. Musicologia latino-americana em la encrucijada decolonial. In: Palermo, Zulma (Comp.). *Arte y estética em la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Del Signo, 2009.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGUÉL, Ramón (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser. Contribuciones al desarrollo de um concepto. In: CASTRO-GOMES, Santiago; GROSGUÉL, Ramón (Eds.). *El diro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre, 2007.
- MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado, precedido pelo retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- MORAIS, Maria de Jesus. *Acreanidade: invenção e reinvenção da identidade acreana*. Rio de Janeiro: UFF, 2008 [Tese de Doutorado em Geografia].
- PALERMO, Zulma. El arte latino-americano el la encrucijada decolonial. In: PALERMO, Zulma (Comp.). *Arte y estética em la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Del Signo, 2009.
- PINHEIRO, Francisco de Moura. A invenção da florestania. In: *XIV Congresso de Ciências da Comunicação da Região Sudeste*. Intercon – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. Rio de Janeiro, 7-9 de 2009.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: Edgardo Lander [Org.]. *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Caracas: Clacso, 2000.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidad y Modernidad/racionalid. In: PALERMO, Zulma y QUINTERO, Pablo (Compiladores). *Anibal Quijano textos de fundación*. Ciudad Autonoma de Buenos Ayres: Del Signo, 2014.
- QUIJANO, Anibal. Os fantasmas da América Latina. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Oito visões da América latina*. São Paulo: Editora Senac, 2006.
- RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colombia: Editorial Universidad Del Cauca, 2010.
- ROLNIK, Suely. *Esféras da insurreição. Notas para uma vida não cafeinada*. São Paulo: n-1 Edições, 2018.
- SOUZA, João José Veras de. *Memória e esquecimento da cultura artística acreana*, 2013. Disponível em: <<https://hal-hprints.archives-ouvertes.fr/hprints-02431504>>
- SOUZA, João José Veras de. *Seringalidade: O estado da colonialidade no Acre e os condenados da floresta*. Manaus: Editora Valer, 2017.
- SOUZA, João José Veras de. *Breve ensaio sobre o caso colonial da música sem nação*. 2019.
- SOUZA, João José Veras de. *Minhas músicas de invenção – Uma experiência de criação sonora na Amazônia*. Rio Branco: Editora Nepan, 2019.
- SOUZA, João José Veras de. *A audiência dos mortos – sobre o colonialismo cultural no Acre*. Rio Branco: Editora Nepan, 2020.
- VALENCIA, Olver Quijano. *Ecosímias – Visiones e prácticas de diferencia econômico/cultural en contextos de multiplicidade*. Quito: Universidad Andina Simon Bolivar/Editorial Universidad del Cauca, 2012.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. Trad. Carlos Daniel Schroeder. México: Siglo XXI, 2005.

QUADRILHA JUNINA ESCOVA DO BANGUELO

Jamila Nascimento Pontes

Este verbete, quadrilha junina Escova do Banguelo, tem a intenção de problematizar e refletir sobre os discursos que atravessam esta manifestação cultural praticada em diversas regiões do Brasil, no Acre uma das mais expressivas.¹ Para tanto, recorro aos apontamentos de Stuart Hall e da antropóloga portuguesa Maria José Fazenda, no que referem à cultura e à arte, sobretudo à dança. Assim sendo, destaco as performances da quadrilha junina Escova do Banguelo nos terreiros da comunidade Vila Acre, nos arraiais e nos festivais juninos acreanos, entre 1998 e 2005, período que estava sob a coordenação do Dino Camilo da Silva, popularmente conhecido por Lambada.

Por volta de 1998 alguns moradores da comunidade Vila Acre, um dos bairros mais periféricos e problemáticos de Rio Branco-Acre, pela falta de saneamento básico, saúde, educação, serviço de transporte, se reuniram e começaram a se divertir/dançar nos embalos das músicas que animavam os arraiais da cidade. Os brincantes daquela comunidade, conforme o Lambada, fundador da referida quadrilha junina, não tinham pretensão de participar das competições dos festivais, tratava-se apenas de uma brincadeira, uma diversão:

a gente começou a brincadeira, porque num tinha nada no bairro, só tinha cachaça, droga. E aí quando eu vi que só tinha aquilo, aí eu digo, não, tenho que fazer alguma coisa pela comunidade. Aí quando eu passei a fazer este tipo de trabalho, mas era só pra se divertir, era só pra brincar ali, no bairro mesmo.²

Essa quadrilha junina deu seus primeiros passos entre a lama e a poeira do terreiro da casa do idealizador Lambada, mas em pouco tempo tornou-se uma das quadrilhas mais esperadas dos arraiais e dos festivais juninos na capital acreana. No começo era assim, quando chovia, “dança na chuva, quando era no sol, a gente tinha que jogar água pra apagar a poeira, (risos) era uma coisa muito doida. Era com próprio som de casa (delimita com as mãos), sonzinho pequeno que a gente dançava”.³ Mas logo esse espaço de vivência estritamente comunitário se alarga para outros espaços, para os arraiais e para as arenas dos festivais juninos da cidade.

1 Este verbete é uma reflexão atualizada na disciplina Tópicos em Estudos de Dança do Programa de Doutorado em Artes Performativas e da Imagem em Movimento da Universidade de Lisboa. Trata-se de um recorte da minha pesquisa de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e Identidade da Universidade Federal do Acre, em 2016, orientada pelo Professor Dr. Micael Carmo Côrtes Gomes.

2 Lambada, Entrevista realizada em junho de 2015.

3 Lambada, Entrevista realizada em junho de 2015.

era uma loucura, lotava, lotava, lotava, lotava pra assistir a quadrilha, assim (faz gestos com as mãos). E vinha o pessoal de outros bairros pra assistir a quadrilha. E nós fomos começando a ser convidados pra apresentar nos outros bairros, começamos a ser convidados pra apresentar nos outros bairros... depois nos festivais, e a gente ganhou o primeiro lugar no festival da Tentagem.⁴

A narrativa do artista, além de empolgante, apresenta duas questões pontuais desenvolvidas pela antropóloga portuguesa Maria José Fazenda, na obra *Dança Teatral: ideias, experiências, ações*. O conceito de dança teatral desenvolvido pela autora rompe com os velhos e cansados padrões da dança que deveríamos ter superados pelo menos no século XIX, com as vanguardas artísticas que põem em xeque as concepções eurocêntricas, amplamente discutidas por Hall e Kealiinohomoku. O primeiro trecho das falas do Lambada situa a dança na comunidade, com propósito social, já no segundo trecho, a dança é situada nos arraiais e nas arenas dos festivais juninos, com propósito teatral.

Os conceitos da dança teatral e social desenvolvidos por Fazenda rompem com as estruturas eurocêntricas instituídas, por considerar os propósitos nos contextos das performances e não hierarquizá-las na escala evolutiva predominante nos estudos sobre a dança, conforme esmiúça a antropóloga America Joann Kealiinohomoku. Longe do determinismo histórico que hierarquiza as produções culturais, a antropóloga portuguesa discute e reflete a dança no contexto teatral, social, ritual, religioso, entre outros. Contudo, para nossa reflexão nos atemos apenas os dois primeiros, a dança teatral e social.

A dança teatral liga-se ao universo da representação, acontece no espaço-tempo pré-estabelecido, onde os “participantes exprimem ideias sobre a cultura e sociedade em que vivem perante um grupo que assiste e reconhece as convenções e identifica as ideias”.⁵ Já a dança social acontece no espaço-tempo razoavelmente livre, embora alguém assista, não há uma estrutura específica para isso, pois “é por excelência o lugar em que as emoções, as identidades, os valores [dos participantes] se atualizam e o sentido de comunidade”.⁶

Embora a autora apresente as diferenças dos propósitos da dança nos dois contextos, ela destaca mais a relação, às nuances entre eles. É este o exercício que propomos ao observar a quadrilha junina Escova do Banguelo. Interessa-nos a relação e os trânsitos entre as experiências na comunidade Vila Acre e nas arenas dos festivais juninos em Rio Branco, pois a quadrilha junina tornou-se um espaço de vivência da comunidade e uma das principais atrações dos festivais juninos, inclusive em 2013, embora não estivesse sob a coordenação do Lambada, representou o Acre no festival nacional, realizado em Tocantins.⁷

Esta quadrilha junina nos arraiais e nas arenas de competições dos festivais organizava o espaço cênico/teatral de forma funcional, muito próximo às brincadeiras, às performances vivenciadas nos terreiros da comunidade Vila Acre, conforme observamos no seguinte trecho: “foi aquela loucura. Todo mundo começou a gostar da gente de cara, pelo estilo de dança, pela loucura que era o casamento. O casamento, tudo muito doido, ninguém ligava pra regra, não tinha regra, nosso casamento era sem regra”.⁸ Este caráter mais performativo parece ter sido pontual para a quadrilha junina ficar às margens das competições oficiais durante alguns anos.

4 Lambada, Entrevista realizada em junho de 2015.

5 Fazenda, *Dança teatral*, 2013, p. 49.

6 Fazenda, *Dança teatral*, 2013, p. 54.

7 Nesta altura, Escova do Banguelo chamava-se Escova Elétrica. A mudança dos nomes é um fenômeno que ocorre em 2003, quando elas almejavam um lugar no festival nacional.

8 Lambada, Entrevista realizada em junho de 2015.

Francisco Reis, coordenador de cultura do SESC há décadas, afirma que a Escova do Banguelo não era competitiva, e embora muito conhecida, não fazia parte do grupo de elite:

Tinha dois grupos de quadrilhas, tinha a elite, as grandes, na primeira divisão e a segunda divisão. Todo ano caia duas e subiam duas. Eles (da Escova) faziam parte da segunda, depois subiram para primeira, mas ficaram ali uns anos intermediando. Eles nunca foram, na época, uma grande quadrilha, justamente por estes trabalhos que eles trabalhavam eram mais diferentes. Então nunca tinha dez no casamento, né? Porque eram essas coisas mais diferentes, os jurados num gostavam disso.⁹

Observamos nas falas do Lambada e nas do Francisco Reis que os limites entre a dança teatral e social na quadrilha junina Escova Banguelo são tênues. Embora os espectadores reconhecessem as convenções, identificassem e se reconhecessem nas performances apresentadas, os jurados dos festivais resistiam. As performances desenvolvidas nos terreiros, isto é, na dança social, não cabiam ou desviavam-se dos formatos estabelecidos em regulamentos dos festivais. Inclusive, em alguns anos, por falta de definição clara do tempo do casamento caipira e da dança propriamente dita, os jurados ficavam confusos, se a junina havia ou não extrapolado o tempo do casamento ou da dança, de tal modo, que 2009, a junina perdeu título de campeã por estourar o tempo.

Lambada, além de coordenador da quadrilha junina, desenvolveu várias funções durante sete anos, tais como coreógrafo, dramaturgo, cenógrafo, encenador do casamento caipira, inclusive, como ator/performer, foi premiado por dois anos consecutivos com o título de melhor personagem. No entanto, durante as entrevistas ele destaca mais o cotidiano, as relações na comunidade Vila Acre do que as participações e conquistas nos arraiais e nos festivais juninos da capital acreana:

por três meses tinha o poder de ter aquelas pessoas na linha [...] considerados marginais mesmo, mas quando estava na quadrilha, se eu dissé: amanhã quero sete horas aqui, quando dava seis e meia estavam na minha casa. (Mais à frente, entre os silêncios, ele completa) Foi muito triste para mim... Foi uma coisa muito difícil, é (silêncio). Eu vacilei, e assassinaram ele, um menino novo, de dezesseis anos, mataram ele de terçadada, é uma perda para mim.¹⁰

É no contínuo da vida e da morte que o Lambada tecia e criava suas produções artísticas junto à comunidade. Aquele espaço de violência, de exclusão, de desigualdade social vivenciado cotidianamente pelos brincantes parecia desaparecer enquanto os corpos performavam, dançavam, inventavam realidades outras nos terreiros da comunidade, nos arraiais e nas arenas de competições dos festivais juninos do Estado e do Serviço Social do Comércio – SESC/Acre.

Embora esta reflexão não abarque os modos de operações de outras quadrilhas juninas acreanas, e nem queremos aqui estabelecer qualquer comparação, observamos nas falas do Francisco Reis que a Escova do Banguelo se diferenciava das demais, desviava-se dos padrões estabelecidos, não era em si competitiva, embora participasse das competições. Ela se destacava por ser fora do comum, tinha umas coisas mirabolantes, sobretudo no casamento caipira. O professor, pesquisador e jurado de quadrilha Daniel Klein afirma que a Escova, por focar ainda na graça, sobretudo, no casamento, possa ser considerada, “talvez a herdeira atual da quadrilha

9 Reis, Depoimento sobre o Lambada, junho, 2015.

10 Lambada, Entrevista realizada em junho de 2015.

do Garibaldi Brasil”, um livre pensador e jurista que escreveu um engraçado casamento caipira, encenado em 1974, no Colégio Acreano.¹¹

Nos arraiais e nas arenas dos festivais juninos, no momento em que os brincantes/performers da quadrilha junina Escova do Banguelo adentravam os espaços, isto é, imprimiam suas performances enquanto dança teatral, parecia haver uma suspensão das adversidades da vida, contudo, a produção e a criação artística não se desvinculavam delas. Aliás, o casamento caipira dramatizava as estratégias de vida, de sobrevivência das pessoas que vivem à margem da sociedade, que lutam cotidianamente por um lugar no mundo, como a personagem Maria Rolha Furtado, performada pelo Lambada durante anos nos terreiros da comunidade Vila Acre, nos arraiais e nas arenas dos festivais juninos em Rio Branco.

Lambada até cita os prêmios que ganhou em sua trajetória na cultura quadrilheira, mas o grande destaque durante nossos encontros é o trabalho comunitário, as experiências vividas fora dos palcos de competições. As atividades na comunidade que poderiam ser consideradas difíceis e árduas tomavam dimensões opostas, conforme o seguinte trecho: “a gente ia tirar palha, a gente fazia nossos próprios arraiais, era nós mesmos que construía os arraiais, construía nossas barracas, construía tudo. Ele (o garoto assassinado) ia lá tirava as palhas, ficava naquela brincadeira, subia, era aquela gritaiada medonha. Ele era muito divertido.”¹²

O artista afirma ainda que nunca deixou seus “brincantes à mercê, entendeu? Sempre eu tive um cuidado com eles que era para poder tirar eles de dentro da cidade, levar eles para banho, viajar com eles... O que era mais interessante para mim, era isso”.¹³ A produção da arte na referida quadrilha junina se dava nas adversidades da vida, ali no cotidiano, no vai e vem do viver, nas brincadeiras, nas festas, no dançar, no encenar, seja nos terreiros da comunidade ou nas arenas de competições dos festivais. Portanto, o trânsito entre a dança teatral e social na Quadrilha Junina Escova do Banguelo era fluido, potencializador e indissociável.

As fronteiras tornam-se mais porosas quando lançamos o olhar para o casamento caipira, pois suposta fronteira entre vida e arte se desfaz: “praticamente eu contava eu acho, eu acho que era minha história naquele personagem, né?”.¹⁴ Este artista não encenava apenas as reminiscências de sua trajetória, mas as de muitas mulheres que se identificavam, em alguma medida, com a personagem Maria Rolha Furtado, atualizada durante sete anos no contexto social acreano, inclusive com o resistente reconhecimento dos jurados dos festivais.

Ela tinha fã! Muitos fãs! Ela tinha muitos fãs mesmo! Pessoal da Seis de Agosto, Cidade Nova, esse pessoal por aqui (aponta com a mão a direção aos bairros). Tinha senhoras que cedo estavam na arquibancada! [...]. As pessoas vinham conversar comigo. As senhoras vinham conversar comigo, ela me abraçavam, elas me beijavam, diziam que adoravam, me adoravam? Não! Não era eu. Era a Maria Rolha Furtado!¹⁵

Quando afirmamos que as performances realizadas no contexto da dança teatral e social são indissociáveis é considerando, além das questões já pontuadas, o posicionamento político do artista no seguinte trecho:

11 Klein, Em homenagem a São João, 2013.

12 Lambada, Entrevista realizada em junho de 2015.

13 Lambada, Entrevista realizada em junho de 2015.

14 Lambada, Entrevista realizada em junho de 2015.

15 Lambada, Entrevista realizada em junho de 2015.

hoje a quadrilha continua, tá num outro nível, né? Um nível de competição nacional, mas perdeu! Perdeu! Perdeu! Você sabe o que é perder a essência da coisa, de se juntar eles, ter eles ali debaixo do braço como uma galinha cheia de pinto? Perdeu! Perdeu! Eles ficam solto, né? Não se encontram, não têm reuniões, não viajam. O objetivo é ensaiar pra competição (*grifo nosso, considerando a entonação da voz*) e não ter um trabalho voltado para a comunidade. Porque o meu trabalho era voltado para a comunidade. Era tanto que quando a gente ia fazer um arraial a gente saía pedindo nas casas, a gente envolvia a comunidade, a gente fazia o arraial e (risos) a própria comunidade que ela tinha dado pra gente, eles mesmos iam pros arraiais (gesto de pagamento), era lindo o arraial. Era arraial familiar mesmo, sabe? Teve pessoas que patrocinou até boi pra gente bingar, pra gente poder montar o figurino, a gente num tinha condições... Hoje as quadrilhas têm condições e não fazem a parte social que é a comunidade. O que é importante é a comunidade, as pessoas não conseguem ver isso.¹⁶

Este trecho evidencia os dois propósitos da dança, que embora indissociáveis e potencializadores, se diferenciam. Isso não implica que a dança teatral seja necessariamente competitiva, mas é produzida e posta no lugar de apreciação, seja para os espectadores ou para os jurados que capturam as performances por determinados filtros.

Observamos que estava fora dos interesses do engajado artista enveredar para as competições, desconsiderando os propósitos sociais, ou melhor, da comunidade. A inserção das quadrilhas juninas acreanas no cenário nacional, entre outras questões pontuadas pelo Lambada, mas não tratadas aqui, fizeram com que o artista se distanciasse da cultura quadrilheira, tornando-se apenas um colaborador esporádico. Portanto, o fluxo e as nuances entre a dança teatral e social na quadrilha junina Escova do Banguelo, entre 1998 a 2005, mais que potencializadores, eram indissociáveis, um não se sustentou sem o outro.

Salientamos, portanto, que observar a quadrilha junina Escova do Banguelo à luz da dança social e teatral¹⁷ possibilitou observar os modos de operações desta manifestação artística sem situá-la nos discursos das margens, como acontece quando situamos na dita cultura popular, termo lucidamente discutido e problematizado por Hall. A cultura popular, segundo o autor, é termo vago de significado, cunhado para referir uma manifestação não ocidental, isto é, inferior, subdesenvolvida, praticada pelos povos do Novo Mundo, portanto atrasada, como discute no texto “Ocidente e o Resto: discurso e Poder”. O Ocidente é uma representação, uma mentalidade forjada no campo discursivo, que conforme Hall, liga-se a noção de urbano, desenvolvido, já o não Ocidente liga-se ao rural, agricultor, subdesenvolvido.¹⁸ Esse é o contexto em que se situam as manifestações diaspóricas, entre outras as quadrilhas juninas.

Por mais que o termo cultura popular possa ser visto como positivo, sobretudo pelo floreio da noção de tradição e autenticidade, não podemos considerar as estratégias discursivas que forjam estas mentalidades, pois termo cultura popular não se desvincula das margens, liga-se ao subalterno. Esta categorização no interior das culturas é orquestrada pelos discursos eurocêntricos, segundo Hall, é uma abordagem essencialista que apresenta as culturas de formas estanque e hierárquica: cultura popular versos cultura erudita, a baixa e a alta cultura.¹⁹ Embora tenha

16 Lambada, Entrevista realizada em junho de 2015. O trecho desta parte da entrevista foi editado, para diminuir as repetições próprias da oralidade.

17 Fazenda, Dança teatral, 2013.

18 Hall, O Ocidente e o Resto, 2016, p. 316.

19 Hall, Da diáspora, 2003.

visibilidade, é segregada, vista como algo que precisa ser desenvolvido a contento, para um dia ser nivelado, talvez até inserida no construto da arte.

Os conceitos da dança social e teatral, bem como as ações de investigação da antropóloga Maria José Fazenda, possibilitam outros modos de ver e de se relacionar com as culturas, rompendo com os construtos eurocêntricos, já resistidos e desmontados pela antropóloga Joann Kealiinohomoku no ousado artigo *An anthropologist looks at ballet as a form of ethnic dance*, publicado 1983. Desse modo, o nosso exercício neste verbete consistiu em, à luz dos autores, perceber os trânsitos e as nuances das performances da quadrilha junina Escova do Banguelo nos diferentes espaços no período investigado.

REFERÊNCIAS

- FAZENDA, Maria José. *Dança teatral: ideias, experiências, ações*. 2. ed. revista e atualizada. Lisboa: Edições Colibri, 2013.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Tradução de Adelaine la Guardia Resende [et al.]. 2. ed., Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- HALL, Stuart. O Ocidente e o Resto: discurso e poder. Tradução: Carla D'Elia. In: *Projeto História*, São Paulo, n. 56, p. 314-361, Mai.-Ago. 2016. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/30023/20834>. Acesso em: 15 nov. 2020.
- KEALIINOHOMOKU, Joann. An anthropologist looks at ballet as a form of ethnic dance. In: *R. Copeland & M. Cohen (Eds.) What is dance?* Oxford: Oxford University Press, 1983.
- KLEIN, D. *Depoimento sobre as festas juninas em Rio Branco*. [23 jul. 2015]. Entrevistadora: Jamila Nascimento Pontes. Rio Branco, Universidade Federal do Acre/ Sede da ADUFAC. 1 arquivo .mp3 (29 min). Entrevista concedida ao Programa de Pós-Graduação em Letras – Mestrado em Letras: Linguagem e Identidade, da Universidade Federal do Acre.
- KLEIN, Daniel. Em homenagem a São João: os tempos das festas juninas em Rio Branco, Acre (1920 a 2010). In: *Revista de História e Estudos Culturais*, n. 1, 2013. Disponível em: <http://bit.ly/2O4tzjG>. Acesso em: 01 jun, 2015.
- LAMBADA. *Depoimento sobre a fundação da quadrilha junina Escova do Banguelo*. [7 jun. 2015]. Entrevistadora: Jamila Nascimento Pontes. Rio Branco, SESC/AC, 2015. 1 arquivo .mp3 (73 min). Entrevista concedida ao Programa Pós-Graduação Em Letras – Mestrado em Letras: Linguagem e Identidade, da Universidade Federal do Acre.
- REIS, Francisco. *Depoimento sobre o Lambada*. [23 jul. 2015]. Entrevistadora: Jamila Nascimento Pontes. Rio Branco, SESC/AC. 1 arquivo .mp3 11 min). Entrevista concedida ao Programa de Pós-Graduação em Letras – Mestrado em Letras: Linguagem e Identidade, da Universidade Federal do Acre.

ROTINA PEDAGÓGICA

Márcia Barroso Loureto
Valda Inês Fontenele Pessoa

O “Dicionário online de Português” define a palavra rotina como uma sequência de procedimentos e costumes habituais. Em uma perspectiva convencional, a rotina se refere ao modo como se realiza alguma coisa, sempre da mesma forma.¹ Ao considerar o termo na vertente francesa, *routine* significa “trilha batida, curso costumeiro de ação”, de *route*, “rota”, do Latim (VIA) *rupta*, “(caminho) rompido, aberto à força”, de *rumpere*, “quebrar, romper”.²

De modo geral, as práticas escolares estão pautadas em uma ideia de rotina como algo que organiza, delimita, ao mesmo tempo que defini as atividades que estruturam o cotidiano escolar em tempos e espaços. Na educação básica, especificamente na educação infantil e primeiros anos do ensino fundamental, são comuns propostas pedagógicas cujo uso da rotina equivale a uma das etapas primordiais do planejamento. Deste modo, entendemos que nos primeiros anos de inserção da criança na escola, a rotina estabelecida irá agregar elementos imprescindíveis, para que se desenvolva o fazer pedagógico. Isso implica que antes de qualquer coisa, tudo que vier a ser feito nesse contexto, deve considerar determinados limites de espaço, tempo e periodicidade.

Em se tratando da educação dos pequenos, conforme o que é destacada na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN), no art. 29, a educação infantil “tem como finalidade o desenvolvimento integral da criança de até 5 (cinco) anos, em seus aspectos físico, psicológico, intelectual e social, complementando a ação da família e da comunidade”.³ Muitos estudiosos do campo educacional entendem que essa é uma fase considerada por muitos a ideal para absorção de comportamentos a serem subjetivados pela criança, imprescindíveis para formação plena, incluindo o preparo para o mundo do trabalho e a vida, de modo geral, atuando como um bom cidadão, cumpridor de deveres e usufruindo plenamente dos direitos.

No discurso da formação integral dos sujeitos, residem os principais argumentos em defesa da tão pronunciada rotina pedagógica nas escolas de Ensino Fundamental. Nesse discurso, evidencia-se para o desenvolvimento das possibilidades cognitivas, afetivas, psicossociais, é indispensável colocar ordem nas ações pedagógicas da escola, que implica uma sequência de ações ordenadas e encadeadas, que vão da formulação de objetivos à orientação do comportamento dos professores e alunos, seguidos de o que deve, de como, em que tempo e espaço as

1 Disponível em: <https://www.dicio.com.br/rotina/>

2 Disponível em: <https://origemdapalavra.com.br/pergunta/origem-da-palavra-rotina/>

3 Redação dada pela Lei nº 12.796, de 2013.

ações de ensino, necessariamente, devem ser efetivadas. Com isso, são estabelecidas temáticas a serem enfocadas, com métrica temporal e geográfica uniforme para todos, indistintamente.

Nesse contexto de compreensão, que tem orientado os coordenadores da educação brasileira, as ações educativas das escolas infantis de Rio Branco/Acre são orientadas, em primeira instância, por um Currículo de Referência Único para todas as escolas do Estado do Acre – CRUA.⁴ O CRUA está fundamentado por princípios que regem a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), a qual traz dez competências gerais a serem desenvolvidas durante o período destinado à educação básica. É com esse encadeamento sistematizado dos discursos, que articula desde a lei maior brasileira, até chegar ao âmbito das ações da sala de aula, que a rotina pedagógica eclode como estratégia para garantir a formação integral dos sujeitos e possibilitar o exercício pleno da cidadania, conforme indica a Constituição, artigo 205, que influenciou a redação do LDBEN e os posteriores desdobramentos.

Autores como Mantagute e Barbosa, que figuram como suportes teóricos para elaboração das propostas curriculares, discorrem sobre a rotina pedagógica como uma categoria utilizada no contexto educativo, com objetivo de facilitar o trabalho do professor. A intenção é que os educadores, a partir desse instrumento do fazer pedagógico, possibilitem atendimento de qualidade às crianças e, por conseguinte, às famílias. É a partir de uma organização de atividades distribuídas em tempo e espaço, pensados previamente pelos educadores, que se tornará possível assegurar a tranquilidade no ambiente escolar.

Na perspectiva de Barbosa,⁵ é possível assinalar que a rotina é um meio para diminuir a ansiedade das crianças e, conseqüentemente, proporcionar a calma necessária para o desenvolvimento de atividades pensadas e planejadas pelos educadores. No entanto, esse mesmo autor alerta para flexibilidade que deve conter essa rotina, a fim de que não se torne especificamente uma repetição do que ocorre no cotidiano.

Contemplando atividades referentes ao educar e cuidar, as rotinas na educação infantil apresentam semelhanças com o cotidiano familiar da criança. Além das atividades pedagógicas, elas contemplam práticas que se assemelham ao dia a dia das crianças, juntamente com suas famílias. Ainda muito pequenas, as crianças têm na instituição educativa a extensão do espaço familiar, em que, assim como na escola, busca desenvolver um trabalho permanente em prol do desenvolvimento de atitudes e valores que, quanto subjetivados, contribuem para que estas possam atuar no meio social, para além do contexto escolar, com as competências necessárias para uma atuação produtiva no meio social.

Para refletirmos sobre esse desenho organizacional e disciplinar da escola infantil, que coloca como estratégia fundante da ação pedagógica a rotina, dialogamos com alguns aspectos da teorização foucaultiana, a partir dos quais nos possibilita afirmar a interferência efetiva da rotina pedagógica como máquina abstrata,⁶ de construção do corpo infantil, atuando como um dos meios em que se exercita o poder nesse contexto, nos primeiros anos de inserção das crianças

4 O Currículo de Referência Único do Acre para a Educação Infantil – CRUA (2019) foi elaborado com base nas dez competências que fundamentam a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) para a Educação Infantil. A BNCC lista as dez principais competências a serem desenvolvidas durante toda educação básica, a partir das quais são organizados os currículos de cada Estado do Brasil e dos respectivos municípios.

5 Barbosa, A rotina nas pedagogias da educação infantil, 2006.

6 “A máquina abstrata é um saber estratégico originado das relações de poder em uma determinada localidade”. Ao ser aplicado em outro espaço, este saber estratégico proporciona a configuração de certas formas de relações – técnicas de exercício de poder – de um espaço a outro, estruturando novas relações de poder. A esses espaços em que a máquina abstrata é aplicada, Deleuze (2005) denomina de “agenciamentos”. Ver Galvão, 2017.

nesse espaço, que se faz oportuno para construção de saberes “a partir de condições externas aos próprios saberes”.⁷

Pela trilha oferecida por Foucault, afirmamos que na escola esse poder não seria exclusivo do professor, nem tampouco do coordenador ou diretor. Ao contrário, assim como ocorre em outras instâncias sociais, esse poder se pauta em uma organização inter-relacional entre sujeitos que nos integram diferentes espaços sociais. Portanto, configura-se, por meio de estratégias bem definidas e anônimas, que carregam implícito em suas táticas um poder que é móvel, que não se fixa, mas que, justamente por não se fixar, por intermédio de uma mobilidade naturalizada como normal, consegue atingir seu alvo: atuar sobre os corpos, ajustando-os à dinâmica de produtividade, almejada em uma sociedade movida pelo capital. No entanto, essa mobilidade se concentra nas diferentes instâncias institucionais, fomentando possibilidades de moralização e normalização que permita a globalização nesse espaço e consequente sustentação.

A escolarização das crianças consiste em um dos deveres a serem cumpridos pela família e oferecidos pelo Estado. Para que essa ação organizacional se desenvolva, há articulações entre diferentes órgãos mantidos pelo poder estatal, cuja normatização está garantida pelas leis que regem os diferentes órgãos que alimentam o sistema escolar, o qual tem como meta de alcance a escola. Objeto das técnicas de governo, a escola é um dos principais espaços onde ocorrem o desenvolvimento de táticas gerais de governabilidade do outro, a partir do controle do corpo. Nesse espaço, é possível percebermos os fios de uma teia de poder de origem estatal que dão vasão aos mecanismos que “inventam, modificam, reajustam, segundo as circunstâncias do momento e do lugar, a ponto de se obter uma estratégia global, coerente, racional. No entanto, não é mais possível dizer quem a concedeu”.⁸ Seja esse controle sobre o corpo infantil, como também sobre os sujeitos que disseminam esse poder, por meio de uma moral que lhes são subjetivadas por práticas discursivas que permeiam outros espaços de formação por eles frequentados, atravessam seus corpos e, uma vez absorvidas em suas mentes, os permitem agir de maneira que os fazem acreditar na neutralidade e autonomia de suas ações. Assim, na escola, o poder não se concentra na mão do gestor, do professor, ou quem quer que seja que assume a direção da moralização na ausência de um desses sujeitos. Por ser móvel, ele é dissimulado, enquanto mais dissimulado, maior seu potencial.

