



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS - IFCHS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA**

FRANCISCO DE ASSIS COELHO E PINHO

O AMAZÔNIDA HINTERLANDINO: UMA ANÁLISE DISCURSIVA

Manaus – AM

2019



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS - IFCHS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA**

FRANCISCO DE ASSIS COELHO E PINHO

O AMAZÔNIDA HINTERLANDINO: UMA ANÁLISE DISCURSIVA

Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, como requisito para obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia. Área de Concentração: Processos Socioculturais na Amazônia.

Orientadora: Profa. Dra. Selda Vale da Costa.

Linha de Pesquisa: Sistemas Simbólicos e Manifestações Culturais.

Manaus – AM

2019

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

P654a Pinho, Francisco de Assis Coelho e
O Amazônida Hinterlandino: Uma Análise Discursiva / Francisco
de Assis Coelho e Pinho. 2019
242 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Selda Vale da Costa
Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) -
Universidade Federal do Amazonas.

1. Amazônida. 2. Hinterlandino. 3. Decolonialidade. 4.
Transculturalidade. 5. Caboclo . I. Costa, Selda Vale da II.
Universidade Federal do Amazonas III. Título

DEFESA DE DISSERTAÇÃO

O AMAZÔNIDA HINTERLANDINO: UMA ANÁLISE DISCURSIVA

Dissertação de Mestrado submetida ao Corpo Docente do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito necessário para a obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia, sob a orientação da Profa. Dra. Selda Vale da Costa.

MESTRANDO:

FRANCISCO DE ASSIS COELHO E PINHO

BANCA:

Profa. Dra. Selda Vale da Costa (Presidente)

Profa. Dr. José Alcimar de Oliveira (Membro)

Prof. Dr. Odenei de Souza Ribeiro (Membro)

Profa. Dra. Marilene Corrêa da Silva Freitas (1ª Suplente)

Profa. Dra. Artemis Araújo Soares (2ª Suplente)

A **Deus**, minha maior força nos momentos difíceis. Ele alimentou a minha alma com calma e esperança durante toda a jornada.

Aos meus **pais afetivos** *Emiliano (+)* e *Raimunda Paredes (+)*, que sempre me apoiaram e nunca perderam a fé nos meus sonhos e que cuidaram de mim até o último instante de suas vidas. Saudades eternas.

Aos meus **pais naturais**, *Francisco Ricardo* e *Maria Tereza*, por haverem transmitido a mim o divino dom da vida e que oram para que Deus diariamente abençoe os meus passos.

Aos **meus filhos** *André Marsílio*, *Wesley Patrick* e *Victor Glauter*, e também à minha **neta** Lara Lis, que foram compreensivos nos momentos tantas vezes usurpados da minha presença.

Aos **meus familiares** todos, em especial **aos meus irmãos** *Adelson*, *Giany*, *Ilza*, *Ildo*, *Moisés* e *Miriam* – que estiveram na torcida durante esses anos de pesquisas. E também agradeço aos **meus irmãos que estão no além-túmulo**, na Jerusalém Celestial, pelos bons fluidos que deles emanam e chegam até mim, *Adelmo (+)* e *Paulo (+)*,

Dedico.

AGRADECIMENTOS

À minha querida Orientadora, Profa. Dra. Selda Vale da Costa, que tanta ajuda forneceu para que esta Dissertação fosse concluída com o êxito esperado. Muito obrigado, de coração.

Aos professores, Artemis Araújo Soares, Gláucio Campos Gomes de Mattos, Heloísa Helena Corrêa da Silva, João Luiz da Costa Barros, Michel Justamand, Nelson Matos de Noronha, Odenei de Souza Ribeiro, Rosemara Staub de Barros, e Sérgio Ivan Gil Braga, grandes mestres com quem aprendi muito sobre o universo e a cultura amazônica. Muito obrigado por toda a dedicação e paciência!

Aos membros da Banca de Exame de Qualificação, em especial aos professores Odenei de Souza Ribeiro e Wilson de Souza Nogueira, pelas oportunas e pertinentes contribuições para o melhoramento desta Dissertação.

Aos Técnicos Administrativos do PPGSCA, sempre dispostos no fornecimento das orientações acessórias necessárias.

Aos Colegas de Mestrado, Andreza da Silva Dorzanio, Almério Augusto Cabral dos Anjos de Castro e Costa, Delta Paula Melo, Gleilson Medins de Menezes, Gilvandro Oliveira da Silva, Gisele Bahia Lins, José Carlos dos Santos, Jozias Benfica da Silva, Jessilda Ribeiro Furtado, Kamila Ingrid Loureiro e Silva, Maria Alana Rodrigues Julião, Maria Izabel de Araújo, Mário Bentes Cavalcante, Mari Mendonça, Miriam de Araújo Mafra Castro, Maria Izabel de Araújo, Taniamara Queiroz de Freitas, Tássia Patrícia Silva do Nascimento, Reinaldo Ramos Mourão, Sílvio Cavuscens. Serei eternamente grato por cada troca de opiniões, por cada sorriso e por cada palavra incentivadora.

Aos amigos e amigas de ontem e de hoje, que durante anos me dispensaram apoio e incentivos, Abade Dom Beda Pereira de Holanda (+), Abel Rodrigues Alves, Adewal Ferreira do Norte, Abdala Fraxe, Adalberto

Nascimento Braga, Ademir Ramos, Afonso Toscano (+), Afonso Maria Aquino, Agnaldo Nonato da Silva – Agnaldo do Samba (+), Andrei Venturini Martins (IFSP e ABRF), Anísio Thaumaturgo Soriano Mello (+), Anthístenes Pinto (+), Antonio Geraldo Silva da Rocha, Arnaldo Garcez, Arthur Virgílio Bisneto, Asclepildes Melo do Nascimento, Assunta Maria de Souza Torres, Benedito Tavares de Souza, Bernardino Bezerra Lima, Bispo Edward Robinson de Barros Cavalcanti (+), Bispo Lucas Macieira da Silva (Igreja Episcopal Latina do Brasil), Bosco Saraiva, Braz Silva, Carbajal Gomes, Carolina Carvalho, Celdo Braga, Charles Antonio Amorim Vale, Cleci Rosalia Maffessoni, Cristovam Luiz Martins Carlos, Danilo da Cunha Costa, Danilo Gomes, Davi Heron Arruda Fernandes, Devaldo Souza, Denize Maria Cortez, Divanety da Cunha Mota, Dom João de Deus da Silva, Dom Joaquim de Lange - CSSp (+), Dom Mário Clemente Neto - CSSp, Dom Orestes Calazans Filho, Dom Ricardo Lorite de Lima (Igreja Protestante Unida), Dom Ricardo Vicente dos Anjos (Província Católica Anglicana do Brasil), Dorval Mendes, Dulceni Silva Menezes, Eduardo Bezerra de Oliveira, Eduardo Santana Pinheiro, Edvar Martins de Mesquita, Eli Camilo Custódio, Eliberto de Souza Barroncas, Eliézio Gomes Cerquinho, Ernesto Penafort (+), Ervani Carvalho, Evandro das Neves Carreira (+), Evandro Luís, Evilázio Nascimento, Fátima Barreira Castelo Branco, Fernando Chaves de Souza, Francisco Brandão, Francisco Plínio Valério Tomaz, Francisca Maria da Conceição, Frei Francisco Arce (+), Gerson Francis Correa Diniz do Valle, Gilmar Nascimento, Gilmar Reis Barbosa, Gutemberg Nunes de Souza, Havay Portela, Helderli Fideliz Castro de Sá Leão Alves, Henrique Oliveira, Heraldo Jefferson Pereira de Souza, Heyder Cabral Lira Júnior, Iara Corrêa, Inácio Oliveira (+), Iracy Queiroz, Ir. Falcon Piet Michiels - CSSp (+), Izabel Dalila Litaiff Ramalho, Jaminaua Pinheiro das Chagas (+), Jandira Moura, Janete Mandrick, Jerson Cesar Leão Alves, João Luiz Almeida da Silva, João Torres de Souza, Joaquim Onésimo Barbosa Ferreira, Johnny Menezes Fernandes, Jorge Fonseca de Sousa, Jorge Luiz Garcez Teixeira, Jorge Palheta, Jorge Rafael de