Segundo Foucault, a escola, assim como o hospital, funciona como uma máquina de acúmulo e transmissão de saber. O hospital, com suas rotinas disciplinares sobre o corpo doente, investindo na observação e análise das respostas desse corpo para constituição de um relatório clínico que permite classificá-lo mediante as expectativas traçadas de uma saúde favorável ou não. Em se tratando da escola, relata esse autor, sua existência está na origem da pedagogia e esta, por sua vez, com sua responsabilidade de guiar os sujeitos pelo caminho do saber, de um saber que se apresenta como condição para uma competência que, certamente, contribuirá para propagação de um poder institucionalizado.⁹

Analisar a rotina pedagógica de uma escola de educação infantil, em uma perspectiva foucaultiana, leva-nos a considerar que essa rotina se enquadra em uma das tecnologias disciplinares empregadas no meio educacional que possibilita a maximização das relações de poder que permeiam esse contexto, desde os primeiros momentos em que as crianças chegam à escola. Fato que é possível ser evidenciado quando analisamos a definição de rotina na visão de alguns autores que sustentam sua importância no planejamento escolar. Dentre esses autores, trazemos

7 Foucault, *Microfísica do poder*, 2017, p. 11.

8 Foucault, *Microfísica do poder*, 2017, p. 374-375.

9 Foucault, *Microfísica do poder*, 2017, p. 28.

Barbosa, cuja definição embasa essa prática no currículo de educação infantil do Acre. Afirma essa autora que é a rotina escolar um instrumento que “sinaliza às crianças cada situação do dia”, melhor dizendo, aponta os próximos passos em um todo milimetricamente calculado em tempo e espaço. É essa determinação de tempo, espaço e atividades a serem desenvolvidas pelo sujeito, criança da educação infantil, um dos meios de regulação de seus corpos. O controle do tempo, o que deve ser feito nesse tempo e como deve ser realizado, anunciado na rotina, gera outros sentidos, em uma visão foucaultiana. Faz admitirmos que a rotina que atravessa o desenho do fazer escolar é uma das diferentes estratégias criadas para o controle e a disciplinarização dos corpos em nossa sociedade.

Foucault evidencia que as ações de controle dos corpos marcam o momento histórico da disciplina e é quando faz surgir a arte do corpo humano. A intenção é não apenas o aumento das habilidades dos sujeitos nem a limitação, nem tão pouco “aprofundar a sujeição, mas a forma de uma relação que no mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil e inversamente”.¹⁰ Mas, em se tratando da educação infantil, nos vem a questão: como seria materializada essa utilidade e obediência nesse contexto?

Por ser o currículo da educação infantil, o ponto norteador das práticas pedagógicas que são desenvolvidas nesse espaço, o município de Rio Branco segue rigorosamente o Currículo de Referência Único para a Educação Infantil do Acre,¹¹ importante documento que está à frente das ações de formação da Secretaria Municipal de Educação – SEME, assim como dos demais municípios que compõem o território do Acre. Está explicitado nessas orientações curriculares que “os coordenadores pedagógicos e professores, durante as ações de planejamento e elaboração da rotina, privilegiem atividades o que muito contribuirá para a aprendizagem e o desenvolvimento das crianças.” Imbuída de uma função maior que consiste no educar e cuidar, a rotina de uma instituição de educação infantil, independente do espaço a ser desenvolvida e das crianças que dele façam parte, deverá conter momentos de higienização, alimentação, hora da roda, da história, da atividade dentro ou fora da sala, enfim, tudo que nela contém deverá obedecer a um tempo, espaço pré-definidos, e em condições de organização materiais, agrupamentos de crianças que possibilitem o desenvolvimento e a aprendizagem das mesmas.

A inserção da criança na instituição de educação infantil consiste em seu primeiro passo fora do seio familiar que a conduzirá a uma imersão em um mundo que, embora dito como continuação da educação familiar, uma vez imerso nesse novo universo educativo, se tudo acontecer como o previsto, o sujeito/aluno somente sairá dele após longos anos de vida escolar. Devolvido à família, sociedade, conforme expectativas previstas por essas duas instâncias sociais, escola e família, cujas relações se caracterizaram por forte aliança, durante todo esse período, espera-se que o sujeito esteja apto ao exercício de seus direitos e deveres na sociedade.

A saída da escola e sua imersão em outras realidades institucionais requer dos sujeitos postura passível, o que se torna possível frente à continuidade de uma política de coerção iniciada na escola, em que o corpo infantil fora tratado como objeto-alvo das ações de poder que atravessam esse espaço educativo. Imerso na “maquinaria de poder” que compõe a escola, esse corpo passará pelo processo de esquadramento, tendo todos seus gestos e elementos de seu comportamento observados, calculados, registrados, avaliados e recomposto, conforme as expectativas pensadas para ele.¹²

10 Foucault, *Vigiar e punir*, 2014, p. 135.

11 CRUA, 2019, p. 16.

12 Foucault, *Vigiar e punir*, 2014, p. 135.

Dentre os elementos destacados nos textos introdutórios que orientam as ações do currículo da educação infantil do Acre, tem-se de início um discurso pedagógico pautado na importância da acolhida/adaptação das crianças e respectivas famílias a esse novo espaço social. Segundo o texto, esse acolhimento e adaptação almejada somente será possível em “um clima de afetividade, segurança e confiança para o acolhimento/adaptação à escola”.¹³ No entanto, o termo “adaptação” merece atenção quanto aos outros sentidos que pode integrar.

Utilizando o recorte sobre o sentido da palavra adaptação que comporta o Crua, é destacado que uma criança ainda não adaptada à instituição que acolhe, apresenta como reações prováveis “chorar, ficar muito calada, agredir os colegas, ficar muito agitada”¹⁴. Portanto, um comportamento adaptado seria definido em sentido contrário a tais comportamentos concebidos como indesejáveis. Adaptada seria a criança que atenderia às expectativas traçadas, agindo com docilidade e calma, mediante os desafios que lhes fora apresentado, nos diferentes momentos da rotina que compõe o contexto da educação infantil, diferentes espaços, em tempo previsto, ser capaz de realizar as atividades que lhes são propostas nesse ambiente, atingindo as capacidades esperadas. Ela não mais chora, não quer retornar para casa, pois está em um espaço que lhe proporciona um aparente conforto. Para a criança pequena, criança da educação infantil, quanto mais tempo conseguir ficar nesse espaço, maior a condição de adaptação.

O espaço escolar é produtor de disciplina, uma disciplina que, conforme esclarece Foucault, atua sobre os corpos, induzindo a uma individualidade carregada de quatro sentidos: “é celular (pelo jogo da repartição espacial), é orgânica (pela codificação das atividades), é genética (pela acumulação do tempo), é combinatória (pela combinação das forças)”.¹⁵ A escola, com suas diferentes táticas de planejamento do cotidiano infantil, organização de atividades em tempos, espaços, materiais e interações, previstas na rotina pedagógica, combina forças que unem não somente as táticas do campo material, como também a força sutil de poder que traz cada sujeito a elas interligados. Professores, coordenadores e gestores agem como elementos que compõem uma rede de poder bem organizada, capilarmente disseminada para formação das aptidões das crianças, ou melhor, com o tempo e o espaço milimetricamente pensados, os corpos são posicionados para o desenvolvimento de atividades previamente definidas, repetidas e codificadas, aglutinando forças que culminam com a eficácia disciplinar e subjetivação da criança.

Uma eficácia que se estende por toda a vida escolar e ultrapassa os muros dessa instituição para o espaço da produção, do trabalho. Desta forma, é na escola que tem início o processo de organização para a produção. Nela, os corpos infantis são organizados nos espaços estabelecidos e indicados na rotina pedagógica, de tal maneira que seja possível o progresso da absorção do saber. As crianças, organizadas em grupos, são atravessadas por esses saberes e sutilmente docilizadas para o controle.

O controle esperado na educação infantil não é apenas da criança, pois o fortalecimento da aliança familiar também ocorre nesse processo. Conforme destaca o currículo, nos textos introdutórios, “é importante ter um olhar sensível para a reação das crianças e também para a forma de reagir das famílias”,¹⁶ considerando o medo e a insegurança que sentem ao deixar o filho com um estranho, em um ambiente novo. É, portanto, possível concluirmos que a família também deve ser incluída no acolhimento que integra a teia organizacional de poder pensada

13 CRUA, 2019, p. 6.

14 CRUA, 2019, p. 6-7.

15 Foucault, Vigiar e punir, 2014, p. 164.

16 CRUA, 2019, p.6.

pela equipe escolar. É indispensável essa parceria, para que se imprima a força necessária para atingir o resultado exitoso.

Sobre o nascimento da infância, da família e da escola na sociedade moderna, Narodowski afirma existir relação de reciprocidade desde o século XVII.¹⁷ A escola é um cenário ideal para que a sociedade moderna possa assegurar os pressupostos que irão oferecer a sustentabilidade a uma sociedade capitalista. Revestida de conceitos sobre uma infância categorizada, sob o olhar de uma pedagogia, cujo discurso se organiza a partir dos propósitos modernos, a escola organiza seu espaço, com a finalidade de constituir, moldar, regular e controlar os sujeitos para viver na sociedade nascente.

O corpo infantil, acolhido pela escola, precisa ganhar forma, ser adaptado à forma necessária para o engajamento à sociedade modernizada. Para o capitalismo, com surgimento entre o final do século XVIII e início do século XIX, o corpo passa a ser fonte de força e produção,¹⁸ o investimento nesse objeto de produção é fundamental. Para isso, nada mais adequado do que a ação pedagógica, cujo embasamento teórico é representado pela pedagogia construtivista que tem os pressupostos teóricos condensados a partir de elementos da história, psicologia e biologia. É a partir dos conceitos que estruturam essas ciências que a pedagogia alimenta a existência dos limites entre a criança e o adulto. Surge, assim, a infantilização da infância, sendo essa construção consentida pelas famílias que têm na escola o espaço do saber inquestionável. Com isso, dispõem-se a absorção de todas as regras que lhes são impostas e as suas crianças em defesa de uma normalização escolar. Deste modo, a escola tem na família um forte aliado para os propósitos normalizadores.¹⁹

Para eficácia da normalização subjetivada na escola em favor dessa moralização, têm-se os rituais pautados em um conjunto de saberes pinçados da psicologia e psicogenética que, adequados ao contexto pedagógicos, permitem aos que estão no lugar daqueles que exercem o poder (professores, coordenadores e diretores), atuarem sobre a infância, os corpos infantis, categorizando-os, discriminando-os, se dando o direito de penetrar nos mínimos detalhes da vida das crianças e famílias, dando vãs ao império de micro poderes²⁰ nesse espaço.

Com isso, pode-se afirmar que a rotina da escola está intimamente relacionada com o que nos apresenta Foucault, quando trata do “homem máquina”. Uma ideia que, segundo esse autor, surgiu na Época Clássica, quando o corpo foi descoberto como objeto e alvo de poder. A manipulação do corpo, sua modelagem e treinamento consiste, até os dias atuais, no maior investimento social. Associado à ideia de máquina, explica esse autor, “está à redução materialista da alma e uma teoria geral do adestramento, no centro dos quais reina a noção de “docilidade” que une o corpo analisável ao corpo manipulável”.²¹

A ideia de autonomia é destacada como um dos propósitos da educação infantil no CRUA,²² quando explica “a possibilidade de expressão e autonomia, onde cada criança possa exercer o direito de manifestar interesses, desejos, necessidades, sentimentos, vontades, pensamentos, ideias...”. Porém, é possível compreendermos essa autonomia por outro viés. As orientações da BNCC, assim como o currículo da escola infantil, estão organizadas em torno de uma visão

17 Narodowski, *Infância e poder*, 2001, p. 50.

18 Foucault, *Microfísica do poder*, 2017, p. 144.

19 Foucault, *Microfísica do poder*, 2017, p. 50, 51.

20 Narodowski, *Infância e poder*, 2001, p. 189.

21 Narodowski, *Infância e poder*, 2001, p.134.

22 CRUA, 2019, p.4.

construtivista. Segundo Silva, “as pedagogias construtivistas [...] politizam o corpo e o saber”,²³ investem em práticas autodisciplinadas que estão ligadas ao desejo de solução de problemas de iniciativa individual, porém, com o uso de estratégias que nascem desse mesmo controle que geram desejos subjetivados pelos sujeitos.

Por outro lado, Coccia, ao dissertar sobre o desejo no humano, afirma que “nosso corpo é uma série de percepções em ato [...] se define a partir de uma atualidade de percepções”.²⁴ Assim, no contexto escolar, organiza-se em função da disseminação de desejos por parte dos educandos. Não qualquer desejo, mas os desejos que simulam interesses que condizem com as características culturais de uma sociedade globalizada. Uma das táticas de atuação do poder no contexto escolar, que visam sustentação de uma sociedade globalizada é a construção de uma rotina pedagógica, cujos materiais, espaços e tempo compõem uma arena discursiva que atravessam os sujeitos, empenhando-se na produção de um perfil de sujeito que venha atender aos interesses da sociedade capitalista globalizada.

Reportando-nos a ideia de que os currículos dos diferentes Estados que compõem o território nacional estão alinhados com a BNCC e, por ser um “documento mandatário”, obedece às orientações para que as crianças sejam agrupadas em três faixas, as quais equivalem a: bebês (0 a 1 ano e 7 meses), crianças bem pequenas (1/ 7 meses a 2 anos) e crianças pequenas (4 e 5 anos). Conforme cada faixa etária a ser trabalhada na educação infantil, estrutura-se a partir das dez competências básicas que deverão ser atingidas ao longo da carreira estudantil, sendo tais competências diluídas no currículo da educação infantil, por meio dos seis direitos de aprendizagens a serem assegurados pelas instituições às crianças no cotidiano pedagógico. Devem ser contemplados nos seis campos de experiências onde se encontram agrupados os objetivos traçados para cada campo, bem como as aprendizagens específicas que podem levar ao alcance de tais objetivos.

As crianças, vistas no currículo como sujeitos autônomos e de direitos, são consideradas centro e principais protagonistas do próprio processo de desenvolvimento e aprendizagem.²⁵ Porém, apesar do discurso de autonomia e protagonização da criança no processo de aprendizagem trazidos, nos textos introdutórios do currículo, a organização estrutural que amarra os objetivos e as aprendizagens específicas para cada faixa etária da educação infantil, ao mesmo tempo, limita a liberdade do ser criança, quando tenta moldá-la às expectativas de uma sociedade que anseia por sujeitos “autônomos”, em suas iniciativas de produção, que se adeque ao ritmo e às condições impostas por essa sociedade, castrando a autonomia do professor e simultaneamente da própria criança.

Pode-se pontuar que o currículo da educação infantil é um dos instrumentos de poder que orienta as ações de todos que integram o contexto escolar. Existe um grupo de profissionais, dentro e fora da escola, empenhados em colocar em prática as orientações curriculares e todas as estratégias que dela emanam, de modo a garantir a disseminação de poder nesse contexto. Portanto, é por meio de uma rotina escolar pré-definida que ocorre o esquadramento do corpo infantil, no uso de técnicas que visam o domínio desses corpos, a partir de capacidades pré-definidas, às quais deverão ajustar-se em função do alcance de objetivos curriculares a serem alcançadas, em um tempo previsto.

Para forjar um corpo dócil, adaptado às exigências sociais, a escola empenha-se, por longos anos, na realização de um trabalho contínuo e exaustivo. Pensar o poder em ação no espa-

²³ Silva, *Liberdades reguladas*, 1998, p. 119.

²⁴ Coccia, *A vida sensível*, 2010, p. 65.

²⁵ Coccia, *A vida sensível*, 2010, p.16.

ço escolar é pensá-lo em uma dinâmica que passa de mão em mão, a depender das condições impostas em cada espaço. Deste modo, ele não é fiel a uma hierarquia, ou seja, na ausência do gestor, o coordenador assume o poder, nas relações disciplinares entre as crianças, uma exerce o poder sobre a outra. Mesmo no contexto de uma rotina escolar organizada, por meio de tempo e espaço, esse poder muda de sentido, acontece em várias direções. Para o controle dos corpos, “é preciso anular os efeitos das repartições indecisas, o desaparecimento descontrolado dos indivíduos, a circulação difusa, a coagulação inutilizável e perigosa.”²⁶ Essa vigilância dos corpos ocorre em todos os sentidos, assim como acontece mediante estratégias de observação que poderão ser relacionadas com o modelo panóptico que esteve presente na pedagogia, no século XVII.

Com a evidente necessidade de vigilância permanente sobre o corpo infantil, o sistema escolar “pretende cindir as partes que compõem a corporeidade para reintegrá-la mediante sua ação disciplinadora”.²⁷ Tem-se, na ação dos educadores sobre as crianças, algo fundamental para que possam relatar seu grau de desenvolvimento, em conformidade com os pressupostos sobre desenvolvimento e aprendizagem delimitados pelos objetivos que direcionam os fazeres pedagógicos no currículo. Como destaca Narodowski, quando, ao classificar como instituições de sequestro aquelas que baseadas na pedagogia lancasteriana, onde ocorre a satisfação do desejo das crianças, por meio da satisfação imediata, o que leva a concluir que o poder disciplinar gera a construção de desejos.²⁸

A avaliação no currículo da educação infantil é apresentada “com foco no que a criança conquistou [...]. Desta maneira, a finalidade da avaliação é observar a evolução e/ou modificar determinadas situações ou experiências que são propostas na rotina”.²⁹ Para que essa observação aconteça de forma sistemática e permanente, o currículo ainda traz alguns instrumentos que devem ser utilizados pelo professor para o registro do que fora observado sistematicamente, conforme o destaque que segue: “acompanhamento do percurso de aprendizagem da criança, utilizando instrumentos de registro das observações, tais como: portfólios, relatórios (individuais e coletivos), dentre outros”.³⁰ Na análise dessa passagem sobre a avaliação trazida pelo currículo, explica Foucault que “a escola se torna uma espécie de aparelho de exame ininterrupto que acompanha em todo o seu comprimento a operação do ensino”.³¹ A ideia de medição de capacidades, embora mascarada pelo discurso da não obrigatoriedade promocional e um alcance gradativo do desenvolvimento destas, conforme traz os objetivos que contemplam o texto do currículo, é uma das táticas de poder que coloca a criança não apenas na condição de ser reconhecida em suas capacidades, como também a submete a uma condição de moralização que surge de uma normalização subjetivada pela professora e projetada na criança.

Embasado nos princípios construtivistas, sócio interacionistas, o currículo da educação infantil adiciona ao perfil do professor o caráter de moralizador, normalizador de comportamentos infantis. Por meio da ação disciplinar, esse profissional marca sua ação política de individualização, na proporção em que, ao se encontrar em situações do cotidiano escolar revestido de um saber que lhe imprime poder. Atravessado por discursos que têm raízes em sua formação profissional, esse educador é um “indivíduo marcado por rituais, discursos ou representações

26 Foucault, *Vigiar e punir*, 2014, p. 140.

27 Narodowski, *Infância e poder*, 2001, p.145.

28 Narodowski, *Infância e poder*, 2001, p. 147-148.

29 CRUA, 2019, p.14.

30 CRUA, 2019, p.14.

31 Foucault, *Vigiar e punir*, 2014, p. 182.

plásticas”³² que o colocam na condição de cidadão incorporado aos interesses dos poderes públicos.³³ Portanto, é por meio da subjetivação que a pedagogia garante a perpetuação dos interesses da sociedade moderna. A partir de então, compreendemos que uma educação voltada para a moral terá essa moral como parâmetro avaliativo para normalização do corpo infantil. Enquanto parâmetro avaliativo do sujeito, a moral implica autoavaliação desse sujeito sobre o próprio comportamento, buscando sempre a condição de uma moral de si. Nesta perspectiva, a ideia de autonomia, de iniciativa e determinação do sujeito por suas próprias escolhas acaba por responsabilizá-los pelas consequências dessa escolha.

A autogovernabilidade é algo que também se estende até o professor e demais profissionais que integram o contexto da educação infantil. A produção individual utilitária, herdada pela pedagogia lancastiana, embora revestida do discurso construtivista, chega até o professor e o faz um sujeito produtivo e utilitário na propagação do discurso desse poder.

Maximizando o modelo panóptico lancastiano, o professor, em posse de uma formação que dá a ele uma posição de poder sobre o corpo infantil, tem na avaliação diária de desenvolvimento e aprendizagem desse corpo uma das táticas de vigilância mais eficientes para certificação de poderes. Evidenciamos, portanto, que o poder disciplinar atua de maneira invisível, ao mesmo tempo que permite que sejam vistos os súditos, os indivíduos a serem disciplinados por esse poder.³⁴ É o currículo da educação infantil um dos instrumentos de poder através do qual permite o exercício de diferentes formas de poder que atravessam o corpo infantil.

É explicitado no CRUA que a “avaliação tem um caráter processual e se apoia em aspectos observáveis, previamente definidos no planejamento das experiências”.³⁵ São, portanto, os objetivos de aprendizagens expressos no currículo das táticas geradoras de moralidade e normalidade esperada em relação à criança, e que também permitem ao professor o sentimento de liberdade na prática pedagógica, por não o obriga-lo ao alcance imediato das capacidades traçadas em relação ao desenvolvimento das crianças. Mas, por outro lado, são esses objetivos norteadores de todo o trabalho pedagógico e parâmetro de medição para méritos profissionais que tem como principal aliado o coordenador pedagógico.

A atuação do coordenador pedagógico nas instituições se dá sob o assessoramento das secretarias de educação, a partir de formações que se estendem até os diferentes momentos de atuação desses profissionais no âmbito escolar. É a formação continuada, conforme retrata o currículo, um desafio imposto “tendo em vista a construção da autonomia profissional dos professores, o aprimoramento da prática e o alcance da excelência na qualidade do atendimento às crianças da primeira infância”.³⁶ Por outro lado, destaca, também, esse documento que o “Gestor é o responsável por articular a realização de todas as ações desenvolvidas na Instituição de Educação Infantil, garantindo principalmente as condições necessárias para a efetivação do trabalho coletivo”.³⁷ É possível concluir que, não apenas o currículo, mas toda uma rede de poder sistematizada, hierarquizada em função de um poder de dominação sobre o outro. Fato que assegura, mais uma vez que o poder não é centralizado, é móvel e muda de lugar, conforme a situação e necessidade de controle evidente.

32 Foucault, *Vigiar e punir*, 2014, p. 188.

33 Silva, *Liberdades reguladas*, 1998, p. 32-40.

34 Foucault, *Vigiar e punir*, 2014, p. 183.

35 CRUA, 2019, p. 15.

36 CRUA, 2019, p. 13.

37 CRUA, 2019, p. 13.

A utilização de instrumentos avaliativos como registros escritos em caráter de relatórios, portfólios que surgem a partir de observações sistematizadas, por meio de uma pauta de observação, as quais, por sua vez, têm os objetivos pedagógicos vinculados ao currículo, fazem com que tenhamos a avaliação das crianças moldadas aos interesses normatizados nesse currículo. Por meio de uma escrita disciplinar, esse documento, conforme já descrito anteriormente, abrange uma seriação e organização que o permite “classificar, formar categorias, estabelecer médias, fixar normas”. É a escrita por meio de processos cumulativos de registros sobre o desenvolvimento da criança nesse contexto, o qual tem parâmetros pré-definidos, normatizados, comparados aos desempenhos pela criança em seu cotidiano que permitirá classificá-la conforme seus interesses. É por meio da escrita que a avaliação no cotidiano escolar permite “a constituição do indivíduo como objeto descritível, analisável [...] para mantê-los em seus traços singulares, em sua evolução articular, em suas aptidões ou capacidades próprias”.³⁸ É esse o critério utilizado para os agrupamentos que se dão na escola, os quais que se estendem à vida social como um todo e permitem aos sujeitos se sentirem selecionados, classificados, rotulados e excluídos socialmente, conforme limitações, capacidades ou incapacidades, sem que haja questionamento das diferentes possibilidades materiais que estão associadas a esse potencial, visto que a intenção é gerar conformismo, subjetivar culpa.

A escola, por meio de rituais que se configuram desde sua organização estrutural, materializada em rotinas pedagógicas que incluem seleção de materiais pelas crianças e professores, espaços e atividades que obedecem a princípios legais, reforçados pelos conselhos, secretarias de educação e pela estrutura da própria escola, constituindo uma rede de poder cuja organização discursiva, permeada pela “vontade de verdade” que gera um tipo de saber a partir do qual a escola atua como um dos aparelhos que contribuem para o alargamento de todo o sistema de exclusão presente em nossa sociedade.³⁹

É pela “vontade de verdade” construída historicamente, constituindo uma vontade de saber que o professor atua sobre o corpo infantil e alimentado pelo discurso da ciência, que o permite, mediante todo um aparato institucionalizado, sentir-se não mais o dono da verdade, mas, sobretudo, o dono de poder. Um poder que lhe dá direito de atuar não apenas sobre as crianças, como também sobre suas famílias.⁴⁰

Os mecanismos disciplinares se intensificam com o passar dos anos de vida escolar das crianças. Esses mecanismos se perpetuam para além dos limites da escola. Uma vez não atendidas às expectativas da escola em relação às crianças, o poder panóptico se estende até às famílias, na busca de compreensão dos fatores que poderiam implicar resultados indesejáveis, que fogem as expectativas traçadas para aquele corpo. É possível constatar que “a escola tende a constituir minúsculos observatórios sociais para penetrar até os adultos e exercer sobre eles um controle regular”.⁴¹

Entender o espaço da educação infantil como espaço permeado por um discurso que visa doutrinação de seus integrantes, em função da formação de um tipo de sujeito almejado pela sociedade, é algo que requer análise da articulação do poder disciplinar nesse espaço. Assim como toda instituição, a escola de educação infantil não foge à regra quanto à disseminação de comportamentos coercitivos, aprendidos por meio de discursos normalizadores que trazem à tona diferentes dispositivos, mobilizados por um poder anônimo sutil, mas efetivo, mediante

38 CRUA. 2019, p. 186.

39 Foucault, *Vigiar e punir*, 2014, p. 14.

40 Foucault, *Vigiar e punir*, 2014, p.16-20.

41 Foucault, *Vigiar e punir*, 2014, p. 204.

discursos, dentre eles, o da aliança familiar, para uma educação que tem à frente práticas de ludicidade, liberdade e autonomia para seus educandos.

Com essa análise, dando ênfase às práticas pedagógicas da educação infantil, pretendemos demonstrar que a rotina escolar é uma das principais táticas disciplinares que integram o contexto escolar. Normatizadas pelo currículo, essas práticas se articulam com diferentes poderes que se distribuem para além do espaço escolar, a fim de que seja possível a governabilidades dos sujeitos, em uma sociedade moderna globalizada.

Concluimos que é por meio dos discursos que atravessam as instituições e dentre elas a escola, que elas se constituem como apenas um dos dispositivos que compõem um macro sistema de poder que se interliga formando um todo heterogêneo. Nessas instituições, os discursos de poder estão presentes não apenas na forma de organização de sua rotina diária, como também “como elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda” quanto as intenções que esconde”.⁴² O desafio a que nos impomos como sujeitos imersos nesse contexto é o de atuar de forma crítica, buscando desvelar o que aparece de forma velada nos discursos que atravessam o espaço educativo. Estar atento à forma como o poder se articula nesses espaços, como atua na subjetivação dos indivíduos que integram essa rede de poder que é a escola, articulando-se a outras redes, cujo poder se mobiliza para garantir a sustentação e manutenção dos interesses sociais. Um poder que, ao atravessar os corpos, faz com que os sujeitos se sintam definidores de anseios e desejos que os mobilizam para tomada de atitudes, quando, na verdade, são apenas fruto de desejos subjetivados por meio das táticas sutis disseminadas e apropriadas pelos sujeitos que acabam se concebendo como autores das mesmas.

O corpo infantil, um dos maiores investimento para propagação da sociedade em dias futuros, torna-se alvo mais promissor para garantia do poder em uma organização social que preza pelo individualismo, a concorrência desleal e um lucro.

Portanto, é imprescindível nos dispormos a analisar de que forma as tecnologias disciplinares estão organizadas nas instituições escolares, em uma perspectiva macro de sociedade. Compreender como os mecanismos do poder transformam os seres humanos, corpos infantis em máquinas produtivas das quais extraem tempo, controlam vidas, por meio de uma vigilância permanente. Compreender, ainda, o que pretende garantir essa vigilância, quais os sujeitos envolvidos em seus processos, em nome de que e de quem se apresentam e se desenvolvem os discursos dos quais esses sujeitos são mensageiros é uma forma de resistência mediante às condições que nos são impostas por esse poder controlador e excludente. O desafio de lançarmo-nos a novas possibilidades de vida, em que a busca do saber consista em um meio de sentir a vida de maneira diferente, mais livre, mais bela, mais humana. Fazer ressurgir a criança em seu modo simples e amplo de ver e viver a vida, possibilitando-as a tornarem-se sujeitos das próprias escolhas e dos próprios destinos.

REFERÊNCIAS

- ACRE. Secretaria Municipal de Educação. *Currículo de Referência Único do Acre*. Rio Branco: SME, 2019.
- BARBOSA, M. C. S. A rotina nas pedagogias da educação infantil: dos binarismos à complexidade. In: *Currículo sem Fronteiras*, v. 6, n. 1, 2006, p. 56-69. Disponível em: <http://www.curriculosemfronteiras.org/vol6iss1articles/barbosa.pdf>. Acesso em: 3 jun. 2020.
- BRASIL. Ministério da Educação e do Desporto. Secretaria da Educação Fundamental. *Referenciais Curriculares Nacionais para a Educação Infantil*. Brasília: MEC/SEF, vol.1, 2e 3, 1998.
- COCCIA, E. *A vida sensível*. Florianópolis: Cultura e barbárie, 2010.

⁴² Foucault, *Microfísica do poder*, 2017, p. 364.

- CRUA. *Currículo de Referência Único do Acre para a Educação Infantil*. Rio Branco: Governo do Estado do Acre, 2019.
- DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de, 2005.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*: nascimento da prisão; tradução de Raquel Ramalhere. 42. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- GALVÃO, A. G. Foucault, Deleuze e a máquina escolar: a escola como dispositivo de poder e a produção de corpos dóceis. In: *Revista Ideação*, edição especial, 2017. Disponível em: <http://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/issue/view/115>. Acesso em: 3 jun. 2020.
- MANTAGUTE, E. L. L. *Rotinas na Educação Infantil*. Disponível em: http://200.195.151.86/sites/educacao/images/stories/elisangelarotinas_na_educacao_infantil.pdf. Acesso em: 3 jul. 2020.
- NAROWSKI, M. *Infância e poder*: conformação a pedagogia moderna. Tradução de Mustafá Yasbek. Bragança Paulista: Editora da Universidade São Francisco, 2001. (Coleção Estudos CDAPH. Série Historiografia).
- SILVA, T. S. (Org.). *Liberdades reguladas*: a pedagogia construtivista e outras formas de governo do eu. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1998.

SENNA MADUREIRA

Joana de Oliveira Dias

O filósofo Michel de Certeau analisa tanto os discursos que instauram a cidade através de planos, mapas, documentos ou leis, assim como as astúcias de procedimentos que muito longe de serem controlados ou eliminados se proliferaram ilegíveis, mas estáveis a ponto de tornarem-se cotidianos. Essa distinção é traduzida nos conceitos de “tática” e “estratégia”.¹ A “estratégia” é definida como a manipulação das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder é isolado. Portanto, a “estratégia” postula um lugar suscetível de ser circunscrito como algo próprio, a base de onde se podem gerir as relações com uma exterioridade.

Assim, a cidade instaurada pelo discurso urbanístico é definida pela possibilidade de uma tríplice operação: i) a produção de um espaço próprio; ii) o estabelecimento de um não tempo ou um sistema sincrônico; iii) a criação de um sujeito universal, um nome próprio, a partir do qual se rejeita tudo aquilo que não é tratável e constitui, portanto, os “detritos” de uma administração funcionalista (anormalidade, desvio, doença, morte). A cidade, para o autor, é ao mesmo tempo a maquinaria e o herói da modernidade.²

Inspirada nas ideias de Michel de Certeau pretendo chamar atenção à estratégia de instauração da cidade de Senna Madureira³ para advertir sobre a perpetuação desse discurso em nossas pesquisas. O discurso que instaura a cidade de Senna Madureira é o mesmo que produz o Território Federal do Acre como espaço próprio, por um lado, e a dinâmica de funcionamento da empresa seringalista como um não tempo, por outro. O “cidadão” urbano universal era definido a partir da relação entre racialização e trabalho no Brasil do final do século XIX, quando as elites estavam diante da necessidade premente de reajustar seu universo mental e adequar a sua visão de mundo às transformações socioeconômicas.⁴

O planejamento das cidades entre os fins do século XIX e início do XX era por excelência espaço privilegiado para demonstrar uma sintonia – precária, lacunar e sobretudo superficial⁵ – com os gostos e valores europeus de então. As cidades de Belém do Pará e Manaus são tomadas como expressões imagéticas da “civilização nas selvas”, travestidas de capitais europeias⁶. As

1 Certeau, A invenção do cotidiano, 2011.

2 Certeau, A invenção do cotidiano, 2011, p. 160.

3 Optei por manter a escrita “Senna Madureira” para explicitar os trânsitos desse significante no tempo.

4 Chalhoub, Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque, 2001.

5 Velloso, As tias baianas tomam conta do pedaço – Espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro, 1990.

6 Silva, Representações do urbano e do rural no território Federal do Acre (1904-1920), 2013.

palavras de Leandro Tocantins e seu olhar sobre o passado são bastante ilustrativos nesse sentido:

De uma aldeola dos índios manaus, o antigo lugar da Barra se transformara num dos mais importantes centros do mundo tropical, graças à vitalidade econômica da borracha, que lhe deu vida, riqueza e encantos, como na antiguidade o comércio intenso no Mediterrâneo e no Adriático possibilitou a Roma, Florença e Veneza um papel preponderante na economia, nas artes, nas letras e na arquitetura da Europa.⁷

Esta comparação fantasmagórica em que as cidades amazônicas são apresentadas em igualdade a outras cidades europeias é um exemplo das muitas maneiras de reprodução da lógica linear de uma única história possível, de uma Amazônia singular, produzida “à imagem e semelhança” da expansão do capitalismo internacional⁸. O autor escreve com um certo orgulho, típico do tom nacionalista, a forma como a arquitetura “tradicional” de Manaus representa um esforço de adaptação de processos e estilos europeus, e considera “lúcido” o urbanismo do Governador do Amazonas, Eduardo Ribeiro, no final do século XIX, que

preferiu aterrar os caudais em benefício de um urbanismo funcional, que lutou contra a natureza até fazer secar os pequenos cursos d’água, transformados, agora, em amplas vias públicas [...]. Embora esse trabalho de soterramento, sobrevivem alguns igarapés que emprestam a Manaus um pouco do ambiente primitivo e muita cor local.⁹

Tem-se aqui um exemplo de uma concepção de cidade essencializada e cindida, conformada em uma hierarquia binária, onde as reminiscências da “aldeola” atribuem certo exotismo “tropical” ao “importante centro” de “urbanismo funcional”. Ironia, caricatura e fetiche colonial são ingredientes para essa narrativa notoriamente racista, ao endossar “uma trajetória que parte de um estado de natureza e culmina na Europa”.¹⁰

As transformações promovidas por intervenções urbanas e os processos de formação de muitas das cidades amazônicas neste período foram carregadas do signo da racionalidade, com regras de conduta, hábitos e hierarquização dos espaços baseados na ciência médica em voga. Enquanto isso, práticas e hábitos como caçar, criar animais, lavar roupa nos igarapés e tomar banho no quintal não só continuaram muito comuns no cotidiano da cidade, como o são até os dias de hoje.¹¹ Entretanto, no lugar de pensar correspondências entre os discursos de ordenamento e uma suposta “realidade” da cidade vivida, interessa perguntar sobre que suporte esses enunciados tem enquanto acontecimento discursivo, ou a violência do genocídio é criada como objeto do discurso, sustentada então como prática, e apagada da escrita da história.¹²

Ao ter nas mãos as largas, amareladas e finas folhas do jornal “O Alto Purús”, publicado na cidade de Senna Madureira entre 1908 e 1918, presentificam-se as vozes dos “profissionais da cidade” – trata-se os planejadores urbanos brasileiros em fins do século XIX e início do XX, engenheiros, advogados, jornalistas, médicos, literatos, entre outros.¹³

7 Tocantins, O rio comanda a vida – uma interpretação da Amazônia, 2000, p. 228.

8 Albuquerque, Leituras de Stuart Hall em cenários amazônicos, 2016, p. 175.

9 Tocantins, O rio comanda a vida – uma interpretação da Amazônia, 2000, p. 229.

10 Quijano, Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina, 2005, p. 49.

11 Silva, Representações do urbano e do rural no território Federal do Acre (1904-1920), 2013.

12 Albuquerque, Uma Certa Cidade na Amazônia Acreana, 2019.

13 Silva, Representações do urbano e do rural no território Federal do Acre (1904-1920), 2013.

Candido José Marianno é um dos líderes na lista de títulos: é “bacharel em mathematica, ciencias physicas e naturaes”, “engenheiro militar” e “doutor”. De acordo com o ideário ocidental, a ostentação desses títulos já bastaria para conferir a competência necessária para a representação local dos interesses republicanos. Entretanto, vale analisar a curiosa operação mediante a qual a competência (científica) se converte em autoridade, exorbitada por responsabilidades políticas. Trata-se de um paradoxo: quanto maior a autoridade do perito, menor a sua competência, pois ele passa a se pronunciar em nome do lugar (social) que sua especialidade lhe valeu¹⁴.

É nessa ótica que narro Candido Marianno, nomeado “senhor prefeito” do departamento do Alto Purús em 1905. Suas palavras sobre a cidade, constantes no relatório da prefeitura, expressam o horizonte de onde esse homem negro se pronuncia: “Hontem, Senna Madureira nada mais era do que o covil dos irracionaes e tambem o palco do passaredo; hoje é a cidade moderna de bilhares, cafés, *sports*, etc.”,¹⁵ uma “transformação que se operou, até certo ponto miraculosa, da inextrincavel e emmaranhada floresta, n’uma cidade cheia de vida e movimento”.¹⁶

De acordo com este ideário, a cidade de Senna Madureira é nascida como que por encantamento, ileza de contradições ou conflitos, da ponta da sua varinha de condão. Esta noção alarga-se no tempo, tanto que Leandro Tocantins, por exemplo, vai afirmar literalmente que a cidade de Manaus, cuja “modernidade” despertaria “admiração” nas primeiras décadas dos 1900, “surgiu como por encantamento”.¹⁷ Insisto em outra passagem do relatório do prefeito de Senna Madureira:

A isso se resumia todo o vestígio de progresso que aqui encontrei, e a vida e o movimento da povoação de hoje, com as suas extensas avenidas e ruas, iluminação, predios diversos, actividade commercial, desenvolvimento agricola e mercantil, contrastam singularmente com a monotonia da matta intermina que ha menos de quatro anos tudo dominava e tudo vencia, opprimindo as iniciativas e alquebrando os mais fortes e rudes trabalhadores.¹⁸

Nestas linhas, Marianno explicita sua afinação com as leituras que certamente fez das obras de cronistas e cientistas, europeus e brasileiros, em seus escritos sobre a Amazônia. O “covil dos irracionaes” de Marianno não seria neste caso uma expressão a referir-se apenas ao Seringal Santa Fé, cuja área diz-se formalmente comprada para a construção física da cidade, ou à “malóca (enéra) que foi dos índios”,¹⁹ no “ponto” onde teria sido construído o mercado público.²⁰ A cidade como maquinaria da modernidade é apresentada como a antítese das formas de vida e territorialização de uma ampla diversidade de povos indígenas e diaspóricos, intimamente familiarizados com a “matta”. Territorialidades essas que a força de padrões seringalistas e das leis do “regime democrático” brasileiro da época não logrou clivar, embora muitas vezes

14 Certeau, A invenção do cotidiano, 2011, p. 65.

15 Imprensa Nacional, Relatório do Prefeito do Departamento do Alto Purús, Candido José Marianno, apresentado ao Ministério da Justiça e Negócios Interiores, concernente ao anno de 1908, 1909.

16 Jornal O Alto Purús, Dr. Candido Marianno, 1909, p. 2.

17 Tocantins, O rio comanda a vida – uma interpretação da Amazônia, 2000, p. 227.

18 Imprensa Nacional, Relatório do Prefeito do Departamento do Alto Purús, Candido José Marianno, apresentado ao Ministério da Justiça e Negócios Interiores, concernente ao anno de 1908, 1909, p. 34

19 Citada na voz do “explorador” Caetano Monteiro da Silva, cujo olhar não conferiu a condição de “moradores” aos “Ipurinãs”, “Inamarés” e “Manitinirys” a quem se referencia nos relatos de uma viagem no ano de 1881.

20 Jornal O Alto Purús. Subsidio historico, 1910, p. 2-3.

permaneçam visibilizadas apenas como certa “cor local”, lembrando as já citadas palavras de Leandro Tocantins²¹.

O relatório da prefeitura do departamento do Alto Purús, enviado ao Ministério da Justiça e Negócios Interiores, concernente ao ano de 1908, apresentava, entre os seus anexos, documentos intitulados “plantas da cidade” assinadas pelo arquiteto Augusto Henry Doney,²² ditas como o relato do planejamento urbano e das intervenções no espaço realizadas, ou não, pela prefeitura do departamento, no período entre 1904 e 1908.

Constam no relatório treze plantas: de diferentes prédios; planta das distâncias quilométricas entre a sede do Departamento e diversos pontos do Território do Acre, do Estado do Amazonas, Mato Grosso e Iquitos no Peru; plantas de diferentes momentos da cidade desde o início do governo do Departamento até 1908; uma planta geral da sede e seus subúrbios; uma planta do patrimônio da cidade; e uma planta do Rio Macapá, afluente da margem esquerda do Rio Purús (tido como local importante no controle da tributação da borracha na divisa com o Estado do Amazonas).

A primeira é intitulada “Tapery onde em 25 de setembro de 1904 o General Siqueira de Menezes fez lavrar a acta de fundação de Senna Madureira”. A ata referida é a ata de fundação do governo do departamento, tratado como evento sinônimo à “fundação” da cidade. A planta é datada de 1908, e indica, além do “tapery”, o rio Yaco, o igarapé cafezal, um igarapé sem nome (que depois passa a ser referido como igarapé da rua Juruá) e a “matta virgem”. O desenho do mapa reproduz a noção de “vazio”, de riquezas naturais em um imenso espaço ocioso, de natureza “virgem”, uma área que somente passa a ter sentido a partir do advento da cidade.

O recorte espacial que delimita a área indicada, exclui a povoação existente na “Bocca do Cayaté”, em área pertencente, à época, ao Estado do Amazonas. Um dos muitos relatos do que se diz ter sido o “início da história” da cidade publicados no jornal “O Alto Purús” faz referência a esta localidade:

As primeiras auctoridades da União, vindas em 1904, para o estabelecimento do regimen federal n'este Departamento, foram gentil e hospitaleiramente recebidas pela população d'aquella localidade, aonde as mesmas se albergaram por mais de um anno, á vista da não existencia do logar “Senna Madureira”.²³

Na planta da cidade em questão, a “não existência” do lugar ou a exclusão de referenciais como a vizinha povoação da “Bocca do Cayaté” pode ser relacionada, em termos analíticos, ao “efeito de quebra-cabeça”, criado a partir dos “atributos de racionalidade” adquiridos pelo mapa, de onde cada peça poderia ser facilmente destacada do seu contexto geográfico e “dados explicativos poderiam ser sumariamente removidos”, como os nomes dos lugares ou os vizinhos.²⁴

As atas, tanto de fundação do governo em 1904 quanto de inauguração do marco em 1907 foram enterradas no local e desenterradas em 1914, sob a alegação de que não havia registros da história da cidade.²⁵ São adornos o marco, as placas e seus dizeres “históricos”, rodeados de histórias de idas e vindas, despejos e demolições que rondam ainda as quadras e becos nas margens do rio.

21 Tocantins, O rio comanda a vida – uma interpretação da Amazônia, 2000.

22 Imprensa Nacional, Relatório do Prefeito do Departamento do Alto Purús, Candido José Marianno, apresentado ao Ministério da Justiça e Negócios Interiores, concernente ao anno de 1908, 1909.

23 Jornal O Alto Purús, Senna Madureira – a capital do Departamento, 1908, p. 1-2.

24 Anderson, Comunidades imaginadas, 2008, p. 242.

25 Jornal O Alto Purús, Documentos historicos, 1914, p. 1.

A segunda planta apresentada intitula-se “Planta da Povoação de Senna Madureira levantada em 25 de setembro de 1905”, datada de 01/01/1909. O croqui indica o rio Yaco e o igarapé cafezal, um segundo igarapé, o “tapery”, indicado por uma estrela e seguido da data “1904”. Ao longo de um traçado está situado o posto fiscal em construção e nomes próprios indicam outros pontos: Barbosa, M^a Pires, M^a Pinheiro de Abreu, Barquet, Sergio Silva, Maria Alarcon e Arsenio. A mancha verde pintada ao redor do traçado atribui o sentido de um caminho estreito, como um varadouro e a “matta virgem” recua mais ao centro.

Segundo o relatório da prefeitura, datado de agosto de 1905, havia sido realizado até então o serviço de “derrubada e limpa” da mata no local da povoação, por parte de praças do contingente federal que recebiam uma gratificação da prefeitura. Segundo o mesmo relatório, existia “boa animação por parte dos habitantes da zona para residirem em Senna Madureira” e na secretaria da prefeitura aguardavam despacho “grande número de petições solicitando terrenos na povoação”.²⁶ Recorrer novamente aos relatos sobre a “história da fundação da cidade” publicados no jornal pode servir à apreensão da representação ilustrada pelo mapa:

A vasta área em que está assentada presentemente a sede do Departamento era então coberta pela selva vigorosa [...]. Apenas de longe em longe, abria-se um hiato na floresta, formando risonha clareira, destinada á construção das primeiras barracas, para abrigo dos primeiros moradores. Ao redor do primitivo *habitat*, inaugurado n’essa data memoravel para esta região, jaziam mutiladas arvores decepadas pelo machado do progresso, iniciando uma era nova de civilização e ordem. Caminhos rudimentares e quasi intransitaveis durante a invernia conduziam ao recesso da matta os novos pioneiros em busca de madeiras necessarias á construcção, vindas após, sobre os ombros, ao local das obras. Aqui e alli, pelo denso da floresta, serpenteavam regatos de curso desconhecido n’aquella epocha. [...] Depois, com as derrubadas que começaram a ser feitas em grande escala, a drenagem do sólo, conduzindo as aguas estagnadas para seos escoadouros naturais e as queimadas dos enormes madeiros, o solo foi tomando melhor consistencia e a luz solar penetrando áquella região de perenne humidade, a vida foi se tornando possivel, permitindo a construcção das primeiras casas, estabelecendo a cellula mater da actual séde do Departamento.²⁷

A insistente oposição entre um universo de “primitivismo animalesco” e os empreendimentos “pioneiros” da “nova era”, responsáveis por tornar a vida “possível”, é protagonizada no relato e insinua a materialidade das batalhas simbólicas estabelecidas no confronto entre diferentes visões de mundo a se encontrarem. Apesar dos autores dessas linhas assumirem um papel tão “civilizador”, seus enunciados são pobres de humanidade, portanto não permitem conhecer os rostos, as histórias de vida, os dilemas que poderiam nos levar a outras versões da história.

A planta seguinte é intitulada “Planta Geral da Cidade de Senna Madureira” diz indicar o seu “estado de desenvolvimento” em 1907. Cabe ressaltar, porém, que a “Villa de Senna Madureira” só é elevada à categoria de cidade em resolução de julho de 1908, e autorizada pela União em outubro do mesmo ano. A legenda indica os terrenos edificados (cor vermelha), destocados (cor laranja) e “em matta” (cor verde). Além disso, uma mancha de cor verde ocupa apenas as margens da área desenhada. A coloração laranja parece ser um indicador de “urbanização”, que ocupa também as margens do curso d’água sem identificação.

26 Imprensa Nacional, Primeiro Relatório Annual da Prefeitura do Alto Purús, apresentado ao Ministério da Justiça e Negócios Interiores por Candido José Marianno, concernente ao anno de 1905, 1906, p. 13.

27 Jornal O Alto Purús, Recapitulando, 1909, p. 2.

O mapa indicaria, portanto, apenas uma porção da área da cidade, onde a vegetação havia sido derrubada. Entretanto, o traçado a delinear as dez ruas, uma delas traçada sobre um igarapé, e os 204 lotes de tamanhos regulares das quadras e ruas planejadas faz emergir do croqui um sentido de espaço urbano ausente nos mapas anteriores, provocado, obviamente, como uma referência à atuação da gestão de Marianno.

Apesar disso, dos quinze prédios públicos planejados na planta apresentada em 1906, apenas dois estão presentes: o posto fiscal e a prefeitura, indicada ainda “em construção”. São notórios os “Sítios” indicados como uma denominação geral, sem uma localização geográfica definida, no bairro situado na outra margem do rio, em frente à cidade.

A última planta anexada ao relatório é uma planta geral da cidade de Senna Madureira em 1908, datada de março de 1909. A planta apresenta, assim como as anteriores, uma legenda que indica os terrenos edificados (cor vermelha), destocados (cor laranja) e “em matta” (cor verde). São indicados os limites entre as áreas urbana, suburbana (onde é denominado o bairro Aurora) e rural (onde é denominado o bairro Azul).

O que se denominou o projeto da cidade de Senna Madureira previu, portanto, não apenas a “organização” do espaço, mas a construção de obras públicas, com a suposta intenção demonstrar a aptidão da cidade frente às exigências do “progresso econômico” advindo da empresa seringalista e daquelas dignas da “capital” administrativa do Território, de acordo com os anseios da prefeitura. Assim, no traçado quadricular é possível observar a definição de um novo centro organizador da cidade, além da já conhecida hierarquização entre as ruas a partir da distância da margem do rio. O espaço de um “templo catholico” no “centro da praça principal”, para o “bem-estar dos habitantes da povoação e futuro da mesma”.²⁸ Sigo com o relatório de Candido Marianno, em dezembro de 1908:

A cidade conta com dez ruas, um boulevard e tres praças, completamente desbravadas e uma grande avenida em construcção, achando-se limpo e bôa parte destocado, o terreno que as mesmas occupam. Existem ainda oito ruas e tres praças que vão sendo abertas na matta, à medida dos recursos da Prefeitura.²⁹

Ao caracterizar o processo de construção da cidade, o relatório da prefeitura indica que havia seis prédios públicos, uma Igreja em acabamento e uma sala de espetáculos particular, e que a cidade era sede do tribunal de Apelação do Território do Acre e do Juizado Seccional do mesmo, da Justiça do Departamento e de uma Companhia Regional do Exército, bem como do Posto Fiscal Federal. Em nome da “communhão e do desenvolvimento”, são telhas francesas compradas em Manaus, ripas serradas e rolos de ruberóide trazidos de Belém de Pará.

São cansativas as repetidas referências ao “futuro” de “desenvolvimento” e “progresso” da cidade, premeditado pelo prefeito Marianno, e da “utilidade” atribuída por ele aos espaços planejados. Diante desta narrativa, é possível ressaltar a importância assumida pela lógica positivista na produção de formas urbanas homogêneas – traços copiados de padrões urbanísticos de um “outro” espacial e temporal tido como “ideal”. É este mesmo discurso de “crescimento” que cria a imagem da “decadência” ou “obsolescência”. Esta parece ser uma visão bastante obtusa sobre a história e sobre a trajetória da cidade.

Ao pensar sobre os princípios tradicionais sobre os quais está embasado o urbanismo, é necessário estar alerta que uma “visão funcionalista do urbano” desconsidera algo de fundamental

28 Imprensa Nacional, Relatório do Prefeito do Departamento do Alto Purús, Candido José Marianno, apresentado ao Ministério da Justiça e Negócios Interiores, concernente ao anno de 1908, 1909, p. 22.

29 Imprensa Nacional, Relatório do Prefeito do Departamento do Alto Purús, Candido José Marianno, apresentado ao Ministério da Justiça e Negócios Interiores, concernente ao anno de 1908, 1909, p. 22-23.

importância: “as diferentes subjetividades sociais em jogo”.³⁰ Portanto, não se pode perder de vista a contrapartida dos usuários, cujas ações assumem um papel ativo de criação de diferentes espacialidades e ambiências, para além das percepções técnicas de engenheiros, arquitetos e outros profissionais autores do projeto urbano.³¹ Essa ressalva interessa no sentido de não perder de vista caráter de dissenso presente nesses relatórios como documentos históricos, ao renovar o questionamento sobre quais os ecos que as leituras desses arquivos sobre o passado emanam no tempo presente.

Segundo Marianno, as plantas foram elaboradas justamente com o objetivo de:

verificar-se com exatidão a evolução por que passou a séde do Departamento, desde o dia de sua fundação, em plena selva, até a data actual [...] para provar a adaptação que a nossa raça tem ao progresso, desmentindo assim velhos preconceitos enraizados no espirito dos pessimistas, figurando-a como inteiramente avessa á civilização e considerando-a incapaz de viver dignamente na vida intensa moderna, igualando-se ás raças mais cultas e adeantadas.³²

As palavras de Marianno, escritas em sua interlocução com cientistas e políticos, são “a cor local” de um discurso que supõe a relação entre ordenamento espacial e embranquecimento, mais do que isso, afirma que esta relação pode ser inclusive “provada” pela suposta “evolução” da cidade. As palavras de Ana Esther Ceceña contribuem para a formulação de um olhar sobre essas narrativas:

No hay em verdad *una* lectura del mundo a la que prodía verse por um lado o por el outro como moneda de dos caras. Las variantes de la realidad muestran una amplia gama de matices y de relatos entrecruzados, pero también divergentes o tangenciales. Es claro que los análisis objetivos, supuestamente inobjetables por ser “empíricamente probados” no pueden dar una visión universal. Además de la insuficiencia de cualquier relato para agotar la explicación de la complejidad de lo humano, los mismos hechos pueden ser apreciados de maneras muy distintas desde posiciones sociales e historias culturales diversas.³³

A construção imagética de uma cidade a evoluir é a representação atribuída à sequência dos projetos urbanos apresentados nas plantas. Essa imagem é apropriada pela prefeitura em seus enunciados, repetidas vezes, como prova irrefutável do sucesso da administração de Marianno. Mais do que isso, seu eco é mobilizado em novos enunciados ao longo de todo o período analisado.

E não apenas durante o período analisado. Pode ser interessante, neste momento, remeter a discussão a uma afirmação de Leandro Tocantins, muitas décadas mais tarde: a barraca é a “evolução do tapiri do índio”.³⁴ Esta afirmação é permeada de significados apurados em séculos de construção discursiva em torno de uma falsa “linearidade histórica”, em uma linha do tempo marcada pela separação entre um “mundo primitivo” e um “mundo civilizado”.

30 Velloso, A cultura das ruas no Rio de Janeiro (1900-1930), 2004.

31 Velloso, A cultura das ruas no Rio de Janeiro (1900-1930), 2004, 2004, p. 13.

32 Imprensa Nacional, Relatório do Prefeito do Departamento do Alto Purús, Candido José Marianno, apresentado ao Ministério da Justiça e Negócios Interiores, concernente ao anno de 1908, 1909, p. 35.

33 Ceceña, Derivas del mundo en el que caben todos los mundos, 2008, p. 30. Não há é em verdade uma leitura do mundo, a qual poderia ser vista por um lado ou pelo outro, como dois lados de uma moeda. As variantes da realidade mostram uma ampla gama de nuances e de relatos entrelaçados, mas também divergentes ou tangenciais. É claro que as análises objetivas, supostamente incontestáveis por serem “empíricamente testadas” não podem dar uma visão universal. Além da insuficiência de qualquer relato para esgotar a explicação da complexidade do humano, os mesmos fatos podem ser apreciados de formas muito diferentes a partir de posições sociais e histórias culturais diversas [tradução da autora].

34 Tocantins, O rio comanda a vida – uma interpretação da Amazônia, 2000, p. 211.

Ratificar esse olhar sobre a cidade e sobre a história significa filiar-se à premissa de um espaço homogêneo e de um tempo vetorial, ou seja, afastar a interpretação das dinâmicas de espaços e tempos da cidade, pensados no plural, em diferentes práticas culturais, indissociáveis da natureza, responsáveis, elas sim, pela autoria da trajetória de uma cidade. O discurso amazonalista³⁵ espelhado na estratégia de instauração do urbano em Senna Madureira assume uma perspectiva negligente ao pulsar dos corpos e à diferença que condicionam a vida humana, e aí começam as suas controvérsias.

Portanto, escrever sobre Senna Madureira e repetir esses enunciados, seja por uma “contextualização” assumida como necessária, seja por uma “cronologia” de nomes e datas da qual “não se poderia escapar”, significa atualizar o objeto desse discurso no presente, enquanto nos aguarda o convite a narrativas onde o dissenso seja tomado como perspectiva.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, G. R. Leituras de Stuart Hall em cenários amazônicos. In: *Projeto História*, São Paulo, n. 56, 2016, p. 149-184.
- ALBUQUERQUE, G. R. *Uma certa cidade na Amazônia Acreana*. 423f. Tese (Tese de Professor Titular da carreira docente). Centro de Educação, Letras e Artes, Universidade Federal do Acre. Rio Branco, 2019.
- ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- CECEÑA, A. E. *Derivas del mundo en el que caben todos los mundos*. México: Siglo XXI: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2008.
- CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano*. 1. Artes de fazer. 17. ed., Petrópolis: Vozes, 2011.
- CHALHOUB, S. *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque*. 24 ed., Campinas: Editora da Unicamp, 2001.
- IMPRESA NACIONAL. *Primeiro Relatório Annual da Prefeitura do Alto Purús, apresentado ao Ministério da Justiça e Negócios Interiores por Candido José Marianno, concernente ao anno de 1905*. Rio de Janeiro, 1906.
- IMPRESA NACIONAL. **Relatório do Prefeito do Departamento do Alto Purús, Candido José Marianno, apresentado ao Ministério da Justiça e Negócios Interiores, concernente ao anno de 1908**. Rio de Janeiro, 1909.
- JORNAL O ALTO PURÚS. *Senna Madureira – a capital do Departamento*. Anno I. N. 2. 01/03/1908, p. 1-2.
- JORNAL O ALTO PURÚS. *Documentos Historicos*. Anno VII. N. 303. 26/07/1914, p. 1.
- JORNAL O ALTO PURÚS. *Recapitulando*. Anno II. N. 54. 07/03/1909, p. 2.
- JORNAL O ALTO PURÚS. Dr. Candido Marianno. Anno II. N. 84. 19/09/1909, p. 2.
- JORNAL O ALTO PURÚS. *Subsidio historico*. Anno II. N. 101. 16/01/1910, p. 2-3.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LEHER, R.; SETÚBAL, M. (Orgs). *Pensamento crítico e movimentos sociais: diálogos para uma nova práxis*. São Paulo: Cortez, 2005.
- VELLOSO, M. P. As tias baianas tomam conta do pedaço – Espaço e identidade cultural no Rio de Janeiro. In: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 3, n. 6, 1990, p. 207-228.
- VELLOSO, M. P. *A cultura das ruas no Rio de Janeiro (1900-1930): mediações, linguagens e espaço*. Rio de Janeiro: Edições Casa de Rui Barbosa, 2004.
- SILVA, F. B. Representações do urbano e do rural no território Federal do Acre (1904-1920). In: SILVA, F. B.; NASCIMENTO, L. M. (orgs.) *Cartografias urbanas: olhares, narrativas e representações*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2013, p. 166-180.
- TOCANTINS, L. *O rio comanda a vida – uma interpretação da Amazônia*. 9. ed., rev., Manaus: Valer/Edições Governo do Estado, 2000.

³⁵ Albuquerque, Uma certa cidade na Amazônia acreana, 2019.

SERTÃO

Marcio Rodrigo Côelho de Carvalho

A palavra sertão no “Dicionário Aurélio” da Língua Portuguesa, significa: “1. Região, agreste, longe da povoação ou de terras povoadas. 2. *Bras.* Interior pouco povoado. 3. Zona fitogeográfica do N.E. do país que domina o clima semi-árido e caatinga”.¹ De pronto, percebe-se dois grandes eixos definidores. O primeiro está amparado pelas ideias de vazio demográfico, isolamento, distância e interiorização. A esta última característica, antecipa-se o que fundamenta, em estudos específicos, o argumento principal relacionado a similaridade entre todas as definições buscadas: a “interioridade”.² O segundo eixo é percebido pelo agrupamento das características da fauna, da flora, do solo, do clima, da hidrografia, entre outros aspectos da geografia física. Neste caso, há a perspectiva da reunião para constituir uma unidade que é batizada pela abstrata e generalizante denominação que imprime a um recorte espacial.

Nota-se que há argumentos sobre a etimologia da ideia de sertão como “obscura” e seu significado está intimamente ligado à concepção anteriormente aludida: “região agreste, distante das povoações ou das terras cultivadas”.³ O mesmo dicionário que se localiza tal definição destaca as grafias, localizadas ainda no século XV, por *sertaão* e *sartão*, na escrita portuguesa. Esta origem da palavra foi fortemente praticada pelo processo colonizador desde o início da exploração aqui no Brasil. Sempre esteve associada à aridez e aspereza da natureza e da distância das sociedades tidas como cultas e de economia estruturada através de sistemas de produção vinculadas aos fluxos mercantilistas. À época colonial, esse isolamento era mensurado pela não inserção a uma exploração extrativista da fauna, da flora e da mineração, ou aos sistêmicas práticas agropastoris implantadas pelas práticas ultramarinas.

Torna-se salutar a compreensão polissêmica das origens e empregos das ideias de sertão. O objetivo aqui não é a investigação filológica, mas sim a identificação das diversas vozes que permitam fundamentos interpretativos nas suas distintas aplicações.⁴ Deste modo, alerta-se para os usos intencionalmente variados e infinitos da palavra, em marcações opostas, aos extremos tanto de expressar a vida, quanto a morte, em seu sentido restrito e figurado.⁵ Isso torna-se ba-

1 Holanda, Míni Aurélio, 2007, p. 736, [sic].

2 Antonio Filho, Sobre a palavra “sertão”, 2011.

3 Cunha, Dicionário etimológico da língua portuguesa, 2010, p. 592.

4 Com algumas adaptações, este verbete é parte da Introdução de minha Tese de Doutorado, Entre o Uwa’kürü e o Acre: fragmentos da formação territorial e urbana entre vazios e inexistências. Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo – PPG-AU/FAUUSP. São Paulo-SP, 2020.