Moraes, Jorge Tufic (+), José Antonio da Silva, José Altemir Barreto, José Antonio Inácio, José Ariomar da Silva Valente, José Bismarck Queiroz Chíxaro, José Garcia, José Luiz Klein, José Luiz Silva, José Mário Frota Moreira, José Roberto de Souza Maciel, José Rocha, José Sebastião Alves, José Vicente Jimenez, Josenide de Aguiar Ferreira (+), Josué Gomes Vieira, Jussara Beatriz Uzai, Leland Barroso de Souza, Liberman Bichara Moreno, Lino Chíxaro, Lionel Ferreira de Souza, Lourival Cândido Leite, Luciana Biolcati, Lucivaldo Breves da Silva, Luiz Gonzaga de Assis Balieiro, Luercy Cristine Correa Roberto, Luiz Alberto Carijó de Gostonyi, Manuel Augusto da Silva Retto Neto, Marco Antonio Chico Preto, Marco Gomes, Marcos José Lima, Maria da Graça Rodrigues da Silva, Maria Engrácia da Silva Borges, Marilene Amorim, Marli Martins de Castro, Massami Miki, Maurício Nazareno de Araújo Costa, Maximiano Tomaz das Neves, Mirlene de Souza, Mirna Selma Gualberto Santos, Naeff Ribeiro Silva, Nelson Gomes de Melo Júnior, Norberto da Silveira Melo, Olivia Rodrigues Bezerra, Osmar Monteiro de Souza Filho, Osvaldo Aulino da Silva, Paulo Onofre Lopes de Castro, Pe. Jacy Cogo - SDB, Pe. João Derickx - CSSp (+), Pe. Luís Laudato, SDB, Pe. Martinho van der Ven - CSSp (+), Pe. Mauro Fancello - IMC (+), Pe. Paulo Verweyen - CSSp (+), Pe. Raimundo Pinto de Sousa (+), Pe. Teodoro van Zoggel - SSCC, Pedro Hideo Ashitani, Profa Elizabeth Lima da Gama, Prof. Gedeão Timóteo Amorim, Prof. Guaraciaba Tupinambá Junior, Prof. Helso do Carmo Ribeiro Filho, Prof. José Alcimar de Oliveira, Prof. José Dantas Cavalcante, Prof. José Lauro Thomé (+), Prof. Lázaro Rodrigues de Andrade, Prof. Luiz de Oliveira Carvalho, Profa Marciléa Marques da Costa, Profa Mildes Azevedo Barros, Prof. Paulo Pinto Monte, Prof. Pe. Kazys Jurgis Beksta (+), Profa Virgilina Façanha Mendes, Profa Yvonne Maggie, Raimunda Assunção de Albuquerque Barros, Raimunda Gil Schaeken, Raimundo Osni Souza de Oliveira, Renan Azevedo Queiroz, Rev. Danilo de Lima, Ricardo Nicolau, Rev. Pe. Antonio Jansen (CSSp), Roberto Pacheco da Silva, Rina Queiroz de Vasconcelos, Rui das Graças Craveiro Pinto, Serafim Corrêa, Simão

Pessoa, Sirlam Cohen, Solange Lavor Balieiro, Stones Machado, Teodoro Botinelly Assumpção (+), Tereza Alves Cavalcante, Thelmir Postigo de Albuquerque, Terezinha Pinho Assis, Valdomiro Trindade, Vanir Joana Milesi, Vicente de Lima Filizola, Waldir Gonçalves Barros, Wilker Barreto, Wilma Rodrigues dos Santos, Yvone Calvacanti, dentre tantos outros, não menos queridos.

“Ainda não somos o que deveríamos ser, mas estamos crescendo para tal, o processo ainda não está acabado, mas em andamento”.

Martinho Lutero.

“Nada é suficientemente bom. Então vamos fazer o que é certo, dedicar o melhor de nossos esforços para atingir o inatingível, desenvolver ao máximo os dons que Deus nos concedeu, e nunca parar de aprender.”

Ludwig van Beethoven.

RESUMO

Esta pesquisa foi desenvolvida a partir do interesse em conhecer como os homens e mulheres que vivem no interior da Amazônia aparecem em produções textuais, como formações discursivas próprias e também geradas em outros discursos, passados e presentes. Definiu-se assim, como objetivo geral da pesquisa, refletir sobre as representações e os efeitos de sentido da produção discursiva sobre o amazônida hinterlandino, na forma como ele aparece nos livros de Therezinha de Jesus Pinto Fraxe* e de Gláucio Campos Gomes de Matos*, ambos professores da Universidade Federal do Amazonas. O problema norteador da pesquisa foi sintetizado na seguinte questão: quais são as representações e efeitos de sentido que podem ser vislumbrados na produção discursiva de Therezinha Fraxe e Gláucio Campos, enquanto relatos de experiência sobre os amazônidas hinterlandinos? No que tange à metodologia empregada para o desenvolvimento da pesquisa, optou-se pelo emprego do método de abordagem baseado na Análise do Discurso de linha francesa, ancorando-se nos trabalhos teóricos de Moscovici (1988; 2003; 2009; 2013), Plantin (2008), Pêcheux (2009), Jodelet (2001; 2009), Orlandi (2013), Coracini (2007) e Jovchelovitch (2008), além de elementos implícitos de Antropologia Linguística como ramo do conhecimento que se interessa sobre como os homens vivem e o que sentem, bem como interpretam seu próprio saber e o saber-fazer. A análise dos discursos, implícitos ou explícitos nos livros de Therezinha Fraxe (2004) e Gláucio Campos (2015), desvela as marcas ou efeitos de sentido que essa produção discursiva atribui ao amazônida hinterlandino. A pesquisa permitiu concluir que as representações e os efeitos de sentido que podem ser vislumbrados na produção discursiva de Therezinha Fraxe e Gláucio Campos denotam as marcas de uma discursividade exógena, que permeia as falas dos amazônidas hinterlandinos, mas que também deixa antever a sua condição de entes capazes de produzir um contradiscurso, como formação discursiva original, a partir do encontro da memória social com novas possibilidades de ser e de pensar. A transcendência da temporalidade, por meio de uma conexão entre o vivido e o presente, transforma os discursos referenciados por formações discursivas exógenas, em outro modo de expressão, construído a partir da coexistência no mesmo lócus, através de dizeres que evidenciam as marcas de uma memória social continuamente atualizada, porém preservada em sua essência, na forma de efeitos de sentido de referencialidade, afirmatividade, resistência ao já dito ou autenticidade.

Palavras-chave: Amazônida. Hinterlandino. Decolonialidade. Transculturalidade. Caboclo.

(*) Doravante, serão nominados, no corpo do texto, apenas como Therezinha Fraxe e Gláucio Campos, nomes pelos quais são conhecidos na Academia.

RÉSUMÉ

Cette recherche a été développée à partir de l'intérêt de savoir comment les hommes et les femmes vivant à l'intérieur de l'Amazonie apparaissent dans les productions textuelles, en tant que leurs propres formations discursives et également générés dans d'autres discours, passés et présents. Il a donc été défini comme un objectif général de la recherche de réfléchir aux représentations et aux effets du sens de la production discursive sur l'amazonien qui vit à l'hinterland, tel qu'il apparaît dans les œuvres de Therezinha de Jesus Pinto Fraxe* et de Gláucio Campos Gomes de Matos*, tous deux professeurs de l'Université Fédérale d'Amazonas. La question principale de la recherche a été synthétisée dans la question suivante: quelles sont les représentations et les effets de sens que l'on peut entrevoir dans la production discursive de Therezinha Fraxe et de Gláucio Campos, en tant que récits d'expériences vécues sur les amazoniens vivant à l'hinterland? En ce qui concerne la méthodologie utilisée pour le développement de la recherche, nous avons opté pour l'approche basée sur l'analyse du discours de la ligne française, en s'ancrant dans les travaux théoriques de Moscovici (1988, 2003, 2009, 2013), Plantin (2008), Pêcheux (2009), Jodelet (2001; 2009), Orlandi (2013), Coracini (2007) et Jovchelovitch (2008), ainsi que des éléments implicites de l'anthropologie linguistique en tant que branche du savoir s'intéressant à la vie des hommes en ce qui concerne ce qu'ils ressentent et comment ils interprètent leurs propres connaissances et savoir-faire. L'analyse des discours, implicites ou explicites dans les travaux de Therezinha Fraxe (2004) et de Gláucio Campos (2015), révèle les marques ou les effets de signification que cette production discursive attribue à l'amazonien qui vit à l'hinterland. La recherche nous a permis de conclure que les représentations et les effets du sens qui peuvent être entrevus dans la production discursive de Therezinha Fraxe et Gláucio Campos dénotent les marques d'un discours exogène qui imprègne les discours des amazoniens vivant à l'hinterland, mais nous permet également de prévoir leur condition d'être capable de produire un contre-discours, en tant que formation discursive originale, de la rencontre de la mémoire sociale avec de nouvelles possibilités d'être et de penser. La transcendance de la temporalité, à travers un lien entre le vécu et le présent, transforme les discours référencés par des formations discursives exogènes, en un autre mode d'expression, construit à partir de la coexistence sur le même lieu, au moyen d'énoncés montrant les marques d'un la mémoire sociale continuellement mise à jour, mais préservée dans son essence, sous la forme d'effets de sens de référentialité, d'affirmativité, de résistance à ce qui est déjà dit ou d'authenticité.