5 Ferreira, Os segredos do sertão da terra, 2004.

silar para identificar intenções políticas colonizadoras que, ora isolavam, ora exploravam certas porções de terra (e pessoas). Mediante conveniência, inventava-se ou se extinguiu a alcunha de sertão. Nesse percurso etimológico, constata-se a multiplicidade de sentidos de usos e de manipulações que envolve o termo sertão.⁶

Um deles advém da ideia lusitana de *desertão* a partir do latim *desertus*. Destarte, evidencia-se que a denominação sobre o deserto grande é encontrada, desde o século XVII, nos registros portugueses relacionados à África Equatorial. As expressões relacionadas eram representações da hispidéz e de despovoamento. Deste ponto de partida etimológico e do grau aumentativo do substantivo batismal, há uma transformação aferética e de adjetivação para a palavra *sertão*. A origem através do *desertum*, *desero*, escrito em latim *desertanu*, (desertão), também nasce da noção de “desertar, abandonar”. São múltiplas as origens verificadas nas paisagens distintas: a rarefeita e a densa, ambas unidas pela ideia de desconhecimento e de incerteza.⁷

Outra hipótese emerge de pesquisas realizadas através do conhecimento de um Dicionário Benguela-Português, datado de 1501, a partir da língua de Angola, uma das ex-colônias portuguesas na África. Investigações apontam para a localização do que destaca como o “étimo” do sertão. Tem-se como referência o vocábulo traduzido para o português de *mucltão*, e sua abreviação *celtão* e *certão*. Parte do significado registrado em latim *locus mediterraneus*, a expressar um lugar ao centro, numa orientação contrária ao mar. Essas mesmas palavras (*celtão* e *certão*) apresentam a origem angolana na língua *bunda* (*mbunda*).⁸

Parte de *muchitun*, referência originária, acentua a aproximação pela pronúncia autóctone que significa “mato”, depois, “mato longe da costa”. É importante destacar que a aplicação deste termo, à época, não se restringiu às ideias de aridez e vazio, do deserto grande, mas foi aplicada também às matas, às áreas de vegetação densa.⁹ Essa peculiaridade estabelece uma dilatação no entendimento do sertão, por exemplo, à região amazônica durante o período de colonização luso-hispânica na América.

Outra origem é exposta pelo viés antroponímico, associada à existência de Domingos Afonso Sertão, responsável por sesmarias onde hoje correspondem a parte do estado do Piauí, em 1676, à margem do rio Gurgueia. A referida propriedade representava a ideia de infinitude de terras e de interiorização da ocupação. E, do homem designado a geri-las, partia o sobrenome para, ali, doravante, ser denominada a propriedade fundiária. Outra hipótese está associada aos registros encontrados em cartografias, ainda no século XVIII, onde se encontra a palavra *Sertam*. Acredita-se, portanto, que há origem latina na palavra *sertum* que significa “entrançado”, “entrelaçado”.¹⁰ A essa definição observa-se a sua relação com as palavras *sero*, *serui* e *sere*, além do significado de grinalda, coroa, trança, pela palavra *sertum* e o seu plural *sera*. Desse modo, acredita-se na ideia de “vegetação contínua” e a variação *sertus*, que significa “inserido, metido, dentro” e traduz o *sartam* como “mato”.¹¹

Neste compasso, cabe ressaltar a peculiaridade do sentido de deserto existente na Idade Média, marcado essencialmente pela representação da Floresta no Cristianismo, que perdura em tempos e práticas posteriores a ele vinculados. Esta compreensão tem a origem bíblica no mundo oriental e advém de um lugar de provas, de êxodo, da presença de satanás, da mulher, do

6 Barroso, “A origem da palavra ‘Sertão’”, 1947; Vida e história da palavra sertão, 1952.

7 Ferreira, Os segredos do sertão da terra, 2004.

8 Barroso, “A origem da palavra ‘Sertão’”, 1947.

9 Barroso, “A origem da palavra ‘Sertão’”, 1947.

10 Silva, “A Propósito da Palavra ‘Sertão’”, 1950.

11 Piel, 1961 apud Ferreira, Os segredos do sertão da terra, 2004.

paraíso, do refúgio, do eremitismo, da penitência, do asilo e da solidão.¹² Destinos e fatos estes que estão presentes nas passagens do referido documento santo. A *floresta-deserto* era composta não apenas por sua dimensão material, mas também pela sua dimensão simbólica. Esta última alimentava uma carga imaginária. Era um *deserto institucional* e selvagem, uma oposição à condição da produção humana material, para a sociedade organizada. Era, portanto, “o ponto mais distante da cultura dos eruditos”.¹³

Especificamente sobre a questão feminina, é muito comum na prática colonial a identificação da ideia de sertão como algo imaculado, ou libidinoso e de iminente descortino dos seus desejos mais lascivos e de sua propínqua desonra. Verificam-se evidências metafóricas que vinculam o encontro das terras como o encontro com o descortinado corpo da mulher. Consequentemente, faz-se alusão aos processos de invasão e de invenção dos lugares colonizados à ideia do gênero feminino como um deserto, o selvagem e o diabólico: o sertão.¹⁴ É aquilo que arde em viço e deseja receber o gesto carnal, que é o gesto civilizatório. Ou, naquilo que necessita, pelo gesto colonizador, do des-cobrir e en-cobrir.¹⁵ Está entre a noção aborígene, irracional e de atentado aos esquadros sociais e o pudor cristão indispensável de como uma vestimenta emancipatória. Assim, desde a escala entre continentes do autodenominado “Velho Mundo” sobre o forçosamente batizado “Novo Mundo”, até a escala intrarregional, verifica-se tais violências. Ao Acre, por exemplo, não se fugiria dessa perspectiva, mesmo em fins do século XIX e início do século XX, ao ser associado a uma “moça e núbil, trazendo ainda na rigidez dos seios – pequenas colinas que aqui e além foram desabrochando numa viçosa puberdade deste corpo opulento, pleno de palpitante juventude, de Venus Amazônica – o mistério das carnes invioladas”.¹⁶

Esta construção da imagem e estado ratifica a ideia de lugar a ser inventado pelo contato de quem o vê e, assim, o cria. Transfere-se do machismo em nível social à perspectiva devassável do território do Acre, porque, estrutural e secularmente se praticou e se pratica essa visão preconceituosa. Daí, tal qual a misoginia se naturaliza como prática relacional, as terras tratada como avulsas passariam a ter ordem, posse e utilidade após o defloramento colonizador de quem a possuiria porque a inventaria.

A noção de deserto sob o olhar da religião, não restrita ao ambiente árido, imprime à floresta na Amazônia a noção de *Inferno Verde*,¹⁷ mas, ao mesmo tempo, a reconhece como um paraíso terrestre. Ou, ainda, pela marca inegável de sua riqueza fluvial, torna-se um *Sertão das Águas*.¹⁸ As ausências do Deus do Cristianismo, do homem civilizado e branco tornam-se fortes componentes coloniais sobre a densa presença da vegetação em si. A essa condição, é dito que o tratamento das matas nas alusões ao medo, escuro e vazio remete a uma origem judaico cristã que marca a construção de imagem e sentido de mundo a partir do Estado. No caso das plantações de cultivo de subsistência das populações originárias e tradicionais, eram enquadradas como “paisagem decadente”.¹⁹ A desqualificação sugere a alternativa extensiva da produção agropastoril e a mineração da prática colonial como ação que reverta, corrija e civilize.

12 Le Goff, O maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval, 1989.

13 Le Goff, O maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval, 1989, p. 50.

14 Certeau, A escrita da história, 1982.

15 Dussel, 1492: o encobrimento do outro, 1993.

16 Simões, Daquem & dalem mar, 1916, p. 43, [sic].

17 Rangel, Inferno Verde, 2001.

18 Nascimento, TXAI, 1990.

19 Corrêa, Paisagens sobrepostas, 1997.

Numa concordância a esta análise fundamentada na religião, constata-se o tratamento da visão do mundo ocidental sobre a paisagem a partir da perspectiva bíblica. Apontam-se os elementos vegetais, minerais e aquáticos, por exemplo, concebidos como obras divinas. O conteúdo sagrado é evidenciado pela prática da representação medieval na perspectiva do ideal, só libertada na Idade Moderna, a partir do Renascimento.²⁰ Para o caso brasileiro, destaca-se que as formas dos colonizadores variaram, ao narrar as pré-existências encontradas. Até o século XVIII, percebe-se reminiscências medievais de subjugação. Os indígenas, curiosamente, ou se estabeleceriam ao nível humano inferior a Deus, ou, como integrantes daquele mundo natural desalmado e que estariam sob a espera da aprovação divina para o usufruto colonial de suas terras.²¹

A ideia de Sertão pode ser compreendida também a partir de três chaves: “(...) paraíso (o que expressa basicamente no romantismo), inferno (destemperado da natureza, desespero dos que por ele se preambulam, violência, fatalismo) e, por fim, purgatório (lugar de passagem, de travessia, penitência e reflexão, propício às expansões messiânicas)”.²²

Ao se retomar a discussão etimológica e conceitual vê-se pesquisas que partiram de consultas ao Dicionário de Língua Portuguesa do século XVIII. A palavra sertão é identificada na região do Beira e definida por um “instrumento de frigar”, enquanto em Lisboa significa “fundo de lambique”.²³ Indica, ainda, as diversas variações ortográficas e as ocorrências homógrafas: *Sertã, Sertã, Certã, Certam, Certaã, Certãa, Sertam, Sartãa, Sartaa*. Completa-se esta listagem com as palavras que, ainda no século XVI, aparecem com diversas grafias: *Sartagine, Sartaãe, Sertã, Sartaã, Sartã, Sartãe, Sartan, Sertan, Sertãe, Certãa, Certan, Sertãa*, com o destaque para a grafia *Sertã*, registrada durante a União Ibérica, entre 1580 e 1640.²⁴

Outra hipótese está na existência da região de *Sertã*, ou o *Sertão*, zona sudoeste da Baixa Beira, em Portugal, fundada por Sertório, ainda na ocupação romana e denominada originalmente de *Sertago*. É uma área de charneca e distante do mar. Uma das origens consideradas fidedignas está nessa ideia de que o emprego do antropônimo *Sertã* antecipa-se diante do encontro com a fisionomia do terreno a ser ocupado.²⁵ Acrescenta-se ao rol hipotético, a associação às terras lusitanas que estavam diretamente ligadas ao uso da Coroa. Tanto aquelas para o batismo das terras a serem exploradas nas viagens ultramarinas, quanto as terras circunscritas no Reino. A estas últimas, o sertão se configurava pela distância da atual Lisboa, desde o Norte na região do Minho, a exemplo de Arco de Valdevez, Amaro e Celiroco de Basto.²⁶

O sertão é o outro, atrelado ao desconhecimento e não se restringe essencialmente à configuração físico-espacial.²⁷ A partir das tradicionalmente chamadas grandes navegações desde o século XIII do mundo europeu, a expressão sertão foi eleita para batizar locais desconhecidos, porque ainda não estavam vinculados às práticas coloniais exploratórias.²⁸ Portanto, eram construídas imagens e discursos de despovoamento, indefinição e imprecisão.

20 Yázigi, A paisagem como fato cultural, 2002.

21 Corrêa, Paisagens sobrepostas, 1997.

22 Oliveira, 1995 apud Yázigi, A paisagem como fato cultural, 2002, p. 44.

23 Silva, “A propósito da palavra ‘Sertão’”, 1950.

24 Lopes, 2014 apud Macedo, Sertões, 2019.

25 Silva, “A propósito da palavra ‘Sertão’”, 1950.

26 Piel, 1961 apud Ferreira, Os segredos do sertão da terra, 2004.

27 Macedo, Sertões, 2019.

28 Antonio Filho, Sobre a palavra “sertão”, 2011.

A despeito dos fundamentos e ajustes etimológicos, cabe aqui também evidenciar, e em especial, o uso desde a exploração colonial portuguesa na América deste vocábulo. Investiga-se as suas implicações nas construções de sentidos, existências, negações e silenciamentos. A partir dessa perspectiva, emerge a constatação do uso do sertão como um oposto à “região colonial”, a qual era estabelecida pelo controle, presença, ocupação e subserviência das pessoas ao Padroado Régio, dentro da tradição linguística e da prática mercantilista portuguesa.²⁹ Essa condição, dentro das constatações a partir das leituras de textos amazonialistas, se ancora em toda a região.³⁰ E se fez replicar em buscas interpretativas outras que daí partiram, porém ratificaram, o lugar comum e naturalizado da ideia de barbárie *versus* civilização inclusive ao caso do Acre.

A denominação sertão é uma prática objetiva e consciente atribuída pelos colonizadores, mediante conveniência do Estado e da Igreja durante o processo colonial, no caso do Brasil. E as mudanças que marcaram a suspensão das ideias de sertão estiveram vinculadas às dinâmicas de interesses às terras que passaram a ser mercantilizadas em glebas. Não se restringiram, portanto, a uma atividade exploratória agropastoril e de mineração apenas, em sua superfície.³¹ Tal perspectiva é reforçada pela ideia de sertão como atribuição de valor, na demonstração de interesse e de exploração a quem se dedica a legitimá-lo.³²

É importante destacar a ideia de que sertão não está ancorada na especificidade de um lugar ou numa caracterização peculiar da natureza, embora esta condição natural seja narrada como força imposta que subjuga a existência humana em muitas narrativas construídas.³³ Daí o uso do determinismo geográfico em desconsiderar a concreta materialidade da intervenção e engenho humano como objeto caracterizador do sertão. Aliás, a invisibilização da presença humana é que institui tal denominação. Não estava apenas na delimitação circunscrita e representada física e espacialmente.

Distingue-se, por exemplo, das categorias geográficas “território” e “ambiente”, as quais implicam na presença humana para a existência conceitual e fática. Está alinhavado, por conseguinte, na ideia de vazio, de iminente objeto a ser explorado, de projetos coloniais. Para além da negação das populações originárias e tradicionais nas áreas designadas, desperta-se a atenção para a ideia de vazio a não presença da sociedade mercantil, sob a iminência da invasão.³⁴ Vê-se, portanto que é

uma figura do imaginário da conquista territorial, um conceito que ao classificar uma localização opera uma apropriação simbólica do lugar, densa de juízos valorativos que apontam para sua transformação. Nesse sentido, a designação acompanha-se sempre de um projeto (povoador, civilizador, modernizador), o qual almeja – no limite – a superação da condição sertaneja. Trata-se de um espaço a ser conquistado, submetido, incorporado à economia nacional: uma área de expansão.³⁵

29 Macedo, Sertões, 2019.

30 A noção amazonialista é exposta por Albuquerque, História e Historiografia do Acre, 2015 p.18 a partir da crítica à produção literária e técnica que forja as identidades vinculadas à Amazônia. O autor afirma que tal linearidade de narrativa se ampara nas ideias de evolução e de superação do deserto e do quase não humano anterior ao gesto de exploração econômica desde a Colônia. É, portanto, uma “servidão epistemológica que sustenta de forma atávica as ‘interpretações’ históricas daqueles que jazem na lógica do vazio”.

31 Corrêa, Paisagens sobrepostas, 1997.

32 Moraes, Sertão um “outro” geográfico, 2003.

33 Moraes, Sertão um “outro” geográfico, 2003.

34 Corrêa, Paisagens sobrepostas, 1997.

35 Moraes, Sertão um “outro” geográfico, 2003, p. 6.

Na tese de doutorado em Arquitetura e Urbanismo *Um Sertão entre tantos outros: fazendas de gado das Ribeiras do Norte*,³⁶ é possível constatar o reconhecimento a pluralidade dos sertões brasileiros. Sublinha a narrativa linear, única, generalizante, restritiva e de natureza determinista e de subalternidade e incapacidade humana diante do ambiente comumente tratado como inóspito, agressivo e pobre, entre outras adjetivações negativas e homogeneizantes. Esta visão criticada, conforme panorama traçado nos citados escritos, permeou a produção intelectual científica e literária no início do século XX no Brasil.

A referida tese procura ascender as peculiaridades do sertão como lugar legitimado pelo reconhecimento institucional atual, todavia não mais caracterizado pelas ideias setecentistas de suas origens, tampouco pela generalizante abordagem do século passado que forjavam identidades. Os pensamentos inaugurais dos escritos sobre a temática do sertão não correspondem ao estatuto delimitador vigente do Estado brasileiro. A partir disso, defende em suas reflexões a multiculturalidade e as paisagens diversas, no reconhecimento dos sertões do atual Nordeste. O sertão não mais como o indigno, distante e desconhecido, mas sim, pela pluralidade e protagonismo da diversidade de vidas e culturas que lá existem.

Expressa-se, ainda, pela ideia de oposição em relação a qualidade pré-existente para designar a ideia de sertão, da diferença da paisagem cultural e da localização da população como inferior e não incorporada à nação e de olhares ambiciosos.³⁷ Há definições vinculadas aos lugares de expansão de fronteiras, de litígios e de imprecisões da presença do Estado. Isso se move como uma herança colonial que expressa, até os dias de hoje, práticas expansionistas do imperialismo e “modernizadoras” do espaço. Inventam-se sertões na diversidade da geografia física, como estratégia exploratória de qualificação e de atributo. Neste sentido, as áreas de intenções futuras e de “soberania incerta” são constituídas como uma oposição necessária a partir do gesto criador, a fim de legitimar esse olhar exógeno e colonizador, que torna-se também imprescindível.³⁸ É inventado e adjetivado para ser superado, avançado, através do domínio. Por isso, investe-se também na reverberação das ideias do isolamento, do desconhecimento e da distância como sinônimos de uma existência órfã, pagã e improdutiva.

Observa-se em alguns estudos sobre registros do uso escrito da palavra sertão, uma variação de sentidos. Aos habituais e pacíficos entendimentos, era também interpretado como “interior”, “travessia”, “perto longe”, “visibilidade” pela contiguidade do lugar da fala e da observação, o “alargamento do seu engaste significativo”, atribuindo à serra, mar, monte, ilha, mato, ou seja, outros elementos do *viço*, que não apenas da aridez, sequeidão e planura. Tal dualidade demarcada salienta a contradição fundante de uma leitura elástica que registra desde suas supostas etimologias.³⁹ O sertão é deserto, ambiente árido e rarefeito e é também floresta, mato. É longe, inalcançável, desconhecido e é, simultaneamente, facilmente acessado e observado, sob o controle e conhecimento do olhar de quem o registra como tal.

A noção de sertão foi estimulada pelo fetiche ao descortino como “a atração do interior desconhecido alimentou uma rica mitologia geográfica, composta por lugares imaginários e espaços oníricos, que acompanha toda consolidação dos impérios coloniais”.⁴⁰ Reconhece-se que além dessa dimensão inconsciente através dos mitos e crenças, existe uma intenção consciente,

36 Diniz, *Um Sertão entre tantos outros*, 2014.

37 Moraes, *Sertão um “outro” geográfico*, 2003.

38 Moraes, *Sertão um “outro” geográfico*, 2003.

39 Ferreira, *Os segredos do sertão da terra*, 2004.

40 Moraes, *Território e história no Brasil*, 2005, p. 68.

marcada pelo exercício do domínio.⁴¹ Da ordem da mente inventiva, empregou-se também a prática batismal de sertão por outro fetiche humano: o exercício do poder.

Ao caso do atual Nordeste, elenca-se os motivos para a não ocupação colonial, ainda no início da exploração portuguesa, nos Quinhentos, ao interior: a região semiárida. Os argumentos são sistematizados em quatro pontos:

- a) o desinteresse do colonizador em vista da grande extensão territorial do Brasil, que apresentava amplas oportunidades de oferecer em termos de vantagens comparativas a outras regiões, mais propícias naturalmente para serem povoadas com menor custo e menos risco;
- b) A pequena população e condições financeiras do país colonizador;
- c) A escassez de minérios, principalmente do ouro e prata de sua base física;
- d) A resistência do indígena e, sobretudo, a agressividade do meio.⁴²

Estas justificativas conferidas ao Nordeste podem ser transferidas também ao contexto amazônico, o outro sertão dos extremos. Entre o seco e o úmido, as paisagens são generalizadas ao deserto pela ausência do colonizador e do que se compreendia como civilização. O deserto é também o da atividade econômica. No início do século XX, Euclides da Cunha em seu livro *À margem da história*,⁴³ publicado originalmente após a sua morte, em 1909, relata sua viagem, sob a ordem do governo federal, ao atual Acre. Os seus relatos impressos são abertos pela taxaço de uma *Terra sem história* e acompanhada por reforço recorrente à ideia de deserto atribuída às atuais terras acreanas. Ao mesmo tempo, através da obra *Correspondência de Euclides da Cunha*⁴⁴ é possível constatar o fascínio exalado pelo escritor e sertanista em relação a esse monumental, desconhecido e diferente sertão amazônico.

Faz-se necessária a atenção, para o caso da Amazônia brasileira, ao emprego da palavra sertão. Nesta região certamente não tenha sido utilizada com a mesma força de outras partes do Brasil ocupado e explorado no período colonial. Dessa maneira, tanto a hinterlândia não foi massivamente chamada de sertão, quanto o caboclo de sertanejo, embora a ocupação luso-hispânica tenha sido movida pela busca das “drogas do sertão”. Levanta-se a hipótese do protagonismo estruturador dos recursos hídricos na geografia física.⁴⁵ Além das calhas fluviais permitirem a penetração e a interiorização da ocupação, determinaram a lógica hierárquica e topográfica de alto, médio, baixo. Constata-se, ainda, outras orientações hidrográficas apropriadas para designarem aqueles espaços. Sobre os povos indígenas, há uma contribuição para elucidar, diante da inexistência linguística e batismal, as suas terras como um sertão.⁴⁶ Era uma construção unicamente feita pelos colonizadores.

Neste panorama, várias vozes e origens emergem na discussão e muitas hipóteses são advoçadas em busca da exatidão retrospectiva. Não se cessa aqui o mapeamento e a problematização. Nestes escritos, objetivou-se a compreensão múltipla dos sentidos desta palavra e como recaíram nas práticas coloniais e das heranças daí desdobradas até a contemporaneidade. Com isso, sistematizam-se costuras que expressam o meio ambiente físico, seja pela vegetação frondosa e densa, seja pela condição rarefeita, o qual é sintetizado pela rusticidade literal de “mato”. Alinhava-se também como o indecifrável, o impenetrável, o incógnito como uma fêmea a ser

41 Corrêa, Paisagens sobrepostas, 1997.

42 Souza, O Nordeste brasileiro, 2017, p. 28.

43 Cunha, À margem da história, 2006.

44 Galvão; Galotti, Correspondência de Euclides da Cunha, 1997.

45 Antonio Filho, Sobre a palavra “sertão”, 2011.

46 Corrêa, Paisagens sobrepostas, 1997.

violada à espera de saciar o estro selvático. Outros vieses estão na distância física, seja perto, seja longe, na interiorização e no isolamento. Mesmo aquelas denominações que partem de nomes próprios acabam por designar o infinito, as terras e a extensão.

Ou seja, sempre fora dos eus que lhes definiram. O sertão é como o exterior, o outro, o algo que ainda não se tem nem se conhece, mas que marca sua contradição fundante: passa a existir pela sua negação. Essa não corporeidade é catalisada pelas intenções colonialistas, imperialistas, alicerçadas pelo Cristianismo, para o exercício dos iminentes domínios espiritual e mercantil. A nomeação inaugural e especulatória cria, automaticamente, estoques fundiários, apagamentos humanos simbólicos e literais, e a carência da presença civilizatória. Por fim, qualifica-se a noção de sertão através das demandas da presença do homem autodenominado religiosa e intelectualmente superior e dos indissociáveis meios de exploração econômica.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de. História e Historiografia do Acre: notas sobre os silêncios e as lógicas do progresso. In: *Revista Tropos*, v.1, n.4, dez. 2015. Disponível via: <https://periodicos.ufac.br/index.php/tropos/article/view/342>. Acesso em 04 de nov. de 2019.
- ANTONIO FILHO, Fadel David. Sobre a palavra “sertão”: origens, significados e usos no Brasil In: *Ciência Geográfica*. Bauru: XV, V.XV (1), janeiro-dezembro, 2011, pp. 84-87. Disponível via: http://www.agbbauru.org.br/publicacoes/revista/anoXV_1/AGB_dez2011_artigos_versao_internet/AG_B_dez2011_11.pdf. Acesso em 10 de nov. de 2019.
- BARROSO, Gustavo. Vida e história da palavra sertão In: *O Cruzeiro* (Coluna Segredos e Revelações da História do Brasil). Rio de Janeiro, 12 jul 1952, p. 53-54. Disponível via: <http://docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=MHN&pasta=&pesq=Vida%20e%20historia%20da%20palavra%20sertao>. Acesso em 13 de nov. de 2019.
- BARROSO, Gustavo. “A origem da palavra ‘Sertão’” In: *Boletim Geográfico*. Rio de Janeiro: IBGE, v.V, n.52, jul.1947, p. 401-403. Disponível via: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/19/bg_1947_v5_n52_jul.pdf. Acesso em 10 de nov. de 2019.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CORRÊA, Dora Shellard. *Paisagens sobrepostas. Índios, posseiro e fazendeiros nas Matas de Itapeva (1723-1930)*. Tese de doutorado de História da Faculdade de Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo: FFLCH/USP, 1997.
- CUNHA, Antônio Geraldo. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.
- CUNHA, Euclides da. *À margem da história*. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- DINIZ, Nathalia Maria Montenegro. *Um Sertão entre tantos outros: fazendas de gado das Ribeiras do Norte*. Tese de doutorado do Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo, da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo – PPG-FAUUSP. São Paulo: FAUUSP, 2014, 309p.
- DUSSEL, Enrique. *1492 – o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- FERREIRA, Jerusa Pires. Os segredos do sertão da terra: um longe perto In: *Léngua & meia: Revista de literatura e diversidade cultural*. Feira de Santana: UEFS, v. 3, n. 2, 2004, p. 25-39. Disponível via: http://www2.uefs.br/leguaemeia/2/2_25-39longe.pdf. Acesso em 13 de nov. de 2019.
- GALVÃO, Walnice Nogueira; GALOTTI, Oswaldo. *Correspondência de Euclides da Cunha*. São Paulo: EDUSP, 1997.
- HOLANDA, Aurélio Buarque de. *Mini Aurélio – o dicionário da Língua Portuguesa*. Curitiba: Positivo, 2007.
- LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- MACEDO, Helder Alexandre Medeiros de. Sertões: notas para o uso da palavra no mundo português In: *Anais do XXX Simpósio Nacional de História na Universidade Federal de Pernambuco-UFPE*. Recife, 15 a 19 de julho de 2019, p. 1-10. Disponível via: https://www.snh2019.anpuh.org/resources/anais/8/1565315038_ARQUIVO_SERTOES.pdf. Acesso em 13 de nov. de 2019.
- MORAES, Antônio Carlos Robert. *Território e história no Brasil*. São Paulo: Annablume, 2005.

- MORAES, Antônio Carlos Robert. Sertão um “outro” geográfico. In: *Terra Brasilis Revista da Rede de História da Geografia e Geografia Histórica*, 2003, p. 1-6. Disponível via: <http://terrabrasilis.revues.org/341>. Acesso em 07 de jun. de 2016.
- NASCIMENTO, Milton. *Sertão das Águas*. Intérprete: Milton Nascimento. TXAI. LP Vinil. Gravadora Discos CBS. Lado B, Faixa B3, 1990, Rio de Janeiro, Brasil.
- RANGEL, Alberto. *Inferno verde: cenas e cenários do Amazonas*. Manaus: Valer/Governo do Amazonas, 2001.
- SILVA, Moacir M. F. “A Propósito da Palavra ‘Sertão’”. In: *Boletim Geográfico*. Rio de Janeiro: IBGE, Volume VIII, n. 90: setembro, 1950, p. 637-644,. Disponível via: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/19/bg_1950_v8_n90_set.pdf. Acesso em 10 de nov. de 2019.
- SIMÕES, Veiga. *Daquem & dalem mar. Portugal e Amazónia*. Manáos: Typ. da Livraria Palais Royal, 1916.
- SOUZA, Francisco Ésio. *O Nordeste brasileiro. Invenção, espaço e dinâmica*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2017.
- YÁZIGI, Eduardo. A paisagem como fato cultural In: YÁZIGI, Eduardo (Org.). *Turismo e Paisagem*. São Paulo: Contexto, 2002, p. 29-64.

TRÓPICOS

Sérgio Roberto Gomes de Souza

Por metonímia, a palavra “trópico” pode ser utilizada para referir-se as chamadas “zonas tórridas”, tipificadas pela prevalência de um clima quente, abrasador.¹ Esse aspecto teve importante contribuição para que a Amazônia fosse caracterizada enquanto o trópico propriamente dito. Esse constructo, como nos diz o historiador Júlio Cesar Schweickardt,² foi constituído a partir de narrativas produzidas em momentos históricos distintos por religiosos, cronistas, literatos, cientistas/naturalistas. Esses personagens da modernidade se tornaram importantes protagonistas dos movimentos de colonização, considerando que suas narrativas contribuíram tanto para a construção da imagem que a Europa desenvolveu de si mesmo, quanto do “outro” não europeu. De acordo com Henrique Dussel, esses processos foram marcados por ações de exploração de riquezas e mão de obra, como também pela ocultação e não reconhecimentos de diferentes culturas/modos de vida.³ Desde o final do século XV esses diferentes viajantes elaboraram juízos, nominaram, catalogaram e classificaram “natureza” e gentes. O principal objetivo dessa proposta de trabalho é problematizar com a invenção dos trópicos, analisando a constituição do termo e suas significações/ressignificações, tendo como referência cronológica a segunda metade do século XIX e a primeira década do século XX.

Tratando inicialmente sobre o século XIX, esse foi um período em que, de acordo com o historiador Hideraldo Costa, inúmeras expedições se dirigiram para o Brasil. A Amazônia, especificamente, transforma-se em uma “rota obrigatória para todos aqueles que queriam participar, pontualmente, dos debates e das últimas descobertas científicas do seu tempo”.⁴ Schweickardt compreende que esses movimentos foram fundamentais para a “invenção dos trópicos”, com a denominação sendo utilizada, em um primeiro momento, para designar localidades com prevalência de altas temperaturas, chuvas constantes, densas florestas, abundância de água e uma variedade de insetos e animais.⁵ É nesse contexto que a Amazônia é nominada enquanto um espaço tropical por excelência.

Uma das características dos naturalistas do século XIX era expressar proximidades com a ciência, o faziam buscando reproduzir categorias de análises prevalentes à época. Talvez por

1 Dicionário infopédia da Língua Portuguesa, 13 de outubro de 2020.

2 Schweickardt, *As doenças tropicais e o Saneamento no Estado do Amazonas*, 2011.

3 Dussel, *Eurocentrismo y Modernidade*, 2014, p. 64

4 Costa, *Cultura, trabalho e luta social na Amazônia*, 2013, p. 35.

5 Schweickardt, *As doenças tropicais e o Saneamento no Estado do Amazonas*, 2011.

isso insistiam em definir seus relatos e falas como descrições empíricas do mundo natural, o que parecia os eximir dos “pecados” da subjetividade. O empírico, nesse caso, aparece vinculado a saberes formalmente constituídos e expressa a busca por uma suposta objetividade do ato de conhecer. Essas concepções podem ser problematizadas, considerando “que a natureza é sempre cultura, antes mesmo de ser natureza”,⁶ perspectiva capaz de confrontar concepções que, como nos ensina Albuquerque Júnior, tentam levar as narrativas “cada vez mais para longe da vida e dos homens”.⁷ Assim, para analisar produções de viajantes que falaram pela Amazônia, é interessante dialogar com o que Michel de Certeau define como lugar de fala, ao tratar sobre referenciais que orientam procedimentos de investigação e escrita.⁸ No geral, esses “cavalheiros da ciência” que circularam pela Amazônia, trilham seus caminhos assentes em pressupostos eurocêntricos de superioridade moral, cultural e racial.

Suas narrativas transformaram a palavra “trópicos” em uma marca indelével de determinadas localidades, um estigma. Assim, passam a existir as doenças dos trópicos, os remédios para os trópicos, a mão de obra que se adapta aos trópicos e, até mesmo, instrumentos musicais feitos exclusivamente para os trópicos. Na propaganda da *Steinway e Sons*, publicada no jornal paraense *A Constituição*, consta que essa casa comercial dispunha “dos melhores e mais bem acabados *Harmonius*, órgão fabricado expressamente para esse clima”.⁹ Quanto a medicamentos, chama atenção o anúncio do “Elixir de Jurubeba com ferro, quina e pega pinto”, produzido por um tal Dr. Carlos Bettencourt, publicado na edição de n. 945 do jornal *Amazonas*. O autor desse novo agente terapêutico o teria desenvolvido na tentativa de minimizar “o grande sofrimento das moléstias de fígado, baço e outros tantos incômodos que atingiam os habitantes dos trópicos, onde eram tão frequentes em relação a seu clima e como consequência das febres intermitentes”.¹⁰ Os anúncios de medicamentos, observe-se, referem-se a moléstias que se manifestavam em espaços com características climáticas/ambientais específicas, condição tida como determinante para o enfraquecimento do organismo. O jornal *O Município*, editado no então Território Federal do Acre, com certa ironia, denominou posteriormente esses medicamentos como “pílulas que tudo curavam”.¹¹

Na província do Pará os trópicos servirão como referência para a defesa da utilização da mão de obra de trabalhadores vindos da Colômbia. Matéria publicada no *Jornal do Pará*, no ano de 1875, pondera que “os colombianos viviam no mesmo clima, tinham mais ou menos os mesmos hábitos e costumes, suportando maior trabalho debaixo do sol ardente dos trópicos”.¹² Ou seja, não teriam problemas de adaptação, o que parecia se constituir em um entrave para pessoas oriundas de áreas com prevalência de clima temperado.

VAPORES DELETÉRIOS E SECREÇÃO ABUNDANTE: RELAÇÃO ENTRE CLIMA E DOENÇAS NOS TRÓPICOS

Mas era a manifestação de uma variedade de doenças que se constituía em uma das principais características dos trópicos, o que terminava por provocar acalorados debates sobre suas prováveis etiologias. No dia de 05 de março de 1870 o jornal *Amazonas*, editado na cidade de Manaus-AM, publicou um longo texto em sua edição de n. 216, onde tratou sobre a relação

6 Schweickardt, *As doenças tropicais e o Saneamento no Estado do Amazonas*, 2011, p. 44.

7 Albuquerque Júnior, *História. A arte de inventar o passado*, 2007, p. 48.

8 Certeau, *A escrita da história*, 1982.

9 *Harmonius*. *A Constituição*. Belém – PA, 08 de janeiro de 1880, ano VII, n. 05, p. 4.

10 Elixir de jurubeba. *Amazonas*. Manaus - AM, 14 de novembro de 1883, ano XVIII, n. 945, p. 4.

11 *Assistência Pública*. *O Município*. Rio Branco – AC, 22 de outubro de 1911, ano II, n. 56, p. 2.

12 *Parte Oficial: expediente do governo*. *Jornal do Pará*. Belém – PA, 28 de julho de 1875, ano XIII, n. 169, p. 1.

entre meio ambiente e as moléstias que se manifestavam na região, com ênfase nas chamadas “febres intermitentes”. Os pântanos e as águas estagnadas foram responsabilizados pelos quadros nosológicos existentes por conterem, segundo o periódico, matérias orgânicas em decomposição, processo acelerado em decorrência do calor atmosférico. Resultava dessa atividade a liberação de “substâncias miasmáticas” prejudiciais à saúde.¹³ A leitura desse material contribuiu para a formulação de alguns problemas, principalmente sobre os referenciais utilizados por seus autores para a elaboração do que fora publicado.

Tratando inicialmente sobre as “febres intermitentes”, Luiz Otávio Ferreira nos mostra que estudos sobre a temática mobilizaram médicos brasileiros no decurso do século XIX, merecendo especial atenção durante as epidemias ocorridas na cidade do Rio de Janeiro, entre os anos de 1829 e 1835.¹⁴ A denominação se referia a quadro clínico caracterizados pela manifestação de febres por períodos prolongados, debilitamento dos pacientes e, algumas vezes, ocorrência de diarreias. O termo se mostrou por demais genérico, uma vez que esses sintomas podem decorrer de uma diversidade de enfermidades. No ano de 1873, por exemplo, a Revista Médica do Rio de Janeiro, em sua edição n. 05, fez uso da denominação para analisar ocorrências de casos de tuberculose pulmonar e febre tifoide.¹⁵

Retornando a edição n. 216 do jornal Amazonas, outra expressão chama atenção: “substâncias miasmáticas”. O termo possibilita pensar que o periódico adotou pressupostos infeccionistas como base explicativa para os adoecimentos que ocorriam na Amazônia, ou seja, uma doença era adquirida no local de emanção de odores venenosos, oriundos de matérias orgânicas em decomposição, os chamados “miasmas”, com a transmissão ocorrendo por contágio direto. Esses preceitos, segundo Nísia Trindade de Lima, fundamentavam-se em uma perspectiva “ambientalista da medicina baseada na relação intrínseca entre doença, natureza e sociedade”.¹⁶ Apesar de bastante presentes em tratados e revistas médicas, as ideias infeccionistas não eram homogêneas, sendo contraditas pelos defensores do contagionismo. Nesse caso, acreditava-se que uma doença podia ser transmitida do indivíduo doente ao indivíduo sã pelo contato físico, por objetos contaminados pelo doente, ou pela respiração do ar circundante. Assim, uma moléstia causada por determinadas condições ambientais continuaria a se propagar, independente dos miasmas que lhe deram origem.

Produções direcionadas a diferentes públicos se propuseram a analisar as emanções miasmáticas no Brasil. Algumas delas podem ser encontradas na Revista Médica Brasileira, como se observa em sua edição n. 9, do ano de 1841. O texto refere-se a cenários caracterizados como ameaças a saúde dos habitantes da cidade do Rio de Janeiro, então capital do Império. Os responsáveis pelos escritos descrevem locais propícios à produção de miasmas, ressaltando que esses vapores recheavam o ar atmosférico e serviam como alimentos da morte.

A capital do Império contem em si inúmeros focos de emanções mortíferas que, de tempos em tempos, ceifam seus habitantes. O Hospital da Misericórdia, o matadouro, o mangue da Cidade Nova, a lagoa Rodrigo de Freitas e outros muitos lugares alagadiços circundam de seus eflúvios, e são outros tantos alimentos da morte. As ruas tortuosas, mal calçadas e com pouco declive, jazem constante-

13 Relatório do Inspetor de Saúde Pública. Jornal Amazonas. Manaus - AM, 5 de março de 1870, ano IV, n. 5, p. 2-3.

14 Ferreira, O nascimento de uma instituição científica, 1996, p. 103.

15 Revista Médica do Rio de Janeiro, ano de 1873, n. 5, p. 70.

16 Lima, O Brasil e a organização Pan- Americana da Saúde, 2002, p. 30

mente elamaçadas; e as esquinas encharcadas de urinam recheiam a atmosfera de produtos de sua decomposição.¹⁷

As discursões sobre miasmas saíram das páginas de periódicos médicos e se tornaram corriqueiras no Brasil a partir de publicações como o Dicionário de Medicina Popular, escrito pelo médico polonês Napoleão Chernoviz no ano de 1890.¹⁸ Chernoviz (1890) definiu miasmas como emanações nocivas que corrompiam o ar e atacavam o corpo humano. A forma superficial e generalista como o tema foi tratado, contribuía para a indeterminação da etiologia das doenças, que poderiam ser causadas por fatores como ar, água, clima, para citar alguns exemplos, levando ao que Nísia Trindade de Lima denominou como “fluidez do diagnóstico e a imprecisão das terapêuticas”.¹⁹

É importante enfatizar a intrínseca relação que se fazia entre o surgimento de moléstias, com a existência de poças de água sujas e estagnadas. Ao tratar sobre o assunto, Chernoviz escreveu que se deveria evitar a vizinhança dos pântanos, já que estes teriam forte influência na insalubridade do clima, pois os “miasmas deletérios que resultam das matérias orgânicas em decomposição, levantam-se incessantemente destes lugares empestados, e ocasionam numerosas moléstias”.²⁰ Por serem concebidos enquanto emanações, defendiam os partidários dessa concepção que esses vapores eram detectados de maneira muito singular. Alan Corbin nos fala da crença de que “era o cheiro que acusava a presença de substâncias impregnadas no ar. O miasma não era explicado pela química, mas o olfato demonstrava, sem dúvidas, as matérias pútridas existentes no ar nocivo”.²¹

Fatores climáticos eram apontados como importantes elementos no processo de produção dessas vapores deletérios. Nos diz Chernoviz que as causas mais gerais da insalubridade de um clima provinham “da temperatura, da secura ou da humidade, da leveza ou do peso do ar, da tranquilidade ou das agitações mais ou menos violentas deste fluido, da sua pureza ou das emanações de que pode achar-se carregado”.²² Esse aspecto pode ter tido importância para que o tema fosse tratado pelo o jornal Amazonas com tanta ênfase, considerando que o clima foi apontado por diferentes viajantes e segmentos das elites locais como um problema para processos de colonização da Amazônia.

Se as regiões chamadas de tórridas, caso da Amazônia, eram representadas enquanto locais propícios para a emanação de miasmas, também existiam narrativas que abordavam os possíveis impactos que o clima quente causava diretamente nos organismos, principalmente dos que não estavam habituados com o calor intenso. Sobre o tema da adaptabilidade, Sidney Chalhoub analisou as pesquisas e posteriores conclusões do médico inglês Roberto Dundas, que escreveu um tratado sobre febres no ano de 1852, após ter residido e trabalhado na Bahia. Na obra, o médico afirma que seria impossível habitantes de zonas temperadas aclimatarem-se nos trópicos. Para tanto, argumenta que essas pessoas sofreriam danos irreparáveis em seus sistemas capilares, que se tornariam enfraquecidos devido à excitação provocada pela transpiração profunda.²³ Em um período anterior à divulgação dos estudos de Dundas, o que evidencia que essas

17 Revista Médica Brasileira. Jornal da academia Imperial de Medicina do Rio de Janeiro, ano de 1841, edição n. 09, p. 486.

18 Chernoviz, Dicionário de medicina popular, 1890.

19 Lima, O Brasil e a organização Pan- Americana da Saúde, 2002, p. 31.

20 Chernoviz, Dicionário de medicina popular, 1890, p. 603.

21 Corbin, Saberes e odores, 1987, p. 149.

22 Chernoviz, Dicionário de medicina popular, 1890, p. 26.

23 Chalhoub, Cidade Febril, 1996, p. 79.

concepções já circulavam no Brasil, a Revista Médica Brasileira publicou, em 1841, texto que trata sobre o assunto, também ressaltando os problemas gerados pela abundante transpiração:

a faculdade de produzir uma quantidade de calórico, suficiente para preservar toda sua organização contra a influência da baixa temperatura de seu país natal, continua ainda com o mesmo vigor durante um certo período, depois de sua chegada a uma atmosfera mais quente, causando abundante transpiração, de que tanto se queixam os estrangeiros nos climas quentes. Esta atividade dos órgãos respiratórios, contudo, diminuem gradualmente, porém, à custa de alguma outra função, geralmente e circulatória.²⁴

Mesmo observando que a palavra trópicos guardava efetiva relação com questões climáticas e ambientais, é importante ressaltar que o termo passa por processos de ressignificações. Dialogando com produções de viajantes europeus que vieram para a Amazônia no século XIX, percebe-se que em muitos de seus registros encontram-se referências aos habitantes desses muitos territórios sociais, caracterizando-os como “ociosos, preguiçosos, indolentes, desleixados, apáticos, passivos, pacíficos”.²⁵ Os trópicos, então, são representados por essas narrativas como espaços exóticos, quentes, úmidos, com muitos insetos e doenças; vazios de culturas e onde imperava o ócio.

MORAL CONTESTÁVEL E PREGUIÇA: OLHARES DE VIAJANTES PARA OS HABITANTES DOS TRÓPICOS

O inglês Alfred Russel Wallace produziu uma série de relatos a partir do que viu e ouviu durante suas andanças pela Amazônia, entre os anos de 1848 e 1852. No trabalho intitulado “Viagens pelo Amazonas e Rio Negro” consta uma breve passagem, onde expressa entusiasmo por estudar “remotas paragens”, onde disse ter vislumbrado “os selvagens e luxuriantes cenários, palpitantes de vida, dos trópicos”.²⁶ Henry Walter Bates, conterrâneo de Wallace, o acompanhou na viagem a Amazônia. Desembarcaram juntos em Belém, no dia 26 de maio de 1848. Bates também registrou suas interpretações, resultantes das andanças por diferentes espaços. Tratou, por exemplo, sobre um indígena com quem manteve contato na região de Tocantins, onde se instalou por um determinado período. Chama atenção a forma como ele se refere a esse personagem, citando-lhe o nome e diferenciando-o dos demais, em decorrência de seus hábitos e costumes:

Um de meus vizinhos era caçador afamado naquelas redondezas. Era um índio civilizado, casado e com família constituída, chamado Raimundo, que costumava, de vez em quando, ausentar-se para alguns ponto de caça produtiva, cuja situação conservava em segredo, para buscar provisões frescas para a família.²⁷

Viajantes como Wallace e Bates eram agentes da colonização. As informações que produziram foram utilizadas para os mais diversos fins, inclusive por governos e setores privados ansiosos por explorarem novas áreas, produtos e mão de obra. Talvez por isso, privilegiavam em suas narrativas descrições da fauna, da flora, clima, percursos de viagens. Deixam a impressão de que não era uma prioridade tratar sobre hábitos, costumes, religiosidades, cultura, relações de trabalho dos habitantes das localidades visitadas. Mas o interessante, como nos diz Hideraldo Costa, é que também fizeram isso.²⁸

24 Revista Médica Brasileira. Jornal da academia Imperial de Medicina do Rio de Janeiro, maio de 1841, ano I, n. 1, p. 39.

25 Ossame, As cidades na Amazônia pelos viajantes, 2007, p. 118.

26 Wallace, Viagens pelo Amazonas e Rio Negro, 2004, p. 32.

27 Bates, O naturalista no rio Amazonas, 1944, p. 223.

28 Costa, Cultura, trabalho e luta social na Amazônia, 2013, p. 39.

Wallace, por exemplo, ao se referir aos moradores da cidade de Santarém, no Pará, chamou-os de ociosos, na maioria das vezes sustentados pelo trabalho de escravos herdados. Ao tratar sobre as populações indígenas, escreveu que quando conseguiam formar “uma plantação de uns 2.000 pés de cacau, passavam a uma vida ociosa, calma e contente”.²⁹ Bates constrói abordagem semelhante quando tenta relatar o cotidiano dos habitantes de uma localidade chamada Baião, na região do rio Tocantins. Segundo o naturalista, “a gente parece-me contente e feliz, mas havia sinais de pobreza e ociosidade. Quando se anunciam a inundação de suas ilhas eles não se mostram preocupados. Parecem ser quase anfíbios”.³⁰ Nas duas narrativas percebe-se que além da caracterização desses personagens como indolentes, preguiçosos e improdutivos, eles não são tratados pelos nomes, o que parece expressar o olhar uniforme e homogeneizador do europeu. Também uma suposta passividade, mediante o que os viajantes interpretaram como cenários de miséria, parece os unir. O ritmo dessas populações, no olhar de Wallace e Bates, é lento, ditado pela natureza.

Estereotipar o outro como ocioso parece ser uma característica dos processos de colonização.³¹ Narrativas que expressam essa concepção se constituem em importantes referências para “legitimar” a dominação e desconstrução de diferentes povos e culturas. Ao tratar sobre o tema, Albert Memmi nos diz que “nada melhor para legitimar o privilégio do colonizador do que seu trabalho; nada melhor para justificar a penúria do colonizado do que sua ociosidade. O retrato mítico do colonizado abarcará, portanto, uma inacreditável preguiça”.³² São realizadas comparações entre as regiões de clima temperado e as regiões dos trópicos. A primeira é representada enquanto o espaço de prevalência da razão, da ciência, da técnica, espaço de realizações, de trabalho, de produção. A outra é estigmatizada pelo clima, doenças, insetos, preguiça e ausência de iniciativa de seus habitantes, o que justificaria a ação de tutela dos colonizadores. Edward Said compreende que, para o colonizador, é importante apresentar os “outros” em contraste com o “civilizado”.³³

Os discursos dos viajantes foram reproduzidos por segmentos sociais que viviam na Amazônia. De acordo com os historiadores Gerson Rodrigues de Albuquerque e Francisco Bento da Silva, procedimentos desenvolvidos nos primeiros séculos do período colonial se mantiveram no Novo Mundo no decurso do século XIX, mesmo após os processos de independência. Para esses autores “o colonialismo deu origem à colonialidade, com a qual as elites locais mantêm os valores eurocêntricos para exercerem domínio, hegemonia e consenso”.³⁴ A dita colonialidade expressa-se, por exemplo, através de uma variedade de escritos, a exemplo dos que podem ser encontrados em jornais editados na região.

A partir do último quarto do século XIX, muitos periódicos passam a expressar preocupações com o suposto problema da crescente necessidade de mão de obra na Amazônia, em decorrência da expansão da empresa gumífera. O Jornal do Amazonas, editado na cidade de Manaus, publicou matéria sobre o tema no dia 03 de abril de 1886. Tratou inicialmente sobre a “imigração espontânea” que estava ocorrendo para o país, ressaltando que esse processo encontrava-se em fase de consolidação. Na sequência, posicionou-se a favor de incentivos para que

29 Wallace, *Viagens pelo Amazonas e Rio Negro*, 2004, p. 189.

30 Bates, *O naturalista no rio Amazonas*, 1944, p. 158.

31 Para Albuquerque Júnior o estereótipo nasce de uma caracterização grosseira e indiscriminada do grupo estranho, em que as multiplicidades e as diferenças individuais são apagadas, em nome de semelhanças superficiais do grupo. Albuquerque Júnior, *A invenção do Nordeste e outras artes*, 2001, p. 20.

32 Memmi, *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*, 1967, p. 117.

33 Said, *Orientalismo*, 1990.

34 Albuquerque; Silva, *Narrativas e amazonialismo*, 2019, p. 45.

ocorresse uma “colonização nacional”, que deveria se dar de maneira paralela a ações de “civilização e catequização de índios, que em tão grande número viviam em suas gigantescas florestas, empreendimento de caridade cristã, imposto pela sociedade e por Deus”.³⁵

A expressão “colonização nacional” refere-se a movimentos migratórios de outras regiões do país para a Amazônia, que já estavam ocorrendo no período em que a matéria foi publicada. Quanto à necessidade de “civilizar e catequisar” povos indígenas, para a partir de então utilizá-los como mão de obra, a proposição parece expressar duas questões: compreendia-se que essas populações eram destituídas de uma moral e uma cultura “mais elevada”, portanto, precisavam da tutela dos religiosos; as atividades laborais que desenvolviam não eram consideradas, possivelmente por não estarem inseridas nas relações de tempo e trabalho prevalentes nas sociedades industriais do século XIX.

Um exemplo de como as atividades laborais desenvolvidas por algumas das populações amazônicas eram desconsideradas, pode ser visto na forma como Bates refere-se a pesca e salga de peixes. De acordo com o naturalista, era comum durante os meses mais quentes que contingentes populacionais se deslocassem para as florestas, onde permaneciam durante alguns meses. Nesse período ocorria a vazante dos lagos, possibilitando a pesca do pirarucu. Posteriormente era realizada a salga, como forma de preservar a carne do pescado. Essa atividade era essencial, pois além de garantir a ingestão de proteínas durante considerável parte do ano, também possibilitava alguma renda, em decorrência da comercialização do produto. Para o naturalista, no entanto, tudo se reduzia a diversão e a tentativas de fuga do calor: “o único motivo que nos deram foi que estava muito quente na cidade, no verão, e gostavam muito de peixe. Assim esse povo simples não se preocupa em deixar a casa e os afazeres para vir passar três meses de piquenique”.³⁶ Outro fator importante, é que também era comum os viajantes relacionarem a fartura proporcionada pela natureza, com a suposta pouca afinidade ao trabalho.

Mesmo com o *Jornal do Amazonas* se referindo somente a povos indígenas, como visto anteriormente, percebe-se que os discursos de estereotipização perpassavam diversos segmentos sociais dos “habitantes dos trópicos”. Hideraldo Costa nos mostra que não havia uma homogeneidade nas falas dos viajantes e naturalistas, quando se tratava do “índio” ser ou não degenerado.³⁷ O mesmo, no entanto, não pode ser dito quando se referiam aos mestiços, tapuios, índios “civilizados”, vistos como seres depravados, indolentes, brutos.

Uma série de publicações sobre como viviam moradores de regiões ribeirinhas no Pará foram veiculadas pelo jornal *A República*, editado na cidade de Belém, no ano de 1890. Analisando o conteúdo das matérias percebe-se que se constituem em relatos, possivelmente produzidos a partir de incursões realizadas as localidades que são mencionadas. Os textos chamam atenção pelo fato dos seus autores tratarem a diversidade de culturas com as quais mantiveram contatos, de maneira pejorativa. Em um desses escritos, que consta na edição n. 207, são abordadas as condições de vida dos habitantes do sítio do senhor Joaquim de Figueiredo, único a ser chamado pelo nome. A princípio, é destacado que a casa do proprietário era coberta com telhas, o que expressaria uma ruptura com as construções que valiam-se da palha para esse fim, concebidas como representação estética do atraso e denominadas como “palhoças”.³⁸ Ferreira Reis escreve que a telha de barro era importada, o que sugere certo poder aquisitivo de quem as utilizava.³⁹

35 Correspondência da Corte. *Jornal do Amazonas*. Manaus, 03 de abril de 1886, ano XI, n. 1201, p. 2.

36 Bates, *O naturalista no rio Amazonas*, 1944, p. 166.

37 Costa, *Cultura, trabalho e luta social na Amazônia*, 2013, p. 39.

38 *Impressões e Viagem*. *A República*. Belém, 02 de novembro de 1890, ano I, n. 210, p. 2.

39 Reis, *O Seringal e o Seringueiro*, 1953, p. 83.

Também é enfatizado pelo periódico que existiam “ensaios” de cultivos de algumas culturas na localidade visitada. Na sequência, no entanto, o que se vê é uma postura pessimista, principalmente a partir da relação que é feita entre a suposta disposição para o trabalho dos locais e um possível crescimento da produção agrícola:

há ensaios para a plantação de cana de açúcar, cafeeiro, cacauzeiro, algodoeiro e fumo. Mas em tão diminuta escala, que nos parece mais um luxo do que o desejo de cultivar essas plantas. E se esse ramo da agricultura se desenvolvesse em larga escala, aproveitando-se a uberdade do solo, aí estaria constituída a riqueza pública. Porém, a indolência não dá lugar para mais.⁴⁰

Em uma outra edição do mesmo periódico, dessa vez a de n. 210, constam impressões sobre moradores das margens dos rios Trombetas e “Cuminan”, no Pará. Essas localidades, como se vê no decurso do texto, eram ocupadas majoritariamente por negros que haviam resistido a escravidão ou recém libertos, já que a matéria fora publicada no ano de 1890. Logo nos primeiros parágrafos se percebe uma série de críticas as edificações encontradas nas localidades, definidas como “casas pessimamente construídas e sem paredes”. Depois, o que se vê são diversos juízos sobre moral, estética, culturas, sem nenhum diálogo/mediação com os sujeitos sociais que viviam nesses territórios:

A plantação é nula, limitada unicamente a pequenos roçados para mandioca, de cuja raiz preparam a farinha, que escassamente dá para o sustento da família, confiando o chefe da casa que a pesca lhe dará a refeição do dia e a castanha colhida nas matas, cambiada no comércio, proverá a família dos vestidos grosseiros que usam, sem esquecer a aguardente com que se embriagam frequentemente.⁴¹

De acordo com Albuquerque, diferentes modos de vida/culturas foram grosseiramente representados a partir de narrativas que teceram/tecem nossas noções acerca de uma palavra (Amazônia), que não encontra referente no “mundo real” de nossas existências. Esses “conhecimentos”, que ainda perpassam falas e a construção de identidades, foram produtores de sentidos:

inventando e catalogando seus povos, rios, fauna e flora, fabricando identidades e fronteiras “amazônicas” e “não amazônicas”, fabricando e introjetando narrativas de diferentes sujeitos (pessoas físicas e jurídicas) que partem da ideia ou da palavra/conceito Amazônia como um todo homogêneo, referência de lugar, identidade, vivência ou existência de incontáveis seres humanos e não humanos, naturais e não naturais.⁴²

A descrença nos valores e na capacidade produtiva das populações amazônicas parece ter sido importante fator, quando se considerou a opção pela mão de obra vinda de outras regiões do Brasil, para trabalhar na extração do látex e fabrico da borracha. Na edição nº 1201 do Jornal do Amazonas, de 3 de abril de 1886, discutiu-se que as ações de catequização de indígenas por religiosos, pela natureza do trabalho, seria morosa e de difícil realização. Restou então a defesa da vinda de trabalhadores de outras localidades, medida vista como essencial para resolver a demanda cada vez mais crescente de borracha.⁴³

40 Impressões de Viagem. A República. Belém, 30 de outubro de 1890, ano I, n.º 207, p. 2

41 Impressões de Viagem (cont.). A República. Belém, 2 de novembro de 1890, ano I, n. 210, p. 2.

42 Albuquerque, Amazonialismo, 2016, p. 77.

43 Correspondência da Corte. Jornal do Amazonas, Manaus, 3 de abril de 1886, ano XI, n. 1201, p. 2.

SERTÕES, VAZIOS: O OLHAR EUCLIDIANO PARA OS TRÓPICOS

Na edição do jornal *O Cruzeiro do Sul*, do dia 24 de fevereiro de 1907, consta um artigo denominado “Sertão Amazônico”.⁴⁴ Analisando o conteúdo publicado, é perceptível que a palavra não se restringia a designar uma localização geográfica específica, caso do semiárido, que caracteriza a concepção usual do termo no presente. Nísia Trindade de Lima compreende que a terminologia “sertão” origina-se de “desertão”, termo inicialmente utilizado para denominar área do agreste, distante da civilização, pouco povoada, longe do litoral.⁴⁵ A palavra ganhou novos significados nas primeiras décadas do período republicano, quando passou a se constituir em representação de um espaço distante do poder público e de projetos modernizadores.

Nos escritos do periódico em questão, encontram-se as expressões “sertão” e “sertão amazônico”. A primeira refere-se a “estados do Norte”, reportando-se a Pernambuco, Paraíba, Rio Grande, Ceará, Piauí e Maranhão. Já a segunda designa unidades federativas localizadas na Amazônia, aí inserido também o então Território Federal do Acre. A publicação do jornal *O Cruzeiro do Sul* parece propor uma ressignificação dos “sertões amazônicos”, principalmente sobre a malignidade de seu clima. Para tanto, critica duramente informações que circulavam em outros estados da federação brasileira, dando conta de que essa era uma região inóspita, cercada por febres endêmicas e para onde se dirigiam somente aventureiros de duvidosa reputação. Sugere então algumas medidas que deveriam ser adotadas pelo poder público, com destaque para a realização de campanhas publicitárias em todo o país, que propiciassem a percepção de que muito do que se escrevia/falava sobre o “extremo Norte” eram “absurdos da mentira e miragens da verdade”.⁴⁶

Percebe-se que não estão grafadas no impresso as palavras “Nordeste” e “nordestinos” para designar, respectivamente, a localidade e sujeitos sociais que vieram para a Amazônia a partir do final da década de 1870. O historiador Durval Muniz de Albuquerque Júnior ajuda a compreender essas ausências na obra “A invenção do Nordeste e outras artes”, onde escreve que a denominação “Nordeste”, em substituição ao que antes se chamava Norte do país, vai ocorrer em princípios do século XX. Inicialmente quem fez uso do termo, em uma perspectiva geográfica, foi a Inspeção Federal de Obras Contra as Secas (IFOCS), criada no ano de 1909 pelo Governo Federal do Brasil. Posteriormente a palavra adquire novos significados, referindo-se também a estética, culturas, modos de vida.⁴⁷ Prevalece a expressão “sertanejos”, para designar esses personagens.

Nas “Notas Preliminares” da terceira edição da obra “Os Sertões”, publicada no ano de 1905, Euclides da Cunha escreveu que tinha por intenção abordar os traços mais contundentes das “sub-raças sertanejas do Brasil”. É nesse contexto que definiu esses sujeitos sociais como “Hercules – Quasimodos”, em uma alusão a força com a qual enfrentavam inúmeras adversidades e, ao mesmo tempo, estampavam a ausência da “plástica impecável, o desempenho, a estrutura corretíssima das organizações atléticas”.⁴⁸ Eram capazes de suportar as mais duras provações na luta pela sobrevivência, mas estavam fadados a desaparecer, em decorrência de “processos civilizatórios”. Esses personagens também estão presentes em uma série de relatos que o escritor

44 Sertão Amazônico. *O Cruzeiro do Sul*. *Cruzeiro do Sul* – AC, 24 de fevereiro de 1907, ano II, n. 33, p. 2.

45 Lima, *Um sertão Chamado Brasil*, 1999, pp. 57-71.

46 Sertão Amazônico. *O Cruzeiro do Sul*. *Cruzeiro do Sul* – AC, 24 de fevereiro de 1907, ano II, n. 33, p. 2.

47 Albuquerque Junior, *A invenção do nordeste e outras artes*, 2011, p. 348.

48 Cunha, *Os Sertões*, 1905, p. 114.

fluminense elaborou sobre a Amazônia, como parte do seu inacabado projeto de produzir um “livro vingador”.