Mots-clés: L'amazonien. Hinterlandino. Décolonialité. Transculturalité. Caboclo.

(*) Ils seront dorénavant nommés dans le corps du texte uniquement sous les noms de Therezinha Fraxe et Gláucio Campos, noms sous lesquels ils sont connus à l'Académie.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Confluência do Paranã de Tefé com a boca do rio Tefé.....	31
Figura 2 – Igreja da Missão dos Espiritanos em Tefé, AM.....	32
Figura 3 - Casa da Missão, Boca do Tefé, construída em 1954.....	32
Figura 4 – Igreja Matriz Catedral de Santa Teresa D’Ávila.....	77
Figura 5 – Seminário São José, localizado no centro da cidade de Tefé, AM.....	81
Figura 6 – Mata de Igapó, vegetação característica da floresta amazônica.....	85
Figura 7 – O lavrado de Roraima.....	86
Figura 8 – Rio Uraricoera, localizado a noroeste da capital Boa Vista – RR.....	87
Figura 9 – Buritizais, palmeiras altas muito abundantes em Roraima.....	88
Figura 10 - Costa da Terra Nova, ilha do Careiro da Várzea, Amazonas.....	92
Figura 11 - Localização geográfica do Lago Joanico, na extremidade esquerda da ilha do Careiro da Várzea, Amazonas.....	97
Figura 12 - Localização da Comunidade São Francisco, na ilha do Careiro da Várzea, Amazonas.....	98
Figura 13 - Localização da Comunidade São José, na ilha do Careiro da Várzea, Amazonas.....	98
Figura 14 - Localização da Comunidade Nossa Senhora da Conceição, na ilha do Careiro da Várzea, Amazonas.....	99
Figura 15 – Igreja católica na Comunidade Nossa Senhora da Conceição.....	99
Figura 16 - Mercado Municipal Adolpho Lisboa, Manaus, AM.....	100
Figura 17 - Feira Manaus Moderna, Manaus, AM.....	101
Figura 18 - Localização do município de Boa Vista do Ramos, Amazonas (vista de satélite).....	129
Figura 19 - Boa Vista do Ramos, em frente ao Rio Solimões.....	129

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO I - AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS, SUA DISCURSIVIDADE E EFEITOS DE SENTIDO	30
1.1 O homem e o mundo: memória, subjetividade e discursos na Amazônia.....	30
1.2 As representações sociais: um percurso intelectual para sua compreensão	34
1.3 Produções discursivas e suas ancoragens.....	62
CAPÍTULO II - PRODUÇÕES DISCURSIVAS E REPRESENTAÇÕES SOBRE O AMAZÔNIDA HINTERLANDINO NOS LIVROS DE THEREZINHA FRAXE E GLÁUCIO CAMPOS	74
2.1 Resgatando o mundo amazônico e seus habitantes: uma trajetória de vida	74
2.2 O caboclo-ribeirinho segundo os olhares da obra “Cultura cabocla ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade” de Therezinha Fraxe.....	91
2.2.1 Memória e discursividade entre os moradores da Costa da Terra Nova...	116
2.2.2 Produção discursiva e cosmovisão dos amazônidas hinterlandinos: o entrelaçamento entre as experiências do passado e as novas conexões com o mundo.....	122
2.3 Gláucio Campos universos humanos e existências entrelaçadas na hinterlândia amazônica.....	127
2.3.1 Figurações, mudanças e seus reflexos na discursividade.....	130
2.3.2 A convergência entre o lócus urbano e o espaço rural: interdependência e os seus efeitos na vida e na discursividade dos moradores de Bicó, Canela-Fina e Cuiamucu.....	133
2.4 As marcas singulares nos discursos: uma análise comparativa dos livros “Cultura Cabocla-Ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade” e “Ethos e figurações na hinterlândia amazônica”	145
CAPÍTULO III – A PRODUÇÃO TEXTUAL DE THEREZINHA FRAXE E GLÁUCIO CAMPOS: EFEITOS DE SENTIDO E SIGNIFICADOS ATRIBUÍDOS AO AMAZÔNIDA HINTERLANDINO	155

3.1 O vivido e os estudos sobre o amazônida hinterlandino: uma interseção de conhecimentos.....	155
3.2 Efeitos de sentido: recortes sobre a produção textual, oralidade e comunicação.....	156
3.3 A construção enunciativa em Therezinha Fraxe e Gláucio Campos: uma leitura analítica da produção de discursos nos seus livros.....	168
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	229
REFERÊNCIAS.....	234

INTRODUÇÃO

Em minha trajetória de vida e acadêmica, o caboclo¹, ribeirinho, morador da floresta e outros termos que tem designado o homem na Amazônia, são figuras recorrentes, pois se entrelaçam com as minhas reminiscências do passado e com aquilo que ainda hoje me instiga na busca de novos conhecimentos.

O ponto fulcral das minhas reflexões e do interesse em abordar esse ser do mundo amazônico em um trabalho de mestrado foi a constatação de que, como há “muitas Amazônias”, existem muitas versões para os seus habitantes; os sentidos focais desses termos são objeto de disputas, todavia, o que há de menos contencioso é o fato de que aquele ente² genericamente denominado de “caboclo” é um ser cuja presença, ainda que não ignorada, sempre teve pouca importância, como afirma o antropólogo Stephen Nugent (2006).

O que se constata então é que, devido ao olhar que perscrutou a diversidade amazônica a partir de uma visão eurocêntrica, muitas pesquisas construíram um discurso “autorizado”, o qual continua a ser reproduzido, e no qual os termos caboclo, ribeirinho ou habitante dos beiradões³ da Amazônia assumem diferentes sentidos e significados, segundo o contexto e a forma como os dizeres são organizados e os discursos são produzidos no intuito de descrevê-lo.

Em razão disso, decidi que era importante conhecer como esses discursos ou dizeres aparecem na produção textual de autores que se voltaram para o homem e a cultura na Amazônia. Embora estejam inseridos num mundo acadêmico em que ainda impera o dogma do discurso “autorizado”, eles também podem ser identificados pelo seu trabalho, como novos produtores de conhecimento. E nessa posição, percebi que, nos seus trabalhos, tanto o dito como o não dito podem ser desvelados no intuito de conhecer quais representações sociais estão presentes,

¹ Caboclo (acepções): 1. Do tupi *caa-boc*, "o que vem da floresta". 2. Nativo com ancestralidade indígena, miscigenado principalmente com migrantes originários da Região Nordeste. 3. O homem da hinterlândia amazônica (caboclo ribeirinho). 4. Não nativos, miscigenados ou não, que se adaptaram ao **lócus** (ambiente amazônico) e se inculturaram ao **ethos amazônida** (costumes, afazeres, valores, ideias, crenças) = também chamados caboclos aculturados. 5. Apesar de se enxergarem como culturalmente diferentes de outros grupos sociais pelo fato de possuírem características próprias, contudo, na perspectiva circunscrita da expressão, não se constituem em uma “categoria étnica”. Todavia, na cimeira dessa dissemelhança (distinção) é que são antropologicamente construídos, o que lhes assegura sua **essência** (ente, ser individual) e **existência** (fato de ser).

² Ente: o ser humano é um ente relacional, que vive a partir de relações intersubjetivas. O ser não tem forma. Só o ente - o que é - tem forma.

³ Beiradão: área localizada nas margens dos rios da Amazônia, onde habitam os ribeirinhos ou beiradeiros (o termo também é usado para se referir ao interior amazônico).

quais os efeitos de sentido e de que forma além dos discursos, também podem aparecer contradiscursos, enquanto expressões pessoais ou manifestação daqueles que, vivendo na Amazônia, também podem aparecer como sujeitos produtores de seu próprio discurso.