Em “À margem da História”, Euclides da Cunha caracterizou a Amazônia como uma região inóspita e refratária à presença humana. Em sua compreensão, o homem era ali um intruso impertinente, “chegou sem ser esperado nem querido – quando a natureza ainda estava arrumando o seu mais vasto e luxuoso salão”.⁴⁹ Esse intruso impertinente não aparenta ser “as gentes” que viviam nos muitos territórios sociais, posteriormente denominados Amazônia, em períodos que antecedem e sucedem a chegada dos colonizadores europeus. Esses personagens, quando não são ignorados em seus escritos, são representados enquanto selvagens, destruidores, uma extensão da natureza belicosa, destruidora. As populações amazônicas são tratadas a partir da perspectiva de uma necessária tutela do outro, dito “civilizado”, para que saíssem do suposto “estado de barbárie” vivido.⁵⁰ Referia-se aos migrantes que vieram para a Amazônia, na segunda metade do século XIX, oriundos dos “estados do Norte”

Euclides da Cunha pensou os movimentos migratórios do semiárido para a Amazônia como uma ação de “povoamento”, replicado a narrativa colonizadora de sertão, de vazios de corpos, de culturas, de “civilidade”. O que teria impulsionado esses movimentos foram as secas, provocando êxodos do interior para as capitais de estados como Ceará, Paraíba, Rio Grande do Norte. Para ficarem livres desses “indesejáveis” as elites trataram de “expatriá-los” dentro do país de origem. Esta concepção sustenta que a grande maioria dos que vieram para a Amazônia eram flagelados, doentes que se amontoavam nas ruas das cidades litorâneas, causando transtornos para os moradores e para os grupos políticos que estavam no poder.⁵¹

Essas narrativas além de “objetificar” essas populações, também relaciona suas situações socioeconômicas com os fenômenos de estiagem, deixando a impressão que os problemas vividos no semiárido seriam sazonais. As secas teriam dado origem aos “desvalidos” que vieram para a Amazônia. Assim, são desconsideradas as diferenças e heterogeneidades entre os muitos sujeitos sociais inseridos nesse processo, além de não haver nenhuma referência as estruturas que desembarcaram junto com os colonizadores no século XVI, caso de um modelo econômico assente na escravidão, latifúndio e monocultura, gerando concentração de riquezas e, em contraponto, produzindo miséria e exclusão social. Tal modelo, ressalte-se, manteve parte significativa de sua estrutura, mesmo após a ruptura com o domínio português e a proibição formal do trabalho compulsório no Brasil.

Em tese de doutoramento recém defendida, Marcio Rodrigo Cômelo de Carvalho enfatiza a necessidade de inserir nas análises sobre os movimentos populacionais para a Amazônia, no período de desenvolvimento da empresa gumífera, a ação do capital internacional.⁵² Bancos estrangeiros se estabeleceram em Belém e Manaus, atuando como agências financiadoras dos processos de extração do látex e produção de borracha, aí contemplados os recursos destinados ao recrutamento de mão de obra no Norte do Brasil. Compreende-se, mesmo considerando importante as proposições feitas por Carvalho, que análises com essas características não levam em conta que as decisões/ações das populações que vieram para a Amazônia também podem ser pensadas como tentativas de rupturas com os rígidos modelos sociais e econômicos, aos quais estavam inseridos.

49 Cunha, *Os Sertões*, 1905, p. 116.

50 Cunha, *Um paraíso perdido*, 2000, p. 124.

51 Cunha, *Um paraíso perdido*, 2000, p. 150.

52 Carvalho, *Entre o Uwa'kürü e o Acre*, 2020.

Esses movimentos migratórios são compreendidos por Euclides da Cunha como expressões de uma ambição desenfreada, caracterizada pelo ato “irracional” de se transferir voluntariamente para o paradoxal universo do “paraíso diabólico dos seringais”. É nesse contexto que trata metaforicamente sobre a existência de supostas ilhas localizadas na boca do rio Purus e na foz do rio Juruá, onde os viajantes deixavam a consciência, o que parece lhes retirar o “status de humano”, condição concebida enquanto primordial para adentrar na Amazônia.⁵³ Na narrativa euclidiana, a ambição do sertanejo seria um pecado duramente punido, gerando lamúrias e arrependimentos. Essa perspectiva encontra-se no minucioso relato que faz sobre o *Judas-Asvero*. No sábado de Aleluia, o agora seringueiro esculpe o boneco do “maldito” com esmero, debruçando-se nos detalhes. Logo sua criação está vestida, calçada com velhas botas e tem sobre a cabeça um chapéu. Em poucos momentos será destruído, em um ato que demonstra uma enorme carga de culpa. Para Euclides da Cunha, esse ato se constitui em um doloroso triunfo.⁵⁴

O “Hércules-Quasimodo” recém desembarcado na Amazônia teria que enfrentar uma diversidade de intempéries. O autor de *Os Sertões* não acusa exclusivamente o clima pelo cenário de possíveis dificuldades de adaptação, criticando duramente os que acreditavam ser esse o grande problema da região. Ele não foi o primeiro. O discurso do “clima caluniado” começa a circular na Amazônia, mesmo que de forma tímida, ainda na segunda metade do século XIX. Exemplo disso encontra-se em publicação do *Jornal do Amazonas*, de abril de 1875, onde consta que “a uniformidade da temperatura do Vale amazônico, a pouca intensidade das variações termométricas, influem também sobre o caráter de seus habitantes. Todavia, o clima uniforme e úmido é mui salubre”.⁵⁵ O jornal *O Cruzeiro do Sul*, em sua edição n. 1, de 3 de maio de 1906, replicou a ideia da existência de fatores climatológicos favoráveis na Amazônia, ressaltando a impermeabilidade de seu solo e a “aragem” que soprava das regiões andinas, como fatores responsáveis pela salubridade. O mal juízo sobre o lugar, segundo o periódico, se dava em decorrência de epidemias que eram importadas, que vinham com os viajantes, mas que já se encontravam controladas.⁵⁶

Apesar de fazer coro com o discurso do clima caluniado, Euclides da Cunha não isenta a ação da natureza sobre os corpos, como se percebe nas publicações dos periódicos anteriormente analisados. Fala em uma “seleção telúrica”, definida enquanto uma “revista severa exercida pela natureza nos indivíduos que a procuram, para só conceder o direito da existência aos que se lhe afeiçoam”.⁵⁷ Acredita em uma seleção natural, um escrutínio biológico que excluiria os supostamente menos capacitados. A natureza reagia a presença dos “humanos” que insistiam em confrontá-la. Sobreviveriam os que apresentassem melhores condições fisiológicas e morais, com tendência a sucumbir:

o tuberculoso inapto à maior atividade respiratória nos ares adurentes, pobres de oxigênio, e o lascivo desmandado; o cardíaco sucumbido pela queda da tensão arterial, e o alcoólico candidato contumaz a todas as endemias; o linfático colhido de pronto pela anemia e o glutão; o noctívago desfibrado nas vigílias, ou o indolente estagnado nas sextas enervantes; e o colérico, o neurastênico de nervos.⁵⁸

53 Cunha, *Um paraíso perdido*, 2000, p. 127.

54 Cunha, *Um paraíso perdido*, 2000, p. 176-177.

55 *Vale do Amazonas*. *Jornal do Amazonas*. Manaus, 16 de abril de 1875, ano I, n. 2, p. 3.

56 *A capital do departamento*. *Jornal O Cruzeiro do Sul*. *Cruzeiro do Sul – AC*, 3 de maio de 1906, ano I, n. 1, p. 1.

57 Cunha, *Um paraíso perdido*, 2000, p. 151.

58 Cunha, *Um paraíso perdido*, 2000, p. 152.

Amplia-se o número de culpados pela letalidade com que epidemias e endemias se manifestavam na Amazônia. A princípio, o clima dos trópicos e “suas gentes” eram apontados como empecilhos para o desenvolvimento da região. Euclides da Cunha insere nessa relação o Estado brasileiro, ou mais especificamente sua ausência, como responsável para que os movimentos populacionais para a região, em especial para o Acre, ocorressem de “forma anárquica”. A queixa era de que não havia uma prévia seleção, eliminando “incapazes”, nem orientações compreendidas como fundamentais para que os “expatriados” se adaptassem.

As concepções de Euclides da Cunha sobre a Amazônia tiveram forte repercussão, influenciando consideráveis segmentos sociais que reproduziram a narrativa dos impactos do clima sobre os corpos debilitados/inaptos. No ano de 1906 o *Jornal O Cruzeiro do Sul* publicou um discurso proferido por um indivíduo identificado como Fran Pacheco, como parte da solenidade de inauguração do retrato do prefeito departamental do Alto Juruá, Gregório Thaumaturgo de Azevedo. Por diversas vezes o orador recorre a citações que, segundo ele, seriam do escritor fluminense. Seu intuito era expressar as dificuldades que o chefe do executivo enfrentava em decorrência de uma “mesologia ética”, compreendida como a degradação dos seringueiros, em decorrência da ação do meio ambiente. Ao contrário do autor de *Os Sertões*, o responsável pelas homenagens ao prefeito não fez nenhuma crítica a egoísta organização de trabalho, característica da empresa gumífera, preferindo tratar sobre a “ausência de virtudes” dos trabalhadores:

sendo o meio e o homem da região acreana, mais ou menos aquilo que Euclides da Cunha dissera, não espanta que os seringueiros, aproveitando-se da concessão que lhe fez o artigo nº 33 da previdente Lei de Trabalho aqui vigorante, e que determina – o sernambi é propriedade do freguês, que o venderá ao aviado ou patrão em igualdade de condições e de preço, a dinheiro visto – passasse a converter toda a borracha em sernambi.⁵⁹

A narrativa euclidiana sobre as relações de trabalho e os trabalhadores na Amazônia é paradoxal. Denuncia as péssimas condições a que são submetidos os “sertanejos”, social e historicamente constituídos em seringueiros, mas, ao mesmo tempo, os objetifica quando diz que precisavam se livrar de qualquer resquício de consciência para adentrarem no “paraíso diabólico” dos seringais. Os mitifica como sujeitos prontos, inertes, vivendo a mercê das relações impostas pelo meio, por uma “natureza” que não quer sua presença. Além disso, como ressalta o historiador Gerson Rodrigues Albuquerque, esses personagens são representados como seres que levam seus dias mergulhados em penúrias, tristezas e pesares intermináveis, a se martirizarem por suas fatalidades e desditas.⁶⁰

A “natureza amazônica”, tão presente nas imaginações, interpretações e narrativas dos viajantes, foi compreendida como empecilho para ações de colonização da região em diferentes momentos históricos. No recorte cronológico proposto nesse trabalho, final do século XIX e início do século XX, seu clima quente e úmido, importante referência para a invenção dos “trópicos”, foi objeto de intensos debates, acusado inúmeras vezes de ser o principal responsável pela proliferação de doenças letais, seja criando condições para a emanção de vapores deletérios, seja atuando diretamente sobre os corpos, debilitando-os. Falou-se inclusive em uma seleção telúrica, que agiria eliminando os menos “aptos”. As atenções voltadas para a natureza não foram dadas, na mesma proporção, para a enorme diversidade e dinâmica das culturas que povoam as Amazônias. Suas populações, de modo geral, foram classificadas como “selvagens”,

⁵⁹ Um homem de Caráter. *O Cruzeiro do Sul*. *Cruzeiro do Sul - Ac*, 3 de maio de 1906, ano I, n. 2, p. 3.

⁶⁰ Albuquerque, Uma certa cidade na Amazônia acreana, 2019, p. 44.

“ociosas”, ‘improdutivas”, “doentes”, parte da paisagem. Também foram negados seus mundos do trabalho, em decorrência de não replicarem as relações definidas como “racionais” pela nova sociedade industrial. Reproduziu-se a concepção da Amazônia enquanto um espaço de vazios, um grande sertão distante do litoral e de projetos modernizadores, definido pelas ausências de culturas, saberes e fazeres.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de. *A invenção do nordeste e outras artes*. São Paulo: Cortez, 2011.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *História a arte de inventar o passado*. Bauru, SP: EDUSC, 2007.
- ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de. Amazonialismo. In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de; SARRAFE, Agenor Pacheco. *UWA' KÜRÜ: dicionário analítico*. Rio Branco-AC: Editora NEPAM, 2016.
- ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de. *Uma certa cidade na Amazônia acreana*. Rio Branco (AC): CELA/UFAC, 2019 [Tese de Livre Docência].
- BATES, H. W. *O naturalista no rio Amazonas*. v.1, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.
- CARVALHO, Marcio Rodrigo Côelho de. *Entre o Uwa'kürü e o Acre: fragmentos da formação territorial e urbana entre vazios e inexistências*. São Paulo, 2020. 443f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo.
- CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril: Cortiços Epidemias na Corte Imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- CHERNOVIZ, N. *Dicionário de medicina popular*. Rio de Janeiro: [s.i.], 1890.
- CORBIN, A. *Saberes e odores. O Olfato e o Imaginário Social nos Séculos XVIII e XIX*. São Paulo: Companhia das letras, 1987.
- COSTA, H. *Cultura, trabalho e luta social na Amazônia: discursos dos viajantes – século XIX*. Manaus: VALER e Fapeam, 2013.
- CUNHA, Euclides da. *Os Sertões (campanha de Canudos)*. Rio de Janeiro: LAEMMER T & C. LIVREIROS — EDITORES, 1905.
- CUNHA, Euclides da. *Um paraíso perdido: reunião de ensaios amazônicos / Euclides da Cunha; seleção e coordenação de Hildon Rocha*. -- Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2000.
- DICIONÁRIO INFOPÉDIA DA LÍNGUA PORTUGUESA [em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2021. [consult. 13/10/2020]. Disponível na Internet: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/tropical>
- DUSSEL, Henrique. Eurocentrismo y Modernidade: introducción a las lecturas de Frankfurt. In: MIGNOLO, Walter. *Capitalismo e geopolítica del conocimiento: el Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el*. Buenos Aires: Del Signo, 2014.
- FERREIRA, Luiz Otávio. *O nascimento de uma instituição científica: os periódicos médicos brasileiros da primeira metade do século XIX*. Tese de doutoramento, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, 1996.
- LIMA, N. T. O Brasil e a organização Pan- Americana da Saúde: uma história em três dimensões. In: FINKELMAN, Jacob (Org.). *Caminhos da Saúde Pública no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2002.
- LIMA, Nísia Trindade de. *Um sertão Chamado Brasil: Intelectuais e representação geográfica da Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Revan: IUPERJ, UCAM, 1999.
- MEMMI, A. *Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador*. Trad. Roland Corbisier e Mariza Pinto Coelho. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1967.
- OSSAME, R. As cidades na Amazônia pelos viajantes. In: RUGAI, E; FREITAS, R. *Vozes da Amazônia: investigação sobre o pensamento social brasileiro*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007.
- REIS, Arthur Cesar Ferreira. Euclides e o paraíso perdido. In: CUNHA, Euclides da. *Um paraíso perdido: reunião de ensaios amazônicos*; seleção e coordenação de Hildon Rocha. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2000.

- SCHWEICKARDT, Júlio César. *As doenças tropicais e o Saneamento no Estado do Amazonas*, 1890, 1830. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ.
- SILVA, Francisco Bento da; ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de. *Narrativas e amazonialismo: representações da Amazônia nos relatos de viagens de Paul Walle*. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 39, n. 82, 2019 <http://dx.doi.org/10.1590/1806-93472019v39n82-03>.
- WALLACE, A. R. *Viagens pelo Amazonas e Rio Negro*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2004.
- JORNAL A CONSTITUIÇÃO. Belém – PA, 8 de janeiro de 1880, ano VII, n. 5.
- JORNAL AMAZONAS. Manaus – AM, 5 de março de 1870, ano IV, n. 5.
- JORNAL A REPÚBLICA. Belém, 2 de novembro de 1890, ano I, n. 210.
- JORNAL A REPÚBLICA. Belém, 30 de outubro de 1890, ano I, n. 207.
- JORNAL DO AMAZONAS. Manaus, 3 de abril de 1886, ano XI, n. 1201.
- JORNAL DO AMAZONAS. Manaus, 16 de abril de 1875, ano I, n. 2.
- JORNAL DO COMÉRCIO. Rio de Janeiro, 25 de novembro de 1890, ano LXVIII, n. 329.
- JORNAL DO PARÁ. Belém – PA, 28 de julho de 1875, ano XIII, n. 169.
- JORNAL O CRUZEIRO DO SUL. Cruzeiro do Sul – AC, 3 de maio de 1906, ano I, n. 1.
- JORNAL O CRUZEIRO DO SUL. Cruzeiro do Sul – Ac, 24 de fevereiro de 1907, ano II, n. 33.
- JORNAL O MUNICÍPIO. Rio Branco – AC, 22 de outubro de 1911, ano II, n. 56.
- REVISTA MÉDICA BRASILEIRA. Jornal da academia Imperial de Medicina do Rio de Janeiro, ano de 1841, edição n. 9.
- REVISTA MÉDICA BRASILEIRA. Jornal da academia Imperial de Medicina do Rio de Janeiro, maio de 1841, ano I, n. 1.
- REVISTA MÉDICA DO RIO DE JANEIRO, ano de 1873, n. 5.

TUCUJU

Edna dos Santos Oliveira
Eduardo Alves Vasconcelos
Romário Duarte Sanches

O termo *tucuju*¹ tem aparecido nas fontes históricas do século XVII para indicar a existência de um povo indígena na Amazônia, sobretudo na região onde se localiza hoje o estado do Amapá. Há também registros de seu uso como topônimos, referindo-se a nomes de ilhas ou local onde habitavam os indígenas *tucuju*. Diante do levantamento historiográfico e bibliográfico realizado, constatamos que as informações sobre esse termo são inconsistentes e insuficientes, no que diz respeito à formulação de um conceito preciso de seu significado, criando, assim, certa divergência em relação à origem do termo.

A escrita do termo apresenta, nos diferentes anotadores, variações e as formas mais comuns são *tucujús*² e *tocujús*.³ Para a primeira, temos formas relacionadas como *tucuyus*⁴ e *tucuyis*⁵. Já para a segunda, temos *tocujos*,⁶ *tocuius*⁷ e, ainda, *tacujus*.⁸ Em fontes e mapas franceses, encontramos as formas *ticoutos*,⁹ *ticoutous*, *toucoujous*¹⁰ e, ainda, *tockianes*,¹¹ *toukoyannes* e *tou-koyanes*.¹² Além dessas variações, comuns a fontes portuguesas, francesas e inglesas, há um conjunto de

1 O termo *tucuju* será utilizado em maiúsculo quando referir a um povo, a uma ilha ou a uma província. Quando o termo estiver em função adjetiva, vai ser escrito em minúscula.

2 Acuña, Nuevo Descubrimiento del Gran Rio de las Amazonas, 1641.

3 Berredo, Annaes Historicos do Estado do Maranhão, 1849 [1749].

4 Carta de Figueira (1626) reproduzida em Almeida, Memorias para a historia do extinto estado do Maranhão, 1874.

5 Fritz, Mapa Geographica del Rio Marañon o Amazonas, 1691.

6 Southey, História do Brasil, 2010 [1874]; Edmundson, The Dutch on the Amazon and Negro in the Seventeenth Century, 1903.

7 Albernaz II, Descrição dos Rios Pará e Maranhão, 1640.

8 Heriarte, Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e Rio das Amazonas, 1874. Em Rio Branco (2008), na reprodução da carta de Antonio Albuquerque, de 1687, encontramos *tacujus*, mas, nesse caso, é mais provável que seja uma interpretação equivocada do manuscrito. Nascimento (2019) grafou *tocujus* para essa mesma carta.

9 Froger, Carte du Gououernement de Cayenne ou France Aequinoctiale, 1640.

10 Guillaume del Isle, Carte de la Terre Ferme du Perou, Du Bresil et du Pays des Amazonas, 1703; Labat, Voyage du Chevalier des Marchais em Guinée, isles voisines et à Cayenne, 1730.

11 Duval, La Guaiane ou Coste Sauvage, 1654.

12 Carta de Lombard (1730) reproduzidas em Aimé-Martin, Lettres Édifiantes et Curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique, 1839.

variações de única ocorrência que pode ser atribuído a erros tipográficos, a saber: *tricuju*,¹³ *te-cuju*¹⁴ e *youcujuz*.¹⁵

Em nossa investigação, identificamos que os dicionários históricos e etimológicos do português e do tupi¹⁶ não registram o termo *tucuju*, já os dicionários gerais de língua portuguesa fazem menção a um grupo indígena extinto conhecido pelo etnônimo *Tucuju*.

A título de exemplos, no Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, *tucuju* é um etnônimo relacionado ao indivíduo pertencente aos *Tucuju*, povo indígena extinto que habitava a foz do rio Vila Nova, no Amapá/AP.¹⁷ No Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, o termo também está relacionado ao etnônimo de um grupo indígena extinto, mas que habitou as margens do rio Jari (AP) e do rio Oiapoque-AP.¹⁸

No Dicionário de Palavras Brasileiras de Origem Indígena, *Tucuju* aparece com três entradas, a primeira significa um grupo indígena que habitou as margens do rio Tueré, no Pará.¹⁹ A segunda representa o nome de uma ilha localizada no município de Porto de Moz (PA). E por fim, a terceira, registra relação do termo aos ingleses na Amazônia no século XVII.²⁰

No que diz respeito ao Dicionário Etno-Histórico da Amazônia Colonial, Porro²¹ grafa *Tucuju* com suas variações: *tacuju* e *yocujus*. O autor afirma que este termo consta em fontes históricas de 1662, referindo-se aos habitantes da foz do rio Amazonas. E em fontes de 1763 e 1789, condizente ao grupo *Tucuju* que integrava a população de Portel (PA). Já no Dictionary of Geographical Knowledge (1856), o termo *tucuju* aparece como topônimo, referindo-se a uma ilha desabitada do Brasil, próxima à Província do Pará.

A seguir apresentamos o Quadro 1 que mostra os dicionários pesquisados e a conceituação do termo *Tucuju* expressa neles.

Quadro 1. Significado do termo *tucuju*

Dicionários pesquisados	Conceituação
Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa (2010)	Tucuju: Bras. Etnôn. 1. Indivíduo dos tucujus, povo indígena extinto que habitava a foz do rio Vila Nova (AP). Adj. 2. Pertencente ou relativo a esse povo (p. 2098).

13 Carta de Vieira (1659) reproduzida em Vieira, Cartas do Padre Antonio Viera, 1925. D'Azevedo grafa *tucujús*, observando que "Tricujús no impresso: certamente por má leitura" (idem, p. 568).

14 Carta de Vieira (1680) reproduzida em Leite, História da Companhia de Jesus no Brasil, 1945.

15 Braum, Roteiro Chorographico da viagem que o Ilmo. e Exmo. Sr. Martinho de Souza e Albuquerque 1849 [1789].

16 Cortesão, Subsídios para um dicionário completo (histórico-etimológico) da Língua Portuguesa, 1990; Dias, Dicionario da Lingua Tupy, 1858; Cunha, Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa, 2010. Cunha, Dicionário Histórico das Palavras Portuguesas de Origem Tupi, 1978. Nascentes, Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa, 1955.

17 Ferreira, Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa, 2010, p. 2098. Observamos que o rio Vila Nova ou Anauerapucu (Reis, 1949; IBGE, 2015) deságua no Amazonas próximo à ilha de Santana, descrita por Pinto (1930, p. 279) como uma ilha que está localizada entre "a barra inferior do rio Anauerapucu [Vila Nova] e a ponta de Matto Grosso, à margem esquerda do Amazonas".

18 Houaiss e Villar, Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, 2009, p. 1890.

19 Araújo e Araújo (2012) registram a mesma aceção no dicionário Amapês.

20 Chiaradia, Dicionário de Palavras Brasileiras de Origem Indígena, 2008, p. 654.

21 Porro, Dicionário Etno-Histórico da Amazônia Colonial, 2007.

Dicionário Houaiss da língua portuguesa (2009)	Tucuju: s. 2g. (1899) Etnol 1. Indígena pertencente aos tucujus. Adj. 2g. 2. Relativo a tucuju ou aos tucujus. <i>Tucujus</i> s.m. pl. Etnol 3. Grupo indígena, hoje considerado extinto, que habitava nas margens do rio Jari e junto à do rio Oiapoque (AP) (p. 1890).
Dicionário de Palavras Brasileiras de Origem Indígena (2008)	Tucuju: tribo que habitou as margens do Tueré, PA. Tucujus:1. Ilha de - no município de Porto de Moz, Pa. 2. AM – Ingleses na Amazônia (24/5/1625) – vitória brasileira que conquistou fortim inglês. 3. AM – Ingleses na Amazônia (1º/3/1631) – brasileiros se apoderam de forte inglês (p. 654).
Dicionário Etno-Histórico da Amazônia Colonial (2007)	Tucuju (Tacuju; Yocujus) N: Tucujú. Em 1662 são mencionados juntos à foz Amazonas (Heriarte). Em 1763 e em 1789 integravam a população de Portel (Queirós ²² , Braum) (p. 96).
Dicionário de Amapês (2012)	Tucuju: Adj. Pertencente ou relativo aos Tucujus (uma tribo do Pará que habitava as margens do Rio Tueré). Expressão que significa tudo o que possa nascer ou pertencer ao estado do Amapá. N.A.: Do conhecimento público é o fato que até 12 de setembro de 1943, o Amapá pertencia ao estado do Pará. Logo, a tribo dos Tucujus muito influenciou no povo amapaense (p. 208-209).
Dictionary of Geographical Knowledge (1856)	Tocujus: uma larga ilha desabitada do Brasil, próxima à Prov. do Pará ²³ (p. 122).

Fonte: Elaboração dos autores.

Apesar de não haver indicações sobre a etimologia da palavra *tucuju*, conforme podemos observar no Quadro 1, Souza²⁴ e Canto²⁵ afirmam que o termo é de origem tupi/nheengatu. Para Souza,²⁶ *tucuju* seria uma “transliteração” de tucumã (palavra de origem Tupi) que designa uma espécie de palmeira natural da Amazônia. Já Canto²⁷ entende que *Tucuju* é uma “tradução” da língua Nheengatu, termo usado para denominar uma espécie de árvore espinhosa. É importante ressaltar que esses autores não lançaram mão de instrumental teórico-metodológico da Etimolo-

22 Porro (2007) se refere ao relato de Frei João de São José Queirós da Silveira, porém, na versão publicada na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, em 1847, esse relato é assinado somente como Frei João de São José.

23 Tradução livre de “TOCUJUS, a large uninhabited island of Brazil, near the coast of the prov. of Para”.

24 Souza, *Imagens, memórias e discursos*, 2016.

25 Canto, *Literatura das pedras*, 2016.

26 Souza, *Imagens, memórias e discursos*, 2016, p. 179.

27 Canto, *Literatura das pedras*, 2016, p.74.

gia para suas hipóteses. De qualquer forma, considerando o levantamento conceitual do termo *tucuju*, não há dados de base historiográfica, lexicográfica e linguística suficientes e convincentes para afirmar que, etimologicamente, *tucuju* é de origem tupi. Para nós, é necessária uma investigação mais detalhada, com instrumental teórico-metodológico adequado, para compreender a etimologia dessa palavra. Contudo, o que as fontes históricas indicam é o uso do termo para se referir também a um povo indígena extinto na Amazônia colonial.

OS *TUCUJU* NA HISTÓRIA DA AMAZÔNIA

O termo *tucuju* começou a circular nos documentos portugueses e europeus no primeiro quarto do século XVII, junto ao processo de identificação e expulsão dos holandeses e anglo-irlandeses da foz do rio Amazonas. Entre o final do século XVII e início do XVIII, os *Tucuju* foram inseridos no contexto de estabelecimento das missões na Ilha do Marajó, Cabo Norte e médio Amazonas (Xingu e Tapajós) e, por conta dessa inserção, há citações sobre missões e tentativas de missões entre eles em cartas e relatos de padres jesuítas como Figueira e Antônio Vieira, bem como de franciscanos, como Frei de Santa Maria e Apolinário da Conceição. O uso do termo *tucuju* para designar um povo ou nativos que vivem em uma ilha ou numa porção de terra da costa norte do Amazonas perdurou até o final do século XVIII, enquanto no século XIX, *tucuju* (ou *tucujus*) foi comumente empregado para fazer referência a uma ilha (ou conjunto de ilhas) do braço norte do rio Amazonas. Almeida,²⁸ a título de exemplo, em seu Atlas do Império do Brasil, usou o termo para uma grande ilha na foz do Xingu “Tucujus ou Gurupá”. A história do termo e suas diversas e, muitas vezes, imprecisas referencialidades está intimamente relacionada ao povoamento e exploração do médio e baixo Amazonas.

A exploração e o povoamento da Amazônia oriental ocorreram somente no século XVII, mesmo que algumas fontes do final do século XV apontem que os europeus já conheciam uma região, ao sul das ilhas do Caribe e próxima a linha equinocial, banhada de água doce, tão grande como um mar.²⁹ Apesar do dito “descobrimento” do rio Amazonas ser atribuído aos espanhóis, a sua exploração, porém, coube a outras nações europeias e se inseriu nos intentos de portugueses, franceses, ingleses, irlandeses e holandeses de se fixarem na Amazônia. Os ingleses, irlandeses e holandeses tentaram se estabelecer, entre o final do século XVI e início do XVII, na região compreendida entre a Guiana (porção de terra ao norte do rio Amazonas até o Orinoco) e a foz do Xingu (hoje municípios de Porto de Moz e Gurupá, ambos no Pará).³⁰ Segundo Rio Branco,³¹ “por volta de 1610, os holandeses possuíam feitorias e postos fortificados na região dos *tucujus*, entre o Jari [rio] e o Macapá [forte], na margem setentrional do Amazonas”. Williamson³² data de 1596 a primeira expedição holandesa à Amazônia; de 1600 os primeiros postos destes no Amazonas e o primeiro assentamento inglês; e de 1616 o primeiro assentamento anglo-holandês. A esse período, que engloba o estabelecimento de postos e assentamentos do Amazonas ao Oiapoque, Williamson³³ denomina de “Anglo-Dutch Project”.

A variação de uso do termo *tucuju* reflete a imprecisão dos cronistas da época, entre eles Berredo,³⁴ em diferenciar quais fortes e assentamentos dessa região eram ingleses, irlandeses ou

28 Almeida, Atlas do Império do Brasil, 1868.

29 Cf. Goes Filho, O contexto histórico da viagem de Pedro Teixeira, 2016.

30 Segundo Williamson (1923), uma das últimas investidas dos ingleses no Amazonas foi na região do Tapajós, por volta de 1630.

31 Rio Branco, Questões de limites: Guiana Francesa, 2008, p. 65.

32 Williamson, English Colonies in Guiana and on the Amazon (1604-1668), 1923.

33 Williamson, English Colonies in Guiana and on the Amazon (1604-1668), 1923, p. 185.

34 Berredo, Annaes Historicos do Estado do Maranhão, 1849 [1749].

holandeses e, conseqüentemente, suas localizações. Em parte, como já aponta Williamson,³⁵ porque diversos desses assentamentos eram resultados de alianças entre colonos dessas nações e, por outra parte, porque esses assentamentos estavam situados em ilhas do Amazonas ou em rios que deságuam no braço norte deste rio.

As fontes portuguesas só citam os *Tucujus* no processo de combate e destituição desses fortes e feitorias. Rio Branco explica que “em 1623, os portugueses, sob o comando dos capitães Bento Maciel Parente e Luís Aranha de Vasconcelos [...] apoderaram-se dos fortes holandeses de Muturu e Mariocai (Gurupá), na margem direita do Amazonas, e sustentaram vários combates no rio”.³⁶ No processo de tomada das fortificações holandesas, foi fundado, no mesmo sítio do Forte Mariocai, o Forte de Santo Antônio de Gurupá que, segundo Rio Branco, se tornou um dos pontos de apoio aos combates e tomadas dos demais fortes holandeses e anglo-irlandeses da região.

No entanto, é preciso fazer uma separação, um tanto falha, em que, ao tratar dos holandeses, *tucujus* refere-se a uma das ilhas da foz do Xingu, ou do braço norte do Amazonas, onde os colonos daquela nação europeia teriam se instalado e mantinham plantação de tabaco e algodão, estabelecendo boas relações com os nativos. Já ao tratar dos fortes ingleses e irlandeses, *tucuju* refere-se a uma porção de terra, na margem esquerda do Amazonas, banhada pelos rios Taurege e Okiari, em que colonos dessas nações teriam se instalado e teriam construídos dois fortes, o do Torrege (rio Taurege) e Philip (rio Okiari). No entanto, não fica evidente, novamente, se as fontes remetem a uma porção de terra ou a uma ilha, pois esses dois rios, que correriam nas províncias dos *Tucujus*, desaguavam em frente à ilha de mesmo nome.³⁷ Na divisão que propomos, é preciso considerar, também, a instalação, em 1628, dos assentamentos de Purcell (inglês)³⁸ e a construção do Forte Cumaú, referido por Williamson³⁹ como “*plantation at Tocujos*”.⁴⁰

Acuña⁴¹ identificou a Província dos *Tucujus* como uma porção de terra na margem norte do rio Amazonas⁴² ao norte do “Rio Genipapo” [Paru] já na Capitania de Bento Maciel Parente.⁴³ Essa referência consta em diversos cartógrafos do século XVII e XVIII, apontando para a presença dos *tucujus* numa região entre a linha do equador e o que seria o rio Jari.⁴⁴

O processo de extrusão pelos portugueses dos assentamentos holandeses e anglo-irlandeses do baixo Amazonas foi iniciado em 1615, com notícias de embarcações inglesas e holandesas nas ilhas da foz do Amazonas e findou por volta de 1630, com as campanhas militares de Pedro

35 Williamson, *English Colonies in Guiana and on the Amazon (1604-1668)*, 1923, p. 185.

36 Rio Branco, *Questões de limites: Guiana Francesa*, 2008, p. 65, p. 73-74.

37 No mapa de Robert Dudley (1661), o rio Taurege deságua em frente a ilha Taurege.

38 Berredo (1849 [1749]) identifica Purcell como holandês, seguindo o equívoco de P. Figueira (cf. Lima; Coutinho, 2016, p. 322).

39 Williamson, *English Colonies in Guiana and on the Amazon (1604-1668)*, 1923, p. 185.

40 As fontes inglesas e portuguesas são imprecisas quanto ao número e a localização dos assentamentos e das fortificações anglo-irlandesas. Edmundson (1903) apontou que, em 1628, os colonos ingleses teriam se instalado na ilha dos *Tucujus* próximo ao assentamento de Purcell, no Taurege. Williamson (1923), no entanto, só relaciona Purcell ao Cumaú e este forte, por sua vez, estaria localizado em frente à ilha dos *Tucujus*. Já em mapas holandeses e ingleses, na margem norte do Amazonas, estão os assentamentos de Taurege, Tilletille e Tokeskill (cf. Janson, 1625; Hondius, 1636; Duval, 1654; Sanson, 1656; Dudley, 1661).

41 Acuña, *Nuevo Descubrimiento del Gran Rio de las Amazonas*, 1641.

42 Almeida (1874, p. 138), em nota de rodapé, indica “[*Tucujú*] parece que assim se chamava o território compreendido entre o rio Uacarapy e o rio Anaeirapurú”.

43 Em 1637, como parte do processo de ocupação portuguesa da foz do Amazonas e da margem norte desse rio, foi criada a Capitania do Cabo Norte, doada a Bento Maciel Parente, entre o rio Vicente Pinzón (atual rio Oiapoque) e o cabo norte (acidente geográfico na costa do município do Amapá/AP) até Curupatuba (atual Monte Alegre/PA).

44 Albernaz II, *Descrição dos Rios Pará e Maranhão*, 1640; Fritz, *Mapa Geographica del Rio Marañon o Amazonas*, 1691; Guillaume del Isle, *Carte de la Terre Ferme du Perou, Du Bresil et du Pays des Amazones*, 1703; Labat, *Voyage du Chevalier des Marchais em Guinée, isles voisines et à Cayenne*, 1730.

Teixeira.⁴⁵ Inclui-se nesse processo a fundação de Belém e a construção do Forte do Presépio, em 1616, que se tornou o ponto estratégico para planejamento das investidas portuguesas na foz do Xingu e na margem norte do rio Amazonas. Dessa forma, em meados do século XVII, consolidou-se a dominação portuguesa do baixo Amazonas, encerrando, assim, o primeiro momento da presença dos *Tucujús* na história da Amazônia.

Na segunda metade do século XVII, há uma relação mais evidente dos *Tucuju* com as terras do Cabo Norte. Nesse período é possível observar a manutenção de relação desse povo com as nações Nheengaíbas⁴⁶ que foram duramente combatidas, uma vez que resistiam à invasão de suas terras e à escravidão pelos portugueses. As campanhas militares contra esses povos deram lugar às investidas missionárias, as quais mantiveram a mesma finalidade: cessão dos territórios à coroa portuguesa para exploração econômica e captura desses povos para mão de obra escrava nos núcleos populacionais em formação.⁴⁷

A constituição de missões entre os povos indígenas das terras do Cabo Norte se tornava, no final do século XVII, uma das alternativas de consolidar esse território que era, naquele momento, disputado com os franceses de Caiena.⁴⁸ Segundo Leite,⁴⁹ em 1680, o rei de Portugal, Pedro II, recomendou à Companhia de Jesus que “as primeiras Missões [a serem instaladas] sejam ‘da outra banda do rio Alamazonas, para a parte do Cabo Norte’, não só para a conversão do índios, mas também para conservar essas terras na devida obediência e fidelidade”.⁵⁰

No entanto, a experiência dos *Tucuju* com as missões religiosas é anterior às tentativas malsucedidas da Companhia de Jesus no lago Camonixari, no baixo Araguari, em 1687,⁵¹ e das missões franciscanas nos primeiros anos dos setecentos,⁵² uma vez que eles foram citados no processo de estabelecimento de missões na Ilha do Marajó.⁵³ As missões no Cabo Norte entre os *Tucuju* foram noticiadas mais ao sul deste território: Bettendorf⁵⁴ explica que, em 1681, “tinha o padre superior Pero Luís em sua primeira viagem para o Cabo do Norte praticado os tucujus para se descerem ao Areperipucu”; e o Frei Franciscano Agostinho de Santa Maria⁵⁵, em carta de 1701, informou que “consegui o que pude, e daí me fui andando para fazer pazes com os Araquizes do Jari e [...], e os **Tucujús do Tuaré**”⁵⁶ (destaque nosso).

Apesar do estabelecimento das missões no Cabo Norte e nas ilhas do Marajó, as investidas dos franceses na região não cessaram. Segundo Dias,⁵⁷ por conta dessas investidas, o governa-

45 Cf. Berredo, *Annaes Historicos do Estado do Maranhão*, 1849 [1749] e Williamson, *English Colonies in Guiana and on the Amazon (1604-1668)*, 1923, p. 185.

46 Segundo Sampaio (1901), “Nheengaiba. c. nheenga-aíba, o que é má língua; a língua ruim, imprestável ou incomprehesível; nome de uma tribo selvagem na foz do Amazonas, catechizada pelo Padre Antonio Vieira”.

47 Dias, “Confuso e Intricado Labirinto”, 2016.

48 A expansão francesa na região das Guianas se fortaleceu com a fundação de Caiena em 1634.

49 Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 1945.

50 Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 1945, p. 254.

51 Nascimento, *A experiência missionária da Companhia de Jesus nas terras do cabo norte (Amapá) no século XVII*, 2009.

52 Amorim, *Os franciscanos no Maranhão e Grão-Pará*, 2005.

53 Carta de Vieira (1659) reproduzida em Vieira, *Cartas do Padre Antonio Vieira*, 1925. Carta de Vieira (1680) reproduzida em Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 1945.

54 Bettendorff, *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão*, 2010 [1698].

55 Em carta reproduzida em Amorim, *Os franciscanos no Maranhão e Grão-Pará*, 2005, p. 287.

56 Na divisão das missões da Amazônia entre Jesuítas, Capuchinhos de Santo Antônio e Capuchinho de Nossa Senhora da Conceição, os *Tucuju* ficaram sob responsabilidade desses últimos, no aldeamento de Nossa Senhora da Conceição do Tuaré, nas proximidades do rio Jari (Cf. Amorim, 2005; Conceição, 1733).

57 Dias, “Confuso e Intricado Labirinto”, 2016, p. 222.

dor Cristovão da Costa Freire decidiu “transferir os índios de Tuaré⁵⁸ para a [aldeia] de Caiá”,⁵⁹ aldeamento mais próximo a Belém. Ainda em meado do século XVIII, os *Tucuju* foram citados entre os índios aldeados em Portel que, naquele momento, era uma das vilas mais povoadas da Província do Grão-Pará, justamente, por conta do número de povos indígenas para lá transferidos e, entre esses, estavam os *Tucuju*.⁶⁰ A empreitada missionária na Amazônia foi interrompida pelo Diretório dos Índios, em 1757, e, segundo Amorim,⁶¹ os aldeamentos dos Capuchinhos da Conceição foram abandonados pela extinção das missões da Amazônia por Mendonça Furtado e pela “impossibilidade de conciliação com o regime de administração paroquial imposto”.

Com o término das missões na Amazônia, o termo *tucuju* passa a estar presente em textos e fontes que tratam da história da região, ora referidos como um povo já extinto aldeados no rio Tueré,⁶² ora como uma grande ilha no braço norte do Amazonas.⁶³ A identificação da ilha dos *Tocujús* com a ilha de Gurupá, como exposto, foi proposta por Almeida,⁶⁴ no Atlas do Império do Brasil, em que assinalou “Ilha dos Tocujús ou Gurupá” para uma ilha na foz do rio Jari.

No século XX, autores como Pinto,⁶⁵ Reis⁶⁶ e Pereira⁶⁷ identificaram a ilha de Santana, nas embocaduras dos rios Vila Nova (antigo Anauerapucu) e Matapi, em frente ao porto da cidade de Santana, à 20 km de Macapá, como a ilha dos *Tocujús*. A referência para essa indicação é a suposta localização do Forte Cumaú no, atual, Igarapé da Fortaleza, o qual deságua no Amazonas nas proximidades dessa ilha⁶⁸. É também no século XX que se consolida o uso do termo *tucuju* para designar um povo da foz do Amazonas.

Na segunda metade do século XX, os *Tucuju* foram associados aos *Tokoyenne*, povo indígena citado no contexto do estabelecimento de missões jesuíticas na Guiana Francesa nos setecentos. A hipótese foi proposta por Hurault⁶⁹ e corroborada por Gallois,⁷⁰ inserindo os *Tucuju* entre os povos que migraram da foz do Amazonas para o interior do território francês fugindo das constantes batalhas e maus tratos dos portugueses. Curiosamente, a relação de identidade *Tokoyene/Tucuju* é pouco esclarecedora acerca de características linguísticas e culturais desses ou desse povo indígena da Amazônia.

O TERMO *TUCUJU* COMO IDENTIDADE CULTURAL DO AMAPÁ

O Amapá permaneceu por muito tempo, mesmo após seu desmembramento do Pará, em 1943, dividindo a identidade nortista, regional, ribeirinha, sem uma caracterização distintiva, o que significa dizer, sem uma diferenciação daquele ao qual pertenceu, o Pará. Essa situação perdurou por todo o período de construção e de organização do Território Federal do Amapá

58 A localização do rio Tuéré (Tuaré, Tohére ou Toére) é incerta. Em Fritz (1691) pode ser associado ao rio Jari; em Galluzzi (1759), Buache (1790) e Almeida (1868) é um rio entre Jari e o Paru.

59 Atual Vila de Monsarás (Ferreira, 1964), no município de Salvaterra/PA.

60 Braum, Roteiro Chorographico da viagem que o Ilmo. e Exmo. Sr. Martinho de Souza e Albuquerque 1849 [1789]; São José, Viagem e Visita do Sertão em o Bispado do Gram-Pará, 1847.

61 Amorim, Os franciscanos no Maranhão e Grão-Pará, 2005, p. 91

62 Martius, Von dem Rechtszustande unter den Ureinwohnern Brasiliens, 1832; Durand, L'Amazône Brésilien, 1872.

63 Royal Geographical Society, Dictionary of Geographical Knowledge, 1856; Varnhagen, Considérations géographiques sur l'histoire du Brésil, 1857; Martius, Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens, 1867; Durand, L'Amazône Brésilien, 1872.

64 Almeida, Atlas do Império do Brazil, 1868.

65 Pinto, Hydrographia do Amazonas, 1930.

66 Reis, Território do Amapá, 1949.

67 Pereira, A Ilha de Marajó, 1956.

68 O Igarapé da Fortaleza é marco de divisa dos municípios de Macapá e Santana.

69 Hurault, L'exploration du bassin de l'Oyapok par Jean-Baptiste Leblond (1789) d'après des documents inédits, 1965

70 Gallois, Contribuição ao estudo do povoamento indígena da Guiana Brasileira, 1980.

(TFA), período em que foi governado por militares enviados de outras Unidades Federadas até a criação do Estado, em 1988, cuja instalação deu-se em 1993. Por longos 50 anos, assim, o Amapá seguiu sob a condução político-administrativa de interventores, até 1994, quando ocorreu a eleição do primeiro governador com afinidade histórica e origem familiar amapaense.

O Programa de Desenvolvimento Sustentável do Amapá (PDSA), implementado como programa de governo de João Alberto Capiberibe (1995-2002), pretendia promover uma “mudança cultural”, tendo como premissas:

a valorização do saber local, da cultura indígena, da integração linguística com a Guiana Francesa, a moralidade administrativa, o respeito aos direitos humanos de crianças, velhos e mulheres, o resgate dos elementos afro-americanos, tudo isso compõe a referida mudança cultural, principal característica do governo Capiberibe.⁷¹

Efetivamente, a mudança se inicia com um governador amapaense, assumindo o enfrentamento à tradição da política intervencionista que historicamente foi implementada nos governos do Amapá. Ainda que o PDSA tenha se proposto a realizar uma mudança cultural, essa mudança está mais associada a uma mudança de práticas e de paradigmas na gestão pública e da relação com a sociedade, que propriamente a uma inserção na política cultural do Estado. Ainda assim, observou-se investimentos em produção cultural local, com a promoção de uma relação da sociedade com a produção e as tradições genuinamente amapaenses, seja no âmbito econômico, seja no âmbito cultural – música popular amapaense (MPA), produção histórica e literária do/sobre o Amapá, espaços de valorização da cultura afrodescendente (Centro de Cultura Negra), indígena (Museu Kuahí, feiras indígenas, ensino bilíngue etc.).

Dessa forma, foi observado o incremento da produção e divulgação cultural, no âmbito das políticas públicas que se materializaram em ações como a criação do Centro de Cultura Negra, a revitalização da Fortaleza de São José de Macapá, a criação da escola-bosque, no arquipélago do Bailique, a institucionalização das parteiras tradicionais, entre outras ações. No entanto, nesse período, não se observava qualquer referência à nomeação e identificação da cultura local com a caracterização *tucuju*, isto é, ainda que se tenha voltado para a construção da cultura local, não se percebeu nesse momento o processo de construção da identidade *tucuju*. Dessa forma, na busca de identificar o processo de construção dessa identidade, parece-nos conveniente traçar um caminho para a ressignificação do termo *tucuju* no cenário sociocultural amapaense, pontuando alguns eventos de provável emergência do valor semântico que hoje apresenta o referido termo.

Em 1996, com a criação da Confraria Tucuju, organização da sociedade civil sem fins lucrativos, cujo objetivo era a realização de projetos que pudessem “resgatar a memória da cidade, de seus moradores e preservar as tradições culturais de Macapá”, de forma mais ampla, buscando, assim, resgatar a identidade “da nossa cultura, para preservar o folclore, incentivar a arte e fazer história”, ganham visibilidade questões estritamente culturais que fazem referência sobretudo aos equipamentos culturais. Do final da década de 1990 em diante, observa-se com maior frequência o uso do termo *tucuju* fazendo referência à identidade amapaense, ou mais propriamente, macapaense. O termo passa a aparecer em publicações científicas e culturais, em letras de músicas, poemas, peças publicitárias locais, campanhas institucionais entre outros gêneros de divulgação.

A identidade *tucuju* foi tomando densidade e consolidando-se a partir de movimentos culturais, inserções midiáticas, obras literárias, composições musicais, dentre outros mecanismos de

71 Leonelli, Uma Sustentável Revolução na Floresta, 2000, p. 241.

apropriação e de disseminação do processo identitário. No âmbito dessa construção, emergem marcas que buscam a definição de ser *tucuju* fazendo alusão a referências geográficas, históricas e monumentais tais como: morar à margem esquerda do Amazonas, na única cidade banhada por esse rio; ter a maior edificação militar do Brasil – a Fortaleza de São José de Macapá; ter a linha do equador que divide os hemisférios; dançar marabaixo e beber gengibirra, dentre outras. Observamos a apresentação de um conjunto de aspectos particulares, que diferenciam o povo amapaense de outros, sobretudo do vizinho e de onde se originou: o Pará. O movimento de construção dessa identidade, portanto, é relativamente recente, com aproximadamente 30 anos de seu início até sua consolidação nos dias de hoje.

Nesse processo, a divulgação da cultura local, através de eventos e de ações de fomento às atividades artístico-culturais, como o movimento cultural de músicos, a realização do Encontro dos Tambores e a Missa do Quilombo, com foco no Marabaixo e no Batuque, constituíram ações governamentais de propagação da identidade local. Incentivo às publicações e às produções culturais que evidenciassem essa identidade ganharam abrangência estadual, assim como a busca pela divulgação nacional da produção cultural amapaense. Lugares e espaços foram revitalizados e rememorados, como o Largo dos Inocentes, ponto de referência do surgimento da cidade. Eventos comemorativos e reforço das datas importantes, como a criação da cidade de Macapá e criação do Território Federal do Amapá. Leis e atos administrativos do governador deram suporte ao processo de propagação e assunção da identidade *tucuju*.

No âmbito da construção identitária, o resgate da memória social, histórica e coletiva também se fortaleceu, contribuindo para a ancoragem da identidade *tucuju* em fatos, eventos, situações que só a memória poderia disponibilizar. A memória que recupera as histórias vividas ou narradas, as experiências, as lembranças e as crenças.

Nesse percurso, foi se propagando o termo *tucuju* como referência da identidade macapaense. Tudo o que é *tucuju* é relativo ao que é amapaense, construindo e ancorando a ressignificação desse termo no âmbito da cultura local. Buscando-se ancoragem em relatos históricos, em registros antigos desse termo, atualiza-se seu significado para o que é relativo a ou referente a amapaense, com valor agregado à cultura como traduz a música popular “Jeito Tucuju⁷²” tido como “o jeito de ser, do povo daqui”.

Por fim, considerando as definições presentes em dicionários atuais, as fontes históricas e a discussão sobre o uso do termo como identidade, podemos definir *Tucuju* como referente a: (1) um povo indígena extinto da Amazônia colonial, que teria habitado uma região compreendida entre o rio Vila Nova, no Amapá, e o rio Tueré, já no Pará; (2) uma ilha no braço norte do Amazonas, que em Almeida⁷³ é a mesma ilha de Gurupá (PA) e para Pinto⁷⁴ (1930) e Reis⁷⁵ é a ilha de Santana (AP); e (3) marca identitária cultural do Amapá.

REFERÊNCIAS

- ACUÑA, Cristobal. *Nuevo Descubriemento del Gran Rio de las Amazonas*. Madrid, Imprenta del Reyno, 1641.
- AIMÉ-MARTIN, M. L. *Lettres Édifiantes et Curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique*. Tome 2. Paris: Auguste Desrez, 1839.
- ALBERNAZ II, João Teixeira. Descrição dos Rios Pará e Maranhão. 1640. In RIO BRANCO, Barão do. *Frontières entre le Brésil et la Guyane française* - Atlas contenant un choix de cartes antérieures au traité

72 Música composta por Joãozinho Gomes e Val Milhomem em 1997.

73 Almeida, Atlas do Império do Brasil, 1868.

74 Pinto, Hydrographia do Amazonas, 1930.

75 Reis, Território do Amapá, 1949.

- conclu à Utrecht. Paris, 1899. Disponível em: <https://issuu.com/scdug/docs/frontieres11>>. Acesso em 25 out. 2020.
- ALMEIDA, Cândido Mendes de. *Atlas do Império do Brazil*: compreendendo as respectivas divisões administrativas, ecclesiasticas e judicarias. Rio de Janeiro: Lithographia do Instituto Philomatico, 1868.
- ALMEIDA, Cândido Mendes de. *Memorias para a historia do extincto estado do Maranhão*, cujo territorio comprehende hoje as provincias do Maranhão, Piauhy, Grão-Pará e Amazonas, colligidas e annotadas por Candido Mendes de Almeida. Tomo Segundo. Rio de Janeiro: Typ. do Commercio, de Brito & Braga, 1874.
- AMORIM, Maria Adelina. *Os franciscanos no Maranhão e Grão-Pará*: missão e cultura na primeira metade de seiscentos. Lisboa: Centro de História Religiosa, 2005.
- ARAÚJO, Cléo Farias de.; ARAÚJO, Zenaide Farias de. *Dicionário de Amapês*: a língua falada no estado do Amapá. Macapá: Cleozen editora, 2012.
- BERREDO, Bernardo Pereira. *Annaes Historicos do Estado do Maranhão*. 2 ed. São Luís: Typographia Maranhense, 1849 [1749].
- BETTENDORFF, João Filipe. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no estado do Maranhão*. Brasília: Senado Federal, 2010 [1698].
- BRAUM, João Vasco Manoel de. Roteiro Chorographico da viagem que o Ilmo. e Exmo. Sr. Martinho de Souza e Albuquerque, governador e capitão geral do Estado do Brazil, determinou fazer ao Rio Amazonas, em parte que fica comprehendida na capitania do Grão-Pará: tudo em destino de ocularmente observar e socorrer a praça, fortalezas e povoações que lhes são confrontantes. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (RIHGB)*, Segunda Série, t. XII, p. 289-335, 1849 [1789].
- BUACHE, Jean Nicolas. *Carte Générale de la Guiane*. 1790. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b53119353f?rk=364808>. Acesso em 25 out. 2020.
- CANTO, Fernando Pimentel. *Literatura das pedras*: a Fortaleza de São José de Macapá como locus das identidades amapaenses. 2016. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2016.
- CHIARADIA, Clóvis. *Dicionário de Palavras Brasileiras de Origem Indígena*. São Paulo: Limiar, 2008. p. 654.
- CONCEIÇÃO, Frei Apolinário da. *Primazia seráfica na regiam da América*, novo descobrimento de santos, e veneráveis religiosos da ordem Seráfica, que ennobrecem o Novo Mundo com suas virtudes, e açcoens. Lisboa: Oficina de Antonio de Souza da Silva, 1733.
- CORTESÃO, António Augusto. *Subsídios para um dicionário completo (histórico-etymológico) da Língua Portuguesa*. Tomo 1. Coimbra: França Amado, 1990.
- CUNHA, Antônio Geral da. *Dicionário Histórico das Palavras Portuguesas de Origem Tupi*. São Paulo: Melhoramentos, 1978.
- CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. 4. ed. Rio de Janeiro: Lexikon, 2010.
- DIAS, Gonçalves. *Diccionario da Lingua Tupy*, chamada língua geral dos indígenas do Brazil. Lipsia: F.A. Brockhaus, 1858.
- DIAS, Joel Santos. *“Confuso e Intricado Labirinto”*. Fronteira, território e poder na Ilha Grande de Joanes (séculos XVII e XVIII). 2016. Tese (Doutorado em História Social da Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2016.
- DUDLEY, Robert. *Carte de l'Embouchure de l'Amazone* (manuscrito). 1661. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8596757v.r=Dudley%20Robert%20-%20Carte%20embouchure%20Amazone?rk=21459;2>. Acesso em 25 out. 2020.
- DURAND, Abbé. L'Amazône Brésilien. *Bulletin de la Société de Géographie*, 6ª Série, T. 4º, juillet-Décembre, pp. 479-509, 1872.
- DUVAL, Pierre. *La Guaiane ou Coste Sauvage*. 1654. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b53122192s.r=DUVAL%2C%20Pierre.%20La%20Guaiane%20ou%20Coste%20Sauvage?rk=21459;2>. Acesso em 25 out. 2020.
- EDMUNDSON, George. The Dutch on the Amazon and Negro in the Seventeenth Century. In POOLE, R. L. (Ed.). *The English Historical Review*. Volume XVIII. London: Longmans, Green, and co., 1903, p. 642-663.
- FERREIRA, Alexandre Rodrigues. Notícia histórica da Ilha de Joanes ou Marajó. *Revista do Livro*, v. 7, n. 26, p. 137-164, 1964.

- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*. 5. ed. Curitiba: Positivo, 2010. p. 2098.
- FRITZ, Samuel. Mapa Geographica del Rio Marañon o Amazonas. 1691. In: RIO BRANCO, José Maria da Silva Paranhos Júnior, Barão do. *Frontières entre le Brésil et la Guyane française - Atlas contenant un choix de cartes antérieures au traité conclu à Utrecht*. Paris, 1899. Disponível em: <https://issuu.com/scdug/docs/frontieres11>. Acesso em 25 out. 2020.
- FROGER, François. *Carte du Gouuernement de Cayenne ou France Aequinoctiale*. 1640. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b85967692>. Acesso em 27 out. 2020.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. *Contribuição ao estudo do povoamento indígena da Guiana Brasileira, um caso específico: os Waiãpi*. 1980. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 1980.
- GALLUZZI, Enrico Antonio. *Mappa Geral do Bispado do Pará*. 1759. Disponível em http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart512337/cart512337.html. Acesso em 25 out. 2020.
- GOES FILHO, Synesio Sampaio. O contexto histórico da viagem de Pedro Teixeira. In: LIMA, Sérgio Eduardo Moreira; COUTINHO, Maria do Carmo Strozzi. (Orgs.). *Pedro Teixeira, a Amazônia e o Tratado de Madri*. 2. ed. Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 2016.
- GUILLAUME DEL'ISLE. Carte de la Terre Ferme du Perou, Du Bresil et du Pays des Amazones. 1703. In RIO BRANCO, Barão do. *Frontières entre le Brésil et la Guyane française - Atlas contenant un choix de cartes antérieures au traité conclu à Utrecht*. Paris, 1899. Disponível em: <https://issuu.com/scdug/docs/frontieres11>. Acesso em 25 out. 2020.
- HERIARTE, Mauricio. *Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e Rio das Amazonas*. Viena: Imprensa do Filho Carlos Gerold, 1874.
- HONDIUS, Henricus. *Guiana siue Amazonum*. 1636. Disponível em <https://nubis.univ-paris1.fr/ark%3A/15733/3ksk#?c=&m=&s=&cv=&xywh=-271%2C-20%2C9180%2C6727>. Acesso em 25 out. 2020.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009. p. 1890.
- HURAUULT, Jean. L'exploration du bassin de l'Oyapok par Jean-Baptiste Leblond (1789) d'après des documents inédits. *Journal de la Société des Américanistes*, t. 54, n. 1, 1965, p. 9-22.
- IBGE [Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística]. *Mapa Político do Amapá*. 2015. Disponível em <https://geoftp.ibge.gov.br/cartas_e_mapas/mapas_estaduais_e_distrito_federal/politico/2015/ap_politico700k_2015.pdf>. Acesso em 27 out. 2020.
- JANSSON, Jan. *Guiana Siue Amazonum Regis*. 1625. Disponível em: <http://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/20.500.12156.3/14071>. Acesso em 20 out. 2020.
- LABAT, Jean-Baptiste. *Voyage du Chevalier des Marchais em Guinée, isles voisines et à Cayenne*. Paris, 1730.
- LEITE, Serafim Soares. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo III. Rio de Janeiro; Lisboa: Instituto Nacional do Livro; Livraria Portugal, 1945.
- LEONELLI, Domingos. *Uma Sustentável Revolução na Floresta*. São Paulo-SP: Editora Viramundo, 2000.
- LIMA, Sérgio Eduardo Moreira; COUTINHO, Maria do Carmo Strozzi. (Orgs.). *Pedro Teixeira, a Amazônia e o Tratado de Madri*. 2 ed. Brasília: Fundação Alexandre Gusmão, 2016.
- MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Von dem Rechtszust and eunter den Ureinwohnern Brasiliens*. München: Mich. Lindauer Schen Hofbuchdruckerei, 1832.
- MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens: Wörtersammlung brasilian ischer Sprachen*. Leipzig: Friedrich Fleischer, 1867.
- NASCENTES, Antenor. *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1955.
- NASCIMENTO, Bruno Rafael Machado. A experiência missionária da Companhia de Jesus nas terras do cabo norte (Amapá) no século XVII. *Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas*, v. 11, n. 2. p. 253-274, out.-dez., 2009. <https://doi.org/10.38047/rct.v11i2.6106>.
- PEREIRA, Nunes. *A Ilha de Marajó: estudo econômico-social*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, 1956.
- PINTO, Augusto Octaviano. *Hydrographia do Amazonas*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1930.
- PORRO, Antonio. *Dicionário Etno-Histórico da Amazônia Colonial*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros/USP, 2007.

- REIS, Arthur Cezar Ferreira. *Território do Amapá: perfil histórico*. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1949.
- RIO BRANCO, Barão do. *Questões de limites: Guiana Francesa*. Brasília: Senado Federal, 2008.
- ROYAL GEOGRAPHICAL SOCIETY. *A Gazetteer of the world, Dictionary of Geographical Knowledge*. Vol. VII. London: A. Fullaaton & Co., 1856.
- SÃO JOSÉ [Queirós da Silveira], Frei João de. Viagem e Visita do Sertão em o Bispado do Gram-Pará em 1762 e 1763. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (RIHGB)*, Tomo IX, 1847.
- SAMPAIO, Theodoro. *O Tupi na Geographia Nacional*. São Paulo: Typ. da Casa Eclectica, 1901.
- SANSON, Nicolas. *Partie de Terre Ferme ou sont Guiane et Caribane*. 1656. In RIO BRANCO, Barão do. *Frontières entre le Brésil et la Guyane française - Atlas contenant un choix de cartes antérieures au traité conclu à Utrecht*. Paris, 1899. Disponível em: <https://issuu.com/scduag/docs/frontieres11>. Acesso em 25 out. 2020.
- SOUZA, Manoel Azevedo de. *Imagens, memórias e discursos: a construção das identidades amapaenses no Jornal Amapá – 1945 a 1968*. 264f. Tese (Doutorado em Sociologia), Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2016.
- SOUTHEY, Robert. *História do Brasil*. Tradução de Luís Joaquim de Oliveira e Castro. Brasília: Senado Federal, 2010 [1874].
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. Considérations géographiques sur l'histoire du Brésil: examen critique d'une nouvelle histoire générale du Brésil. *Bulletin Bulletin de la Société de Géographie*, 4. Serie, T. 14., juillet-Décembre, 1857. p. 89-228.
- VIEIRA, Antonio. *Cartas do Padre Antonio Viera: coordenadas e anotadas por João Lucio D'Azevedo*. Tomo Primeiro. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1925.
- WILLIAMSON, James Alexander. *English Colonies in Guiana and on the Amazon (1604-1668)*. London: Oxford, 1923.

VELHICE

Lays Emanuelle Viédes Lima

Com este verbete, proponho algumas reflexões em torno da “velhice” a partir de diálogos com a obra da filósofa e escritora francesa Simone de Beauvoir (1908-1986), especialmente, *O segundo sexo* e *A velhice*. Justifico tal escolha por considerar que esses estudos são absolutamente atuais e necessários para os embates nos obscuros tempos que vivemos, especialmente, considerando que as vidas das “pessoas velhas” passou a ser tratada como descartáveis em meio à pandemia de Coronavírus.