O desenvolvimento da pesquisa a partir dessas constatações e pretensões culmina então com a etapa presente, em uma trajetória pessoal na busca do conhecimento sobre o amazônida⁴ hinterlandino⁵, termo que utilizo para designar o homem que vive na Amazônia não-urbana, mas que faz parte no cenário contemporâneo, considerando que este é marcado cada vez mais pela intersecção ampla e complexa entre diferentes formas de existência e cultura, definindo novos comportamentos, modos de ver e pensar o homem e o mundo, em processos aos quais se imbricam.

Torna-se por isso necessário desnudar as novas nuances dessas realidades que se transformam, mas que também que, de alguma forma preservam elementos e caracteres únicos, exigindo um olhar compreensivo e não reducionista sobre o que eles representam para as pessoas e grupos que nelas vivem.

Por isso, neste trabalho, utiliza-se a designação “amazônida hinterlandino” para referir-se aos habitantes da Amazônia que habitam as áreas periféricas, isto é, não urbanas, ainda que exista alguma forma de contato entre elas com uma interpenetração de culturas.

A denominação adotada, “amazônida hinterlandino” está baseada naquilo que Gláucio Campos entende como um ser que se define a partir da relação fundamental entre homem, natureza e cultura na Amazônia, onde também se fazem presentes a marca da subjetividade moldada por modos de vida em sociedade marcados pelo processo civilizador, em um processo de constante reinvenção da existência a partir das dinâmicas sociais e naturais e das articulações entre passado e presente.

Também está fundamentada no que Therezinha Fraxe, Antonio Witkoski e Samia Miguez (2009, p. 31) denominam de “Ser da Amazônia”, descrito como um ente cujo viver “[...] não está cristalizado no tempo, apesar de buscar manter suas

⁴ Amazônida (sinônimo de caboclo): pessoa que nasceu ou vive na Amazônia. Por extensão, o caboclo nativo miscigenado com ancestralidade originária indígena, ou ainda, o habitante dos beiradões da Amazônia.

⁵ Hinterlândia: termo oriundo do alemão *hinterland*, cujo significado literal é 'terra de trás', empregado também como sinônimo de sertão ou interior, região afastada de áreas urbanas ou dos centros metropolitanos.

práticas tradicionais, recebe influências diversas da sociedade urbano-industrial”. Essas influências envolvem uma

[...] confluência de sujeitos sociais distintos — ameríndios da várzea⁶ e/ou terra firme⁷, negros, nordestinos e europeus de diversas nacionalidades (portugueses, espanhóis, holandeses, franceses, etc) — que inauguram novas e singulares formas de organização social nos trópicos amazônicos (THEREZINHA FRAXE, ANTONIO WITKOSKI e SAMIA MIGUEZ, 2009, p. 30).

Desta forma, o reconhecimento dos amazônidas hinterlandinos se dá não somente a partir das suas múltiplas categorias e possibilidades de existência e expressão (seja como agricultor, pescador, comerciante, criador de gado ou com outra atividade integrada à rede de relações intragrupo ou comunitárias), mas considerando o seu ambiente de vida e de trabalho (o interior, o espaço rural ou mundo não-urbano da Amazônia), e também a sua condição de entes que, vivendo nesse lócus⁸, compartilham a mesma memória social, a qual conecta o passado e o presente conferindo às suas existências um sentido e um significado singular.

Assim, emprego nesta pesquisa o termo “amazônida hinterlandino”, entendendo-o como o ser que vive na Amazônia, comumente conhecido como caboclo habitante dos beiradões, e que não é fechado em si mesmo em razão da complexidade do viver na Amazônia, inserido numa teia de relações e de marcas culturais diversificadas que permitem identificá-lo como integrante de uma cultura híbrida, “[...] que ainda vive de forma tradicional, alimentando-se de pratos típicos, celebrando a vida nas festividades e danças originais, banhando-se prazerosamente nas águas dos rios e das chuvas, curando-se das suas doenças com as plantas e árvores das florestas (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 20).

Por essa razão, a produção textual sobre os habitantes da Amazônia caracteriza-se como uma visão multifacetada, na forma de interpretações variadas acerca dos homens e da terra na qual vivem, conferindo-lhes uma plurissignificação, como observa Loureiro (2015).

⁶ Várzea: a floresta de várzea é um tipo de vegetação típica das planícies inundáveis invadidas por enchentes sazonais na bacia Amazônica, ao longo de rios de “águas brancas” (isto é, turvas, barrentas) (WIKIPEDIA, 2019).

⁷ Terra firme: denominação das áreas de floresta, na Amazônia, onde não há alagamentos como na floresta de igapó, e cuja composição é caracterizada pela presença de árvores de grande porte, constituindo uma formação vegetal compacta e permanente.

⁸ Lócus: palavra de origem latina, que significa “lugar”, “posição” ou “local”.

Como a esfinge egípcia, a Amazônia ainda aparece, aos olhos de todos, seja viajantes de outras terras, ou os próprios habitantes do mundo amazônico, como um desafio que motiva a busca de uma compreensão dos seus mistérios e realidades singulares.

Instigado por esse universo complexo dos indivíduos que habitam a Amazônia, vislumbrei a oportunidade de prosseguir na minha jornada pessoal na senda do conhecimento, há muito iniciada e ainda inconclusa, desenvolvendo uma pesquisa centrada na diversidade das representações elaboradas esses homens e mulheres, incluindo também aquelas que eles próprios desenvolvem como seres sociais.

No percurso das minhas leituras, constatei que pensar a Amazônia na contemporaneidade requer uma mudança de perspectiva, nem sempre vislumbrada pelos que se aventuram nessa jornada intelectual, os quais acabam repetindo lugares comuns do pensamento tradicional sobre o amazônida hinterlandino.

Dessa forma, a decisão de cursar o Programa de Pós Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia ocorreu em função de uma conexão fundamental entre as experiências passadas, quando convivi com a gente simples que habita as vastidões de selvas, dos lavrados, dos beiradões, do que, genericamente, se denomina Amazônia, e o encontro com os saberes científicos orientados por diferentes abordagens e pretensões epistemológicas.

O estudo de obras sociológicas, etnográficas e antropológicas foi um primeiro passo, preparatório, para buscar nesses saberes científicos o embasamento necessário para a empreitada intelectual que ora estou empreendendo.

A partir delas, desenvolvi as minhas reflexões visando adensar o conhecimento sobre a Amazônia, a cultura e o homem que nela vive e trabalha, resultando em uma produção pessoal de conhecimento, na forma de dois artigos, sob orientação do professor Michel Justamand.

No artigo “As relações entre o pensamento pós-colonial e o homem amazônida”, publicado na revista *Fazendo Antropologia no Alto Solimões*, nº 9, de 2017, discuto as bases ideológicas e o processo histórico por trás da construção de conceitos e referências que se transformaram em critérios de diferenciação e de caracterização dos amazônidas.

Por sua vez, no artigo “Alteridade Amazônica: do discurso hegemônico à decolonialidade”, publicado na revista *Fazendo Antropologia no Alto Solimões*, nº 12, de 2018, parti do pressuposto de que pensar a Amazônia na contemporaneidade

requer uma mudança de perspectiva, afastando-se de conceitos e teorias tradicionais sobre essa região e seus habitantes.

Ao analisar e discutir como o discurso hegemônico foi construído, a partir da imbricação de uma concepção de modernidade baseada no racionalismo científico, com um sistema político-econômico que buscou implantar um projeto colonial na Amazônia, apresento a decolonialidade como algo mais que uma revisão crítica das formas de pensar articuladas ao discurso hegemônico, considerando-a também uma proposta de mudança concreta, pela qual o Ser-na-Amazônia assume uma nova condição, como ente que pode se afirmar naquilo que é, resgatando a sua condição ontológica fundamental em contraposição ao pensamento colonial e pós-colonial centrado na desconstrução do sujeito para assegurar a sua subalternidade.

Publiquei ainda o artigo “Identidade e autoimagem do amazônida: uma análise sob a perspectiva eliasiana”, na revista *Fazendo Antropologia no Alto Solimões*, n. 19, de 2018, onde, com base na teoria de Norbert Elias, trato das repercussões do processo civilizador para a definição de uma identidade e da autoconfiança do amazônida.

Nesse trabalho, as minhas reflexões foram desenvolvidas considerando como surgiram e se desenvolveram modos de ser e de pensar que configuraram a sociedade amazônica, os quais, por sua vez, serviram de parâmetros de aceitação ou rejeição dos traços culturais não europeus, refletindo-se no *modus vivendi* dos amazônidas.

Por intermédio dessa produção científica, pude traduzir todo o conhecimento obtido ao longo de toda a minha formação, conectando-o também ao aprendizado alcançado no Curso de Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia, durante o qual me aprofundei na leitura de autores como Euclides da Cunha, Djalma Batista, Samuel Benchimol, Alexandre Ferreira, Ana Pizarro, Arthur Reis, Leandro Tocantins, Odenei de Souza Ribeiro, Marilene Corrêa da Silva Freitas, Homi Bhabha, Fodé Diawara, Norbert Elias, Jacques d'Adesky, Stuart Hall, Stephen Nugent, Michel Foucault, Jürgen Habermas, Claude Lévy-Strauss, Edgar Morin e Walter Mignolo, entre outros, os quais conduziram-me ao universo das teorias e da produção intelectual que tratam de temas ligados ao homem e à cultura, de alguma forma conectados por remeterem a questões fulcrais sobre o existir no mundo ou na Amazônia.

Algumas dessas obras se debruçam sobre os homens, as suas relações e formas de organização social, as conexões entre a cultura e as práticas sociais,

outros adentram no estudo da presença humana na Amazônia, segundo os olhares de diferentes abordagens epistemológicas que se voltam para esse mundo ainda complexo e em transformação.

Ainda que tenham importante contribuição como conhecimento sobre o universo amazônico e os seus habitantes, vislumbrei no contato com esses trabalhos, elucubrações intelectuais e pesquisas, a necessidade de transpor as fronteiras do dito, do discurso autorizado, que tem sido elaborado de um ponto de vista eurocêntrico no que hoje se denomina pensamento pós-colonial, o qual continua a se basear em paradigmas interpretativos e em conhecimentos que visam apresentar argumentos com uma roupagem lógica, todavia inseridos em um discurso com vieses que mascaram sentidos e finalidades ocultas, tanto aos olhos dos leitores, como daqueles sobre os quais se fala e até mesmo daqueles que deles falam.

Comecei a ter muito mais interesse, depois que passei pelos cursos de Filosofia e Comunicação Social, em me debruçar sobre temáticas amazônicas, mais especificamente em participar dessa problematização na busca de uma compreensão do que é Ser Amazônida, na tentativa de suscitar elementos colaborativos numa perspectiva de Antropologia Amazônica.

A leitura de dois autores em especial, reconhecidos pelo seu trabalho no desvelamento desse ser ainda misterioso e complexo que é o homem que vive na Amazônia, a professora doutora Therezinha de Jesus Pinto Fraxe e o professor doutor Gláucio Campos Gomes de Matos, permitiu-me descobrir um mundo de indivíduos e cenários que me trouxeram à memória os tempos vividos em meu contato pessoal com esses homens e mulheres, suas práticas, expressões, memórias, tradições e imaginários.

Da mesma forma como o personagem Charles Swann, de Marcel Proust, na sua fenomenal obra “Em busca do tempo perdido”, resgata lembranças do passado, o meu contato com essa produção literária fez emergir diversas reminiscências, aflorando pela riqueza de detalhes, pela descrição vívida e intensa que esses pesquisadores fizeram dos amazônidas hinterlandinos, transportando o leitor para esse universo misterioso, fascinante e também ainda por elucidar, marcado pelas idiosincrasias dos que neles habitam.

Na pretensão de abordar em minha dissertação de Mestrado a temática dos discursos, das representações e dos efeitos de sentido em produções textuais, tomei por base aquilo que Therezinha Fraxe e Gláucio Campos descrevem, debatem e

apresentam em seus livros, ao se debruçarem sobre os homens e as mulheres amazônidas hinterlandinos, em um trabalho árduo de pesquisa que desenvolveram deslocando-se até as comunidades da hinterlândia amazônica, coletando informações, fazendo observações e registros que forneceram os materiais para as suas empreitadas intelectuais.

Dessa forma, espero contribuir para o conhecimento da dimensão e profundidade desses olhares, os quais também precisam ser dissecados em suas múltiplas comunicações, algumas conscientes, objetivas, outras ligadas a produções discursivas e representações sociais.

Reconhecendo, especialmente, que nesse universo de enunciados, pode ser identificada uma importante comunicação subjacente, relativa não somente ao que é dito, mas também ao não dito, àquilo que representa a verdadeira essência do amazônida hinterlandino, este ser que também pode expressar dizeres não-autorizados, mas de especial valor por permitirem que ele possa alçar-se à condição ontológica fundamental de sujeito produtor de seus próprios discursos.

Com essa reflexão, entendi ser necessário tomar como referência livros etnoantropológicas sobre os amazônidas hinterlandinos, considerando a sua natureza científica, mas também abordagens que podiam ser consideradas como experiências que deixavam emergir elementos discursivos desveladores de outros sentidos que não aqueles conferidos pela cientificidade, ou por olhares exógenos da vida dos homens e mulheres que habitam a hinterlândia amazônica.

Foi levado em conta que todo pesquisador, ao mesmo tempo em que se coloca como observador de um outro mundo, também preserva a sua condição de produtor de discursos indissociados de representações sociais já elaboradas por outrem, as quais fundamentam o já dito - aquilo que está cristalizado na forma de olhares e interpretações elaboradas acerca dos amazônidas hinterlandinos.

A escolha dos livros que poderiam servir para este trabalho recaiu sobre dois autores amazonenses, ambos professores da Universidade Federal do Amazonas, o Doutor Gláucio Campos e Doutora Therezinha Fraxe, os quais, além da sua formação acadêmica, têm importante cabedal de experiências na forma de um vivido marcado por uma conexão fundamental com a Amazônia e os seus habitantes.

Therezinha Fraxe em “Cultura Cabocla-Ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade” (2004) e Gláucio Campos, em “Ethos e figurações na hinterlândia amazônica” (2015), são autores que, no contato com os moradores de comunidades

rurais ou ribeirinhas, expressam o intento de revisitar as narrativas sobre os habitantes da Amazônia a partir do conhecimento e do contato com as suas formas de existência, cultura e pensamento.

Therezinha Fraxe desenvolveu o seu estudo nas comunidades da Costa da Terra Nova, porção ocidental da ilha do Careiro da Várzea, em frente à cidade de Manaus, no lado oposto do Rio Negro. Gláucio Campos visitou três comunidades localizadas no município de Boa Vista do Ramos, Amazonas.

Esses autores evidenciam em seus escritos a intenção de desentranhar as comunicações, as falas, as expressões e fundamentos culturais dessas sociedades, ainda mantidos unidos por laços derivados de formas de existência tradicionais, mas, ao mesmo tempo, estão passando por uma transformação, em um processo de reconstrução das bases relacionais e de existência material a partir de novos aportes socioculturais que têm origem no contato das comunidades amazônicas hinterlandinas com o mundo exterior e com a modernidade que ele representa.

Nesse cenário, Therezinha Fraxe e Gláucio Campos propuseram-se a contribuir para o desvelamento do que é o Ser da Amazônia, apresentando-o em seu próprio lócus de existência, idiosincrasias e relações.

Diante da questão primordial do porquê da escolha desses autores, dentre outras tantas possibilidades relacionadas a pesquisas sobre a cultura e a sociedade na Amazônia, a resposta é que os seus livros, embora constituam produções textuais ancoradas essencialmente no propósito científico da produção de conhecimento sobre a Amazônia, no campo etnoantropológico, também podem ser vistas como relatos de experiências que ultrapassam o campo puramente científico.

Em princípio, as descrições e as narrativas de Therezinha Fraxe e Gláucio Campos, na forma como foram elaboradas e apresentadas nos seus livros, podem ser vistas como um olhar da ciência etnoantropológica acerca dos modos de ser e de pensar de homens e mulheres na condição de amazônicas hinterlandinos.

Enquanto interlocutores desses entes da Amazônia, Therezinha Fraxe e Gláucio Campos produziram livros nos quais se observa a preocupação com o adensamento dos saberes sobre práticas tradicionais, substratos culturais e organização social de comunidades que nunca foram estudadas, imersas na mesma teia de invisibilidade que ainda marca a sua existência e define uma trajetória em que pouco ou nada do vivido, das experiências, saberes, crenças, modos de

sobrevivência e também mudanças nesses padrões socioculturais tem sido estudado ou se encontra em outros trabalhos tratando desta parte da Amazônia.

Todavia, também realçam uma relação mais intrínseca com os indivíduos que conheceram em suas viagens pelas comunidades do interior da Amazônia, ao se inserirem no cotidiano das suas existências, e assim possibilitam ao leitor viajar com eles.

Dessa forma, as suas pesquisas permitem uma imersão no mundo não urbano da Amazônia, onde ganham força o imaginário, as crenças, os valores e as singularidades que definem a essência do Ser-na-Amazônia.

Nesse contexto, os referidos pesquisadores, ao adentrarem no lócus onde vivem os habitantes da hinterlândia amazônica, não apenas procuram desenvolver um trabalho objetivo para descrever o *ethos*⁹, as figurações¹⁰, os mitos e as lendas, ou outros aspectos das sociedades do interior da Amazônia, mas também se mostram como sujeitos abertos às experiências além do campo puramente científico, fornecendo assim um importante material de análise.

Além de desvelarem as singularidades dos modos de ser, pensar, trabalhar e viver dos homens e mulheres da Amazônia no seu cotidiano e nas suas comunidades, também permitem descobrir outros elementos igualmente importantes no campo da análise dos discursos que circulam nas comunidades do interior amazônico, relacionados a formações discursivas contrastantes, tanto as que aparecem explicitamente nos dizeres cotidianos desses indivíduos, como as que, ocultas, igualmente são importantes para quem busca conhecer quem são esses amazônidas hinterlandinos.

Ao tomar como referências os livros de Therezinha Fraxe e Gláucio Campos, esta pesquisa foi desenvolvida tendo em vista a possibilidade de refletir sobre como a produção de discursos desses autores opera em face de representações já dadas sobre o homem da Amazônia, considerando que as suas pesquisas também se inscrevem como parte de um conhecimento mais amplo que tem sido produzido sobre esse ente singular.

⁹ Termo de origem de grega, *ethos* significa “caráter moral”. Descreve o conjunto de hábitos ou crenças. No âmbito da sociologia ou da antropologia, *ethos* são os costumes e traços comportamentais. *Ethos* pode ainda designar as características morais e afetivas que definem o comportamento de uma determinada cultura.

¹⁰ Figurações: conceito empregado por Norbert Elias para referir-se à condição de interdependência dos seres humanos, de maneira que as figurações moldam as suas existências e suas relações com os demais numa mesma sociedade. As figurações não são perenes, elas se transformam no decorrer do tempo, variando quanto à amplitude das mudanças ou à sua velocidade.

Ao revisitar os trabalhos desses autores, percebeu-se assim a oportunidade não somente de pôr à vista os seus olhares particulares, enquanto pesquisadores, sobre a condição ontológica fundamental desse ser singular que é o amazônida hinterlandino, mas também de refletir sobre como os diferentes discursos presentes nos seus livros se apresentam como conhecimentos acerca da sociedade e da cultura na Amazônia.

Nesse contexto, a pesquisa foi uma oportunidade de adentrar na obra dos dois autores, considerando a sua condição de produtores de discursos vinculados a outros já desenvolvidos, por sua natureza científica, que serviu como contraponto para elaborar um estudo analítico e reflexivo sobre como as diferentes representações e formações discursivas acerca dos amazônidas hinterlandinos, e os seus efeitos, reverberam no campo do conhecimento sobre a cultura e sociedade na Amazônia.

Foi assim definido o objetivo geral desta pesquisa, que teve o propósito de refletir sobre as representações e os efeitos de sentido da produção discursiva sobre o amazônida hinterlandino, na forma como ele aparece nos livros de Therezinha Fraxe e de Gláucio Campos.

Como desdobramento, os seus objetivos específicos foram: realizar uma leitura teórica sobre as representações, sua discursividade e efeitos de sentido; apresentar os discursos e as representações sobre o homem amazônida hinterlandino presentes nos livros “Cultura Cabocla-Ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade” de Therezinha Fraxe (2004) e “Ethos e figurações na hinterlândia amazônica” de Gláucio Campos (2015); desvelar os efeitos de sentido nessas produções discursivas enquanto relatos de experiência sobre os amazônidas hinterlandinos.

Considerando-se que nenhum trabalho pode ser desenvolvido sem alguma conexão com pré-determinações de pensamento já elaborado, influenciando de alguma forma a intencionalidade da pesquisa, o problema norteador do estudo proposto sintetiza-se na seguinte questão: quais são as representações e efeitos de sentido que podem ser vislumbrados na produção discursiva de Therezinha Fraxe e Gláucio Campos, enquanto relatos de experiência sobre os amazônidas hinterlandinos?

Quanto aos fundamentos metodológicos deste trabalho, no que tange ao método de abordagem, isto é, o processo de raciocínio e fundamentos lógicos que

nortearam o desenvolvimento da pesquisa, optou-se pelo emprego da Análise do Discurso de linha francesa, a qual tem por objeto “[...] explicar como os sentidos são produzidos na/pela materialidade da língua” (RODRIGUÉZ, 2003, p. 47), ancorando-se nos trabalhos teóricos de Moscovici (1988; 2003; 2009; 2013), Plantin (2008), Pêcheux (2009), Jodelet (2001; 2009), Orlandi (2013), Coracini (2007) e Jovchelovitch (2008).

Embora Foucault (2012) tenha contribuído com suas ideias para fundamentar uma teoria sobre os discursos, é importante destacar que o seu enfoque não é o mesmo conferido por Pêcheux (2009) e outros estudiosos. Levou-se em consideração assim a diferença de perspectiva, uma vez que, enquanto o primeiro pensador enfatizou a natureza do discurso enquanto regularidade de práticas discursivas, este último conferiu maior importância à relação inseparável entre os discursos enquanto práticas relativas a dizeres, mas também ao não dito, sendo indispensável desocultar, desvelar o que, não estando explícito, para que se possa compreender os sentidos discursivos e o alcance ou efeitos das enunciações.

Foucault (2012) entende que os discursos individuais são suficientes para analisar os sentidos, enquanto que Pêcheux (2009, p. 79) considera que o discurso não se confunde com um texto, nem pode ser analisado de maneira isolada a partir de dizeres individuais, pelo contrário, é necessário “[...] referi-lo ao conjunto dos discursos possíveis, a partir de um estado definido das condições de produção”.

As condições de produção dos discursos remetem às questões fundamentais da posição dos sujeitos nos discursos, como pesquisadores, participantes de uma pesquisa, observadores e sujeitos observados, definindo um complexo relacional onde podem ser identificados enunciados, representações sociais e outras marcas que servem como referentes para compreender os sentidos da discursividade e os seus efeitos.

Nesses termos, a Análise de Discurso de Pêcheux, e de outros pensadores que com ele integram a chamada linha francesa, foi escolhida por permitir trabalhar todo um conjunto de situações, relacionadas à pesquisa etnoantropológica de Therezinha Fraxe (2004) e de Gláucio Campos (2015), tais como memória social (práticas sociais, mitos, lendas e crenças), a relação dos habitantes da hinterlândia amazônica e com o meio em que vivem, e também enquanto sujeitos sociais que assumem diferentes posições nos discursos, como reprodutores de outros discursos

ou representações sociais, ou como produtores de discursos próprios, conforme o lugar que ocupam em determinado local e momento.

A orientação deste trabalho, por conseguinte, foi dada pelo pressuposto fundamental de Pêcheux (2012), de que a análise de um discurso não se fundamenta no estudo de expressões linguísticas, pois o sujeito não é a origem do seu discurso, uma vez que este é uma prática alicerçada em determinado contexto social e histórico no qual estão inseridos o produtor do enunciado (o texto ou fala do enunciante) e também os seus leitores/ouvintes.

Como explica Orlandi (2013, p. 15): “[...] procura-se compreender a língua fazendo sentido, enquanto trabalho simbólico, parte do trabalho geral, constitutivo do homem e da sua história”.

Dessa forma, serviram de material para esta pesquisa, as produções discursivas presentes nos livros “Cultura Cabocla-Ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade” de Therezinha Fraxe (2004) e “Ethos e figurações na hinterlândia amazônica” de Gláucio Campos (2015), levando-se em conta o seu caráter de produto de um processo de reflexão e descrição da realidade vivida pelos habitantes de comunidades interioranas do Amazonas, bem como, em outro plano, de expressão desses mesmos sujeitos enquanto entes amazônicos.

Por intermédio da análise do discurso, foram analisadas e interpretadas as produções textuais de Therezinha Fraxe (2004) e Gláucio Campos (2015), considerando o modo como descrevem e apresentam os amazônidas hinterlandinos, segundo os olhares particulares de cada um desses autores, definindo a marca dos seus discursos, mas também deixando emergir outros, gerados pelos próprios habitantes dos locais descritos nos relatos de experiência dos autores.

Além do emprego dessa análise, que permitiu alcançar o cerne do “discurso na obra” (RICOEUR, 2008, p. 61), outros autores (coadjuvantes) foram empregados para a fundamentação deste trabalho, considerando o liame fundamental entre suas ideias e a temática abordada.

Convém destacar que a escolha da Análise de Discurso não excluiu a necessária ponderação acerca das suas limitações, uma vez que se o discurso é um produto social, também é preciso levar em conta que o processo de análise, tanto quanto os discursos em si, é essencialmente subjetivo. Nesse sentido, o procedimento adotado para este trabalho circunscreveu-se também a um nível pessoal de interpretação, no plano hermenêutico, ainda que com foco em aspectos

descritos pelos autores de referência e nos seus relatos de experiência sobre os amazônidas hinterlandinos com os quais mantiveram contato.

Quanto ao método de procedimento, que consiste, como explica Andrade (2001), em momento mais concreto de uma pesquisa, relativo às fases ou diferentes etapas de um estudo, o desenvolvimento deste trabalho fundamentou-se no emprego de procedimentos de comparação e análise, envolvendo a produção textual de Therezinha Fraxe (2004) e de Gláucio Campos (2015), como referente para comparar os enunciados segundo suas diferentes formas de construção e efeitos, levando em conta a diferenciação entre o lugar e momento de produção dos discursos e sua natureza (científica/não científica), que definem as várias possibilidades de elaboração de formações discursivas e sua circulação no interior de uma sociedade ou de grupos.

Como explica Orlandi (2013, p. 43), a formação discursiva “[...] se define como aquilo que em uma formação ideológica dada – ou seja, a partir de uma posição dada em uma conjuntura dada – determina o que pode e deve ser dito”.

No que se refere ao método comparativo empregado no desenvolvimento desta pesquisa, foram levados em conta dois aspectos das formações discursivas como se apresentam nos livros dos autores tomados como referência para o estudo: o intradiscurso e o interdiscurso.

Ao se debruçar sobre uma construção teórica, a Análise do Discurso permite reconhecer várias categorias que podem ser objeto de interpretação. Nesta pesquisa, foram consideradas as condições de produção dos discursos, o local ou posição dos sujeitos que os expressam, bem como o intradiscurso e o interdiscurso.

Por interdiscurso, entende-se os “[...] saberes constituídos na memória do dizer; sentidos do que é dizível e circula na sociedade; saberes pré-construídos, constituídos pela construção coletiva” (CAREGNATO; MUTTI, 2006, p. 681).

Por sua vez, o intradiscurso consiste na materialização do pensamento dos autores através da formulação textual, delineando o “[...] fio do discurso, a linearização desse discurso” (CAREGNATO; MUTTI, 2006, p. 681).

O procedimento da análise desses discursos, implícitos ou explícitos nos livros “Cultura Cabocla-Ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade” de Therezinha Fraxe (2004) e “Ethos e figurações na hinterlândia amazônica” de Gláucio Campos (2015), envolveu o estudo dos textos por eles produzidos, procurando as marcas ou efeitos de sentido que essa produção discursiva atribui ao amazônida hinterlandino.

Para esse propósito, foram analisadas palavras e expressões comunicativas segundo a especificidade das suas produções textuais. Os procedimentos de análise não foram sequenciais, mas interpostos no decorrer do trabalho, considerando a necessidade de apresentar as produções discursivas, bem como as representações sociais a elas conectadas, com base nas perspectivas teóricas dos autores citados e, paralelamente, naquilo que eles obtiveram como relatos ou expressões comunicativas dos amazônidas hinterlandinos em suas pesquisas de campo, tendo em vista que um texto é algo heterogêneo, atravessado por diferentes formações discursivas (ORLANDI, 2013).

Este trabalho está organizado em três seções. No Primeiro Capítulo, “As representações sociais, sua discursividade e efeitos de sentido”, percorre-se o campo do conhecimento produzido acerca das representações sociais, dos discursos e seus conteúdos explícitos e implícitos, que remetem à importância do processo de análise para expor os seus sentidos, e também identificar os fins a que se destinam as produções discursivas no campo das relações sociais.

Esta primeira parte da pesquisa teve como autores de apoio, os integrantes da chamada Análise do Discurso da linha francesa, com destaque para Serge Moscovici, Christian Plantin, Michel Pêcheux, Willem Doise, Jean-Claude Abric, Denise Jodelet, Eni Orlandi, Maria José Coracini, Sandra Jovchelovitch e João de Jesus Paes Loureiro. Essa linha teórica busca no texto a reconstrução sócio-histórica do sujeito.

No Segundo Capítulo, “Produções discursivas e representações sobre o amazônida hinterlandino nos livros de Therezinha Fraxe e de Gláucio Campos”, são apresentados os discursos e as representações sobre esse Ser da Amazônia presentes nos livros “Cultura Cabocla-Ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade” de Therezinha Fraxe (2004) e “Ethos e figurações na hinterlândia amazônica”, de Gláucio Campos (2015).

O foco foi esmiuçar como esses autores apresentam os amazônidas hinterlandinos, ao imergirem no mundo do vivido, das experiências cotidianas, buscando conhecer o espaço relacional, as expressões do imaginário e a produção social desses habitantes da Amazônia, no intuito de exteriorizar como eles aparecem na produção discursiva dos seus livros e se apresentam na condição de produtores de discursos próprios.

Além dos dois autores/pesquisadores, a análise foi ancorada ainda em Davi Kopenawa, Jonnathan Potter, Ian Litton, Peter Berger, Maria José Coracini, Hilgard Sternberg, Maurice Halbwachs, Serge Moscovici, Adriano Afonso do Nascimento, Henri Lefebvre, Norbert Elias e Michel Pêcheux, Boaventura de Souza Santos, Josué de Castro, José Aldemir de Oliveira, entre outros.

No Terceiro Capítulo, “A produção textual de Therezinha Fraxe e Gláucio Campos: efeitos de sentido e significados atribuídos ao homem amazônida”, o foco do trabalho foi buscar a manifestação dos efeitos de sentido e os significados que a produção discursiva dos livros desses autores atribui ao amazônida hinterlandino.

A análise consistiu em adentrar no universo das imagens, representações sociais e discursos que transitam no espaço de vida dos amazônidas hinterlandinos, os quais emergem das análises de experiências que esses autores tiveram, ao conviver e conhecer de perto o lócus onde vivem esses homens e mulheres da Amazônia.

A pretensão foi conhecer os diferentes sentidos que emergem da discursividade sobre o amazônida hinterlandino contida nos livros dos referidos autores, envolvendo tanto a sua perspectiva como pesquisadores, como os enunciados dos indivíduos contatados. Considerou-se para essa análise, que toda produção discursiva não se constitui propriamente na relação entre interlocutores, mas a partir de condições sociais específicas nas quais seus enunciados são produzidos.

Os autores de apoio para construção desse capítulo, além de Therezinha Fraxe e Gláucio Campos, foram Serge Moscovici, Christian Plantin, Michel Pêcheux, Willem Doise, Jean-Claude Abric, Denise Jodelet, Eni Orlandi, Maria José Coracini e Sandra Jovchelovitch, Octavio Ianni, Dalcídio Jurandir, entre outros.

CAPÍTULO I

AS REPRESENTAÇÕES SOCIAIS, SUA DISCURSIVIDADE E EFEITOS DE SENTIDO

1.1 O homem e o mundo: memória, subjetividade e discursos na Amazônia

Para compreender a motivação pessoal para realizar esta pesquisa, entendo ser importante iniciar com um relato das minhas experiências pessoais, como ente desse mundo chamado Amazônia.

A memória social, como será exposto adiante, está intrinsecamente ligada à memória das pessoas que viveram e vivem no lócus amazônico, e ela é o ponto de partida para a construção dos discursos e o entrelaçamento entre dizeres e modos diversos de ver e interpretar os amazônidas hinterlandinos.

Entendo assim que é oportuno, preliminarmente, oferecer uma perspectiva sobre as reverberações dessa memória, as quais ultrapassam o plano subjetivo, transcendendo o indivíduo, mas que também se fundem com ele.

Dessa forma, esta pesquisa foi ancorada em uma trajetória pessoal, com a qual também me identifico na condição de amazônida hinterlandino. Ela teve início com o meu nascimento, em 07 de agosto de 1960, no município de Tefé, o qual integra a Mesorregião do Centro Amazonense, no estado do Amazonas.

A cidade de Tefé fica a mais de 500 quilômetros da capital Manaus, com a qual ainda não tem ligação por terra, localizada no encontro dos rios Tefé e Solimões, dependendo do transporte fluvial para seu abastecimento. Uma das principais atrações da cidade é o Encontro das Águas (Figura 1).

Fui batizado na Paróquia do Divino Espírito Santo (Missão - Boca de Tefé), no dia 21 de agosto de 1960, quatorze dias depois de eu haver nascido. Houve uma certa pressa para eu ser logo batizado, pois havia iminente risco de eu “morrer pagão”. É que ao nascer, além de ter peso muito abaixo do normal, eu praticamente era só “pele e osso”. Minha mãe fez uma “promessa” a São Francisco de Assis (daí a origem do meu nome!) para eu sobreviver, na linguagem da época, para eu “vingar”. Mais tarde, ficou constatado que eu tinha esteatose hepática não-alcoólica (doença hepática crônica na criança).



Figura 1 – Esta figura mostra a confluência do braço de rio Paranã¹¹ de Tefé (de águas barrentas) com o rio Tefé (de águas pretas). Ao longo do paranã de Tefé no século XIX, muitas famílias vieram do Nordeste brasileiro e também da Amazônia peruana e aí se estabeleceram. A sapota¹² do Solimões, por exemplo, foi introduzida em Tefé por famílias vindas de Iquitos. E mais tarde, quando os filhos cresceram, se mudaram para a sede municipal de Tefé. Esse cenário reproduz uma situação comum em outros espaços da Amazônia, onde os rios representam um *lócus* não somente de trânsito e acesso a diferentes locais, mas também de entrecruzando de culturas.

Fonte: MULLER, <<http://d.emtempo.com.br/amazonas-cidades/>>, 2018.

Desse tempo de varzeano¹³ dos beiradões, ainda “pirralho”¹⁴, que no caminho da roça morria de medo dos calangos (eu temia que fosse cobra a se mexer debaixo das folhas dos cacauzeiros!), dos jacurarus e dos camaleões, eu me recordo muito bem dos festejos animados que aconteciam anualmente na Igreja da Missão (Figura 2).

Era a festa do Divino Espírito Santo. Eu me recordo dos leilões e das comidas servidas em pratinhos de barro. Era um ponto alto de confraternização. Vinha gente dos paranãs e localidades adjacentes e também muitas pessoas de Tefé, sede municipal.

Ao lado da residência dos padres, localizava-se a Casa da Missão (Figura 3), hoje denominada Centro de Espiritualidade Pe. Cláudio Poullart des Places, situada em um declive, de frente para o Solimões, antes do “Encontro das Águas”. Ali havia uma plantação de goiabeiras, ingazeiras e cajueiros, e era para lá que eu “fugia” para trepar nas árvores, colher e saborear seus frutos deliciosíssimos. Hoje em dia, é cada vez mais raro encontrar crianças a rebolar numa encosta de relva ou trepar em

¹¹ Paranã significa “pequeno braço de rio” na língua tupi-guarani.

¹² Sapota do Solimões (*Matisia cordata*) é endêmica da bacia do alto rio Solimões, Brasil. Também ocorre no Peru e é bastante cultivada na Colômbia e Equador. Também é chamado de Sapota do Peru, Mamão colorado e Chupa-Chupa.

¹³ Varzeano: habitante das regiões de várzea da Amazônia.

¹⁴ Expressão muito usada no interior da Amazônia para se referir a menino, pessoa miúda.

árvores só por divertimento! Detalhe: a Casa da Missão foi construída em 1954 por irmãos religiosos holandeses, no lugar onde estava antes a primeira casa, construída em 1897-1898 pelos primeiros espiritanos (franceses, suíços e alemães).



Figura 2 – Igreja da Missão dos Espiritanos em Tefé, AM. Esta igreja nos idos do século XIX servia de entreposto missionário para onde convergiam e divergiam os religiosos que iam evangelizar pelos rios Japurá, Juruá, Solimões, Jutaí, Copeá, Bauana, Curumitá e comunidades ribeirinhas nas suas margens. A presença da atividade missionária na hinterlândia amazônica é um elemento importante para compreender também como ocorreu a formação de uma memória social que continua a preservar e observar ritos, crenças e comportamentos fundados na religiosidade e que marcam a vida nas comunidades ribeirinhas no seu dia a dia.

Fonte: <<https://prefeituradetefe.com.br/guia-da-cidade/comunidade-das-missoes/>>, 2018.



Figura 3 – Casa da Missão, Boca do Tefé, construída em 1954, ponto missionário principal dos missionários espiritanos na Amazônia Ocidental onde abrigava os padres que chegavam da Europa ou das viagens missionárias, e também funcionava como escola técnica rural onde eram ministrados cursos de cerâmica, carpintaria, movelaria e mecânica. É de se observar que foi a primeira escola técnica existente na Amazônia brasileira. A escola tem tido um papel importante e fundamental na mudança das práticas e modos de ser e de pensar na Amazônia, estabelecendo a internalização de novas condutas segundo as figurações e seu entrelaçamento no processo civilizatório.

Fonte: <<https://www.facebook.com/TefeAmPrincesaDoSolimoes/>>, 2019.

Para a prévia organização da festividade havia a Folia do Divino, grupo de pessoas pedindo e recebendo auxílios de toda espécie. A folia consistia em um grupo de músicos e cantores que carregavam a Bandeira do Divino, ilustrada com a pomba simbólica. Essas Folias percorriam os beiradões, gastando muitas semanas.

A imagem da confluência entre o lago de Tefé e o rio Solimões marcou a minha infância. O encontro das águas escuras do lago de Tefé e a água barrenta do rio Solimões, uma das atrações naturais de Tefé, é uma paisagem que se confunde com tudo o que vivi e aprendi nesse local.

Ali ficava a fazendola da minha avó materna, Iracema Coelho Cavalier, a qual também era um porto de lenha. Porto de Lenha era como se chamava o local, num povoado ou barracão, onde a "gaiola" ou "chatinha", meio de transporte fluvial da época, fazia "parada" para o recolhimento de achas de lenha, amontoadas em metros cúbicos, que eram utilizadas para mover a caldeira dessas embarcações.

A gaiola ou chatinha possuía uma chaminé apenas, roda na popa (esse era o detalhe que encantava a meninada!) ou nos flancos, uma ou duas hélices. Nos conveses, situavam-se, no primeiro a cozinha, rancho, camarote de oficiais, casa das máquinas e, no segundo, as cabines, máquinas do leme, copa, bar, despensa, instalações higiênicas, sala de refeições. Ainda criança, entre viagens que fiz de Tefé a Manaus (obviamente na companhia de meus pais), numa delas utilizamos um desses meios de transporte.

Mas o pano de fundo de todas essas vivências eram as singularidades dos rios, dos "paranãs", dos igapós e da vegetação: a presença dos botos – o vermelho e o tucuxi¹⁵, saltando e fazendo um espetáculo à parte; o som das águas batendo no tronco das árvores e nos barrancos, bem como as várias nuances do verde da mata, as revoadas de pássaros ao raiar do dia e ao anoitecer. Não existe para mim coisa mais linda do que uma revoada de pássaros ao raiar do dia ou ao anoitecer. É o fascinante romantismo da natureza. É um espetáculo incomum, singular!

Todas essas marcas da diversidade típica do meio amazônico são mais do que meros elementos da paisagem. Elas se entranham na alma, se confundem com o próprio homem e traduzem a essência do que é "ser na Amazônia".

¹⁵ O boto vermelho (*Inia geoffrensis*) é o maior dos golfinhos de água doce do mundo, medindo de 2 a 2,5 m e pesando de 100 a 200 Kg, possui uma coloração que varia de cinza claro, nos filhotes e jovens, a rosa brilhante nos adultos (AMPA, 2019). O boto tucuxi (*Sotalia fluviatilis*), boto-preto ou pirajaguara, é uma espécie de golfinho de água doce existente na bacia do Amazonas (WIKIPEDIA, 2019).

O ser aqui não é apenas o existir enquanto subjetividade, mas algo mais sutil, porque ultrapassa o corpo