Em minha perspectiva a vida e a obra de Simone de Beauvoir são inseparáveis, notadamente, em decorrência de algumas das passagens das reflexões e análises em que ela se enuncia em primeira pessoa, não eliminando, assim, sua subjetividade. Um dos destaques dessas passagens “autobiográficas” é quando, em virtude da dedicatória de *A velhice*, ela relata: “A exclamação que ouço com maior frequência sempre que menciono o fato de estar elaborando um ensaio sobre a velhice é a seguinte: “Que ideia!... Você não é nenhuma velha!... Mas que assunto triste!...”¹

Sobre a “velhice”, preconiza a autora:

Em todos os campos existe uma vasta literatura versando sobre a mulher, a criança, o adolescente; são extremamente raras as alusões à velhice fora dos trabalhos especializados [...]. É exatamente esta a razão pela qual estou escrevendo este livro: quebrar a conspiração do silêncio [...]. Acobertada pelos mitos da expansão e da abundância, a sociedade trata os velhos como párias [...]. A velhice, em geral, não por ela encarada como uma classe de idade bem delimitada [...]. É mal definido o momento em que começa a velhice, variando de acordo com as épocas e os lugares [...]. E a opinião pública insiste em ignorá-los. Os velhos provocam escândalo quando manifestam os mesmos desejos dos jovens; o amor e o ciúme, neles, parecem ridículos ou odiosos, a sexualidade é repugnante, a violência derisória. Tem obrigação de dar exemplo de todas as virtudes. Acima de tudo, deles se exige serenidade: afirma-se que a possuem e que isto autoriza um desinteresse pelo seu infortúnio [...]. A imagem sublimada que de si mesmos lhes é proposta apresenta-os como sábios aureolados de cabelos brancos, dotados de rica experiência, veneráveis, pairando muito acima da condição humana; decaem quando fogem a esta imagem: a que se lhe opõe é a do velho doido, caduco e gagá, [...]. Seja como for, quer por sua virtude, quer por sua abjeção, eles se situam fora da humanidade [...] não nos queremos reconhecer nos velhos que haveremos de ser [...]. Ao passo que ninguém envelhece de repente: quando jovens ou em plena

¹ Beauvoir, *A velhice*. A realidade incômoda, 1976, p. 6.

força da idade, não pensamos, como Buda, que em nós já habita nossa futura velhice: esta se acha apartada de nós por um lapso de tempo tão prolongado que se confunde a nosso ver com a eternidade; esse porvir tão longínquo se nos afigura irreal [...]. Ao passo que a velhice surge como uma desgraça: mesmo entre os indivíduos considerados mais bem conservados, a decadência física por ela acarretada patenteia-se à vista de todos [...]. Antes de desabar sobre nós, a velhice é coisa que só diz respeito aos outros [...]. Não poderemos saber quem somos se ignorarmos quem seremos: devemo-nos reconhecer na pessoa desse velho ou daquela velha [...]. Isto comprova a necessidade de tudo rever [...]. É por este motivo que a questão é tão cuidadosamente silenciada; é por isto que se faz necessário quebrar este silêncio; peço a meus leitores que me ajudem a fazê-lo.²

É notável que Simone de Beauvoir, enquanto filósofa e escritora, em sua atividade intelectual de comprometimento ativo na língua(gem) e na política, demonstrou altruísmo como uma pessoa humana singular que, mesmo sendo socialmente “privilegiada”, não deixou de se dedicar à defesa das (human)idades não levadas em consideração, em especial, os velhos nas múltiplas existências.

Em suas análises, Simone de Beauvoir deu visibilidade ao “falso valor de verdade” que assegurava a imanência de um outro – a “mulher” em que ela estaria aprisionada pelo “destino biológico” –, sendo que, em torno da “velhice”, tende a se repetir com a mesma fixação, a ideia desse um outro, isto é, os/as que nela agora, pela “aparência” do corpo e do rosto são denunciados, sendo assim, “a velhice aparece com a maior clareza aos olhos dos outros que aos do próprio sujeito”, pois, “como em nós, o velho é o outro. A revelação de nossa idade vem, normalmente, dos outros”, mesmo que nossa experiência pessoal não indique o número de nossos anos vividos.³

Conforme Beauvoir, a “velhice” também é um fenômeno biológico que, por apresentar certas singularidades

modifica a relação do homem no tempo e, portanto, seu relacionamento com o mundo e com sua própria história [...] a sociedade determina o lugar e o papel do velho, levando em conta suas idiossincrasias individuais: sua impotência, sua experiência; reciprocamente, o indivíduo é condicionado pela atitude prática e ideológica da sociedade a seu respeito [...]. No decorrer da história, tal como hoje em dia, a luta de classes determina a maneira pela qual um indivíduo se torna presa da velhice [...]. A velhice só pode ser compreendida em sua totalidade; não representa somente um fato biológico, é também um fato cultural.⁴

Esclareço que o uso de aspas para “velhice” se justifica pelo cuidado em não reforçar ainda mais a tentativa de encerramento desse sujeito que protagonizam o meu movimento narrativo-enunciativo, nem pelo conceito e nem pela categoria, o que confere à “velhice”, em especial, a “velhice feminina”, a noção problemática de “o invariante”, ainda que seja sabido que a “velhice” para fins de estudo, trata-se de uma categoria social e que “tem um estatuto contingente, pois cada sociedade vive de forma diferente o declínio biológico”.⁵

Admito e reconheço as fragilidades e as limitações de todo campo teórico, haja vista que, ao lidar com interpretações não há apreensão. Desse modo, constato que Simone de Beauvoir também reconheceu tais fragilidades e limitações teórico-filosóficas. Como filósofa, também

2 Beauvoir, A velhice. A realidade incômoda, 1976, p. 6-12.

3 Beauvoir, A velhice. As relações com o mundo, 1970, p. 12.

4 Beauvoir, A velhice. A realidade incômoda, 1976, p. 13-15; 18.

5 Bosi, Memória e sociedade, 1979, p. 35.

subjetivada pela perspectiva epistemológica à qual ela mesma reclamou (re)pensar o “normativo” estabelecido como “valor de verdade” e, por certos grupos sociais privilegiados em torno das questões que, pelo menos nas obras *O Segundo sexo* e em *A velhice*, que considero que ainda têm convulsionado, até os dias de hoje, uma diversidade inesgotável de debates, ela se mostra, na minha interpretação, não só “capturada” pelos limites da descrição em exterioridade que também a obriga se manifestar a partir deles, mas o faz com humildade, em seu próprio campo de saber, uma vez que ao considerar em “Tempo, Atividade e História”⁶ sobre a diferença de atividades entre o filósofo e do cientista, ela diz:

Ao cientista não interessa discutir aquele por quem e para quem existe a ciência, isto é, o homem. O filósofo é um indivíduo que discute o homem em seu ser, é aquele que faz da condição humana, vista como um todo, um constante objeto de interrogações. Mas também ele é homem, é todo o homem e assim sendo, o que tem a fazer é contar-se a si mesmo em sua universalidade. Quando Descartes afirma: “Eu penso...”, nele, quem pensa é o Homem universal. Não precisa, portanto, de ninguém para falar e a ninguém tem de prestar contas. Existe a ciência e existem as filosofias. Nenhuma delas, por certo, foi criada a partir do nada; o filósofo sofre influências, enfrenta problemas propostos por outros [...]. Quando se vê diante de outras filosofias, o filósofo talvez aceite alguns de seus aspectos, sendo levado a se propor novos problemas: não abandonará, entretanto, sua posição inicial. Quando acrescenta, elimina ou corrige, nunca deixa de o fazer dentro de sua própria perspectiva, alheia a todas as outras perspectivas, de modo que os outros não o podem afastar, desqualificar ou contradizer [...]. É um programa infundável. Elaborada a estrutura, o filósofo assume diante dela uma posição de distanciamento que lhe torna possível criticá-la e o leva a suscitar novos problemas, a descobrir outras soluções.⁷

É nesse sentido que a filósofa, ao mesmo tempo que assume o desafio (e é desafiada) por seu campo de estudos, se posiciona no reconhecimento das limitações das influências recebidas pelas filosofias existentes, porém, assume a postura a denúncia das contradições existentes na proposta de construir outras críticas e descrições que desafiem certas visões de mundo subjetivadas como “naturais”.

Na continuação do seu dizer sobre o procedimento da descrição em exterioridade, em que o velho, enquanto objeto da ciência, da história e da sociedade, Beauvoir afirma que a “velhice”:

é aquilo que acontece às pessoas que se tornam velhas: é impossível encerrar esta pluralidade de experiências num conceito ou numa noção [...]. O número enorme de clichês que se deparam com relação à velhice, demonstra que estamos diante de uma realidade trans-histórica [...]. A condição dos velhos, evidentemente, não é a mesma nem em toda parte, nem em todas as épocas [...] o verdadeiro sentido de cada um deles só pode ser encontrado em seu relacionamento com os outros.⁸

Ao retomar o sentido de cuidado com os usos das aspas o qual me referi anteriormente, esse cuidado também se estende pela compreensão de que ao tocar na polêmica que permeia “a idade final”,⁹ vivida em distintos modos subjetivos do existente, também venho problematizar o enunciado/discurso que tende a tratar a “velhice” como universal em si mesmo ao suprimir as subjetividades dessa condição humana ao ser aprendida/aprendida como uma conclusão da

6 Beauvoir, *A velhice. As relações com o mundo*, 1970, p. 98.

7 Beauvoir, *A velhice. As relações com o mundo*, 1970, p. 136-137.

8 Beauvoir, *A velhice. As relações com o mundo*, 1970, p. 5-6.

9 Beauvoir, *A velhice. As relações com o mundo*, 1970, p. 298.

existência, embora a “velhice” não seja a conclusão necessária da existência humana, “todavia, o fato do organismo humano sofrer uma involução depois de ter transcorrido um certo número de anos, constitui uma verdade empírica e universal”,¹⁰ sendo assim, somente nesse ponto é concebível em termos de conclusão.

Apesar (mas sem pesar) de Beauvoir ter escrito um “exame” acerca da “velhice”, admitindo ela, ter sido umas das falhas do seu escrito o fato de quase todos os exemplos terem sido fornecidos por privilegiados, o que “se explica, pois somente eles, ou quase somente, puderam dispor de meios e ocasião para falarem de si mesmos”,¹¹ este dado não limita minhas reflexões, pois seu trabalho não reflete apenas em torno dos exemplos os quais ela se serve. Para mim, é um belo trabalho de reflexão em que a subjetividade está articulada à política, que segundo Beauvoir não esboça uma história da “velhice”, mas limita-se a descrever as atitudes das sociedades históricas com relação aos velhos e as imagens que foram forjadas deles e, nesse sentido:

A velhice não tem nem o mesmo sentido nem as mesmas consequências para os homens e para as mulheres [...]. Como em todas as sociedades [...] são vividas de maneira singular e contingente. O destino das pessoas idosas depende em boa parte de suas capacidades e do prestígio e das riquezas que essas capacidades lhe trouxeram. A sorte dos privilegiados difere da sina vulgar. Existe igualmente uma diversidade de tratamentos, segundo o grupo e as famílias. Teoria e prática nem sempre se conjugam: a velhice pode ser ridicularizada em particular e receber demonstrações públicas de atenção e respeito. É mais contraditória a situação oposta: os velhos são honrados verbalmente e, na prática, deixados ao deus-dará [...]. O fato mais importante e que precisa ser assinalado é que não é jamais o velho quem conquista seu estatuto: este lhe é outorgado.¹²

Nessa esteira de entendimento, a noção de “velhice” não se confunde pela implicação de um conflito de gerações, na verdade, mais que isso, ela decorre da luta de classes, pois depende do contexto social, haja vista que sobre o “velho” “se exerce um destino biológico que acarreta fatalmente uma consequência econômica”, tornando-o “improdutivo”.¹³ Ainda nesse sentido,

não é apenas sua situação material que está em jogo, mas também o valor que lhe é atribuído [...]. O que define o sentido e o valor da velhice é o sentido atribuído pelos homens à existência, é o seu sistema de valores. E vice-versa: segundo a maneira pela qual se comporta para com seus velhos, a sociedade desvenda, sem equívocos, a verdade - tantas vezes cuidadosamente mascarada - de seus princípios e de seus fins.¹⁴

A “velhice” é algo sobre o qual se evita falar e em torno dessa hesitação, se negligencia em grande parte uma (human)idade excluída, que emparedada dentro de si mesmo é exilada em seu tempo. É na “velhice” que:

a sociedade impõe à imensa maioria dos velhos um padrão de vida tão miserável que a expressão “velho e pobre” quase chega a ser pleonismo; e vice-versa, a maior parte dos indigentes é constituída de velhos [...]. Condenam-no a vegetar na solidão e no tédio, como um legítimo refugio. O fato de ser um homem reduzido à condição de “sobra”, de “resto”, durante os últimos quinze ou vinte anos

10 Beauvoir, A velhice. As relações com o mundo, 1970, p. 298.

11 Beauvoir, A velhice. As relações com o mundo, 1970, p. 5.

12 Beauvoir, A velhice. A realidade incômoda, 1976, p. 93-95.

13 Beauvoir, A velhice. A realidade incômoda, 1976, p. 96.

14 Beauvoir, A velhice. A realidade incômoda, 1976, p. 96-97.

de sua existência, comprova a falência de nossa civilização: semelhante evidência nos deixaria interditos se considerássemos os velhos como seres humanos, tendo às suas costas uma existência humana, e não cadáveres ambulantes. Aqueles que denunciam este nosso sistema mutilador deveriam chamar a atenção para semelhante escândalo.¹⁵

Na direção apontada pela autora, é mister registrar o momento em que, no contexto da experiência histórica ocidental, a forma como os que chegaram à “velhice” passaram por ela:

A Europa se transforma, no século XIX: as alterações nela produzidas exercem uma influência considerável sobre a condição dos velhos e sobre a ideia que a sociedade faz da velhice [...] o extraordinário surto demográfico verificado em todos os países [...] resultou, pelo menos em algumas classes da sociedade, um aumento do número dos velhos. Este acréscimo, associado ao progresso da ciência [...] permite à medicina um melhor atendimento e a cura de pessoas idosas [...]. São estas agora demasiadamente numerosas para que a literatura continue a ignorá-las [...]. Isto está longe de implicar uma melhoria das circunstâncias para o conjunto da população idosa [...]. Haverá [...] muitas vítimas da evolução econômica processada no decorrer do século [...]. As transformações foram nefastas para os velhos. Sua condição nunca fôra tão cruel quanto na segunda metade do século XIX [...]. De um modo geral, os progressos da industrialização acarretaram uma dissolução cada vez mais profunda da célula familiar [...] decresceu o prestígio da velhice em consequência de se achar desacreditada [...]. Na verdade, quando encarado em sua subjetividade, o velho não constitui um bom herói para o romance; está acabado, cristalizado; nada tem a esperar, nem a desejar; para ele todos os jogos já estão feitos [...]. O século XX herdou os chavões dos séculos precedentes. A noção de velhice tem-se enriquecido no decorrer do tempo, tanto no plano social como psicológico e biológico. Mas as banalidades se perpetuaram. Pouco importam as contradições: O seu uso é tão generalizado, que são repetidos com uma indiferença total [...]. Em determinadas épocas [...] seu destino foi particularmente penoso no momento em que o capitalismo nasceu, na Inglaterra puritana, e no século XX, durante a revolução industrial [...]. Inúteis e incômodos [...] abandonavam-nos em asilos, expulsavam-nos e chegavam a eliminá-los clandestinamente [...]. A classe dominante presenciava estes dramas com indiferença: sempre foram derrisórios os esforços por ela esboçados no sentido de socorrer os velhos pobres. Estes se tornaram numerosos a partir do século XIX, e não foi possível continuar a ignorá-los. Ela foi obrigada a desvalorizá-los, para justificar sua selvagem indiferença. Ainda mais que o conflito de gerações, foi a luta de classes quem conferiu ambivalência à noção de velhice.¹⁶

Quanto à palavra “velho”, a tradição a sobrecarregou com “um sentido pejorativo e ele soa como um insulto”.¹⁷ Beauvoir relata sobre o tom do ressoar dessa palavra, que ela própria sentiu a força de seu efeito: “Aos 50 anos, estremeci ao ouvir uma estudante americana repetir a exclamação de uma colega: “Mas, então, Simone de Beauvoir é uma velha”.¹⁸ Pode-se dizer, que “convence-se de sua idade no transcorrer da recepção”.¹⁹

Enquanto o homem, em termos fisiológicos, envelhece de maneira contínua, na maturidade ele acha-se envolvido em feitura mais importantes que as do amor, a eles não é pedido as

15 Beauvoir, A velhice. A realidade incômoda, 1976, p. 11.

16 Beauvoir, A velhice. A realidade incômoda, 1976, p. 215-217, 235-236 e 241.

17 Beauvoir, A velhice. As relações com o mundo, 1970, p.12.

18 Beauvoir, A velhice. As relações com o mundo, 1970, p.12.

19 Beauvoir, A velhice. As relações com o mundo, 1970, p.15.

qualidades passivas de um objeto e as mudanças de seu rosto e de seu corpo não devastam suas possibilidades de sedução. Porém, no caso da “mulher”,

pelo fato de se encontrar ainda encerrada em suas funções de fêmea □ depende muito mais que a do homem de seu destino fisiológico. Todo período da vida feminina é calmo e monótono: mas as passagens de um estágio para outro são de uma perigosa brutalidade; evidenciam-se através de crises muito mais decisivas do que no homem: puberdade, iniciação sexual, menopausa [...] a mulher é bruscamente despojada de sua feminilidade; perde jovem ainda, o encanto erótico e a fecundidade de que tirava, aos olhos da sociedade e a seus próprios olhos, a justificação de sua existência e suas possibilidades de felicidade: cabe-lhe viver, privada de todo futuro, cerca de metade de sua vida de adulta [...]. A crise é sentida de maneira muito menos aguda pelas mulheres que não apostaram particularmente na sua feminilidade [...]. Nessa conjuntura, como em muitas outras, é menos do próprio corpo que provêm os incômodos da mulher que da consciência angustiada que deles tem. O drama moral inicia-se antes que os fenômenos fisiológicos se declarem e termina quando eles já de há muito desapareceram.²⁰

A “velhice” “feminina”, como se pode ver, tem o “carimbo” de uma História que a escreveu privada do “devir” histórico do seu ser “mulher” até no que diz respeito ao seu envelhecer, assinalando também a sua “velhice”, com a mesma privação de liberdade para seu movimento como existente, tornando assim, como “lamentável tragédia”²¹ o seu envelhecimento. Este “carimbo”, usado como metáfora por mim nesse momento, é para me referir ao *modus operandi* dos processos de subjetivação que certos “escrivães” da História se utilizaram para referirem-se a “mulher” adulta e à “mulher” “velha” com certas características tomadas como “falsas verdades” e que vigoram até os dias hoje, como o corpo da “mulher”, por exemplo, e não do homem, ter “prazo de validade”.

Em relação aos embasamentos das postulações que Simone de Beauvoir escreve nessa(s) análise(s) sobre o horror que a História e o destino fisiológico, mascaradas pela “cultura” ao imporem-se sobre o “tornar-se mulher”, Simone de Beauvoir aponta que tais processos de subjetivação acabaram, de certa forma, sendo internalizados na subjetividade “feminina” pela vilipendiosa força histórica de seus discursos. Mas, apesar disto, no discernimento da sua própria concepção de ambiguidade,

A mulher que envelhece sabe muito bem que se deixa de ser um objeto erótico não é somente porque sua carne não oferece mais ao homem riquezas frescas: é também porque seu passado, sua experiência fazem dela, queira ou não, uma pessoa; lutou, amou, quis, sofreu, gozou por sua conta: esta autonomia intimida-a; procura renegá-la.²²

Na ampliação de sua reflexão, Beauvoir afirma:

Como experiência pessoal, as mulheres são atingidas pela velhice na mesma proporção que os homens, e talvez até mais, já que vivem mais tempo. Todavia, quando passa a constituir objeto de especulação, é à condição do elemento masculino que se dedica uma real atenção. Deve-se isto, em primeiro lugar, ao fato de serem eles que experimentam nos códigos, nas lendas e nos livros; mas é sobretudo porque a questão do poder só interessa ao sexo forte [...]. As sociedades que têm história são dominadas pelos homens; as mulheres jovens e as velhas podem se

20 Beauvoir, O Segundo sexo. A experiência vivida, 1980, p. 343.

21 Beauvoir, O Segundo sexo. A experiência vivida, 1980, p. 359.

22 Beauvoir, O Segundo sexo. A experiência vivida, 1980, p. 345.

desentender na vida privada por questões de autoridade, mas na vida pública é idêntico o estatuto de todas: permanecem eternamente na minoridade. A condição masculina, pelo contrário, é modificada com o decorrer do tempo; o rapaz se torna adulto, cidadão, e, de adulto, passa a ser velho. Os machos formam classes de idades cujas fronteiras naturais são imprecisas, mas que poderiam ser bem delimitadas pela sociedade, como acontece atualmente no caso da aposentadoria. Passar de uma classe para outra tanto pode representar uma promoção como um rebaixamento.²³

Em hábil perícia que pressuponho fazer uso também da etnologia, em busca de narrativas que apontem a “velhice” nas sociedades históricas, de modo tenaz, a autora faz um “rastreamento genealógico” em busca de revelar como os diferentes regimes de subjetivação que produziram a “velhice” fizeram refletir, até os dias de hoje (o olhar e o sentimento sobre aqueles que chegam à “velhice”), os códigos sociais dominantes de outros contextos históricos e demandas de “tempos atrás” o respeito, ou não, com essa categoria social que “abriga” o futuro incontestável de todos que estão a caminho de “chegar lá”.

No contexto social de suas análises Simone de Beauvoir evidencia quais atitudes as sociedades históricas tiveram com seus “velhos”, reafirmando inclusive, que a “velhice”, “só poderia ser compreendida em sua totalidade; não representa somente um fato biológico, é também um fato cultural”.²⁴ O diálogo com essa perspectiva filosófica se faz necessário para discutir sobre que tipo de sociedade é a nossa que “estranha” a “velhice”, e “estranha” a “mulher velha” ao reforçar diferenças historicamente produzidas e como isso é repercutido ou abordado no funcionamento enunciativo dos discursos socialmente determinados, sobretudo, nos discursos atuais, em contexto de uma pandemia global. Um trágico contexto em que todo o desprezo pela “velhice” se escancara e se torna ainda mais violento, evidenciando a vulnerabilidade dos corpos das pessoas “velhas”, que passam a ser consideradas descartáveis e condenadas à morte.

REFERÊNCIAS

- BEAUVOIR, S. *O segundo sexo. 2 - A experiência vivida*. Trad. Sérgio Milliet. 6. ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.
- BEAUVOIR, S. *A velhice. A realidade incômoda*. Trad. Heloysa de Lima Dantas. 2. ed., São Paulo: Difel, 1976.
- BEAUVOIR, S. *A velhice. As relações com o mundo*. Trad. Heloysa de Lima Dantas. São Paulo: Difel, 1970.
- BOSI, E. *Memória e sociedade: lembrança de velhos*. São Paulo: Ed. T. A. Queiroz, 1979.

²³ Beauvoir, A velhice. A realidade incômoda, 1976, p. 100.

²⁴ Beauvoir, A velhice. A realidade incômoda, 1976, p. 18.

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES

Agenor Sarraf Pacheco, Doutor em História Social (PUC-SP, 2009), Professor da Universidade Federal do Pará – Instituto de Ciências Humanas.

Aline Kieling Juliano Honorato Santos, Mestra em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2019), Doutoranda em Letras: Linguagem e Identidade / Bolsista Capes – Demanda Social (2020-2024).

Aline Suelen Santos, Doutora em Estudos Linguísticos (Unesp, 2019), Professora da Universidade Federal do Acre, Centro de Educação, Letras e Artes.

Armstrong da Silva Santos, Mestre em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2014), Professor da Universidade Federal do Acre, Doutorando do PPGLI da UFAC.

Carlos Barroso de Oliveira Júnior, Mestre em Letras (UNIR, 2018), Técnico em Assuntos Educacionais, da Fundação Universidade Federal de Rondônia, Departamento Acadêmico de Ciências Sociais e Ambientais, Doutoranda em Letras: Linguagem e Identidade – UFAC.

Carlos David Larraondo Chauca, Mestre em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2019), Professor da Universidade Federal do Acre, Centro de Educação e Letras, Campus de Cruzeiro do Sul.

Cássia Silva dos Santos, Graduada em Letras Espanhol (UFAC, 2019), Mestranda em Letras: Linguagem e Identidade – Bolsista Capes de Demanda Social (UFAC, 2019-2021).

Edna dos Santos Oliveira, Doutora em Letras (USP, 2015), Professora da Universidade do Estado do Amapá (UEAP).

Eduardo Alves Vasconcelos, Doutor em Linguística (UNICAMP, 2013), Professor da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP).

Élcio Aloisio Fragoso, Doutor em Linguística (UNICAMP, 2006), Professor do Magistério Superior, da Fundação Universidade Federal de Rondônia, Departamento Acadêmico de Línguas Vernáculas.

Fernanda Cougo Mendonça, Mestra em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2016).

Gabriela Maria de Oliveira-Codinhoto, Doutora em Estudos Linguísticos (Unesp, 2016), Professora da Universidade Federal do Acre, Centro de Educação, Letras e Artes.

Gerson Rodrigues de Albuquerque, Doutor em História Social (PUC-SP, 2001), Professor da Universidade Federal do Acre – Centro de Educação, Letras e Artes.

Jamila Nascimento Pontes, Mestra em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2016), Professora de Arte do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Acre, e doutoranda pelo CIEBA da Universidade de Lisboa.

Joana de Oliveira Dias, Mestra em Desenvolvimento Regional (UFAC, 2014), professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Acre.

João José Veras de Souza, artista acreano, graduado em letras e direito pela Universidade Federal do Acre (UFAC), mestre em direito e Doutor em Ciências Humanas (UFSC, 2016).

Joaquim Paulo de Lima Kaxinawá, Doutor em Linguística (UnB, 2014), bolsista PNPB pelo Programa de Pós-graduação em Letras: Linguagem e Identidade da Universidade Federal do Acre.

Jorge Fernandes da Silva, Mestre em Educação (UFAC, 2016), Professor da Universidade Federal do Acre, Centro de Educação, Letras e Artes, doutorando pelo PPGLI da UFAC.

Karen Rafaela da Silva Cordeiro, é artista visual, possui mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Letras e Artes da Universidade do Estado do Amazonas (2020), especialização em Metodologia do Ensino das Artes pela Uninter (2018) e graduação em Licenciatura em Artes Visuais pela Universidade Federal do Amazonas (2016). É membro do grupo de pesquisa em Investigações sobre Memória Cultural em Artes e Literatura (Memocult / PPGLA – UEA).

Lays Emanuelle Viédes Lima, Mestre em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2019).

Luciane Viana Barros Páscoa, possui doutorado em História Cultural pela Universidade do Porto (2006), mestrado em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1997), graduação em Artes Plásticas (Licenciatura) pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (1992) e graduação em Música (Licenciatura) pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (1993). Atualmente é professora adjunta da Universidade do Estado do Amazonas e coordenadora do Programa de Pós-graduação em Letras e Artes.

Márcia Barroso Loureto, Mestre em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2015), Assessora Pedagógica na equipe de Educação Infantil da Secretaria Municipal de Educação de Rio Branco, Acre e doutorando pelo PPGLI da UFAC.

Marcio Rodrigo Cêlho de Carvalho, Doutor em Arquitetura e Urbanismo (FAU-USP, 2020), Técnico/Arquiteto da Superintendência Estadual do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional no Ceará – IPHAN-CE, Professor do curso de Arquitetura e Urbanismo do Centro Universitário Christus – UNICHRISTUS.

Michael F. Schmidlehner, Mestre em Filosofia (Universidade de Viena, 2009), Doutorando em Letras – Linguagem e Identidade, PPGLI/UFAC (2020), Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Acre – IFAC.

Paula Tatiana da Silva-Antunes, Doutora em Estudos da Linguagem (UEL, 2014), Professora da Universidade Federal do Acre, Centro de Educação, Letras e Artes.

Pedro Granados, Ph.D – Hispanic Language and Literatures (Boston University, 2003), professor visitante em la UNILA – Brasil (2011-2014). Actualmente preside el “Vallejo sin Fronteras Instituto” (VASINFIN).

Poliana de Melo Nogueira, Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e Identidade – UFAC – Bolsista Capes de Demanda Social (2019-2021).

Romário Duarte Sanches, Doutor Letras (UFPA, 2020), Professor da Universidade do Estado do Amapá (UEAP), Pós-Doutorando da Universidade Federal do Amapá (PPGLET/UNIFAP).

Sérgio Roberto Gomes de Souza, Doutor em História Social (USP, 2014), Professor Associado do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Acre.

Shelton Lima de Souza, Doutor em Linguística (UFRJ, 2017), Professor da Universidade Federal do Acre, Programa de Pós-graduação em Letras: Linguagem e Identidade, Centro de Educação, Letras e Artes.

Tayson Ribeiro Teles, Mestre em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2016), Professor de Economia e Gestão de Finanças e Comércio no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Acre (IFAC) e doutorando pelo PPGLI da UFAC.

Valda Inês Fontenele Pessoa, Doutora em Educação: Currículo (PUC-SP, 2011), Professora do Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e identidade (Mestrado e Doutorado) -Universidade Federal do Acre.

Título: Uwa'kürü - Dicionário analítico

Autoria: Aline Kieling Juliano Honorato Santos, Aline Suelen Santos, Arsmtrong da Silva Santos, Carlos Barroso de Oliveira Júnior, Carlos David Larraondo Chauca, Cássia Silva dos Santos, Edna dos Santos Oliveira, Eduardo Alves Vasconcelos, Élcio Aloisio Fragoso, Fernanda Cougo Mendonça, Gabriela Maria de Oliveira-Codinhoto, Jamila Nascimento Pontes, Joana de Oliveira Dias, João José Veras de Souza, Joaquim Paulo de Lima Kaxinawá, Jorge Fernandes da Silva, Karen Rafaela da Silva Cordeiro, Lays Emanuelle Viédes Lima, Luciane Viana Barros Páscoa, Márcia Barroso Loureto, Marcio Rodrigo Côelho de Carvalho, Michael F. Schmidlehner, Paula Tatiana da Silva-Antunes, Pedro Granados, Poliana de Melo Nogueira, Romário Duarte Sanches, Sérgio Roberto Gomes de Souza, Shelton Lima de Souza, Tayson Ribeiro Teles, Valda Inês Fontenele Pessoa.

Organização: Gerson Albuquerque e Agenor Sarraf

Projeto gráfico: Nepan Editora

Capa e arte final: Raquel Ishii

Produção editorial e diagramação: Marcelo Alves Ishii

Revisão de texto: sob a responsabilidade dos autores

Revisão técnica/provas: Estefany France e Gerson Albuquerque

Divulgação: Ormifran Cavalcante e Marcelo Alves Ishii

Formato: 21 x 29,7 cm

Tipologia: Calisto MT 12/16

Número de páginas: 227



CAPES



PROGRAMA DE
PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
LINGUAGEM E IDENTIDADE

978-65-88975-11-4



9 786588 975114

978-65-89135-08-1



9 786589 135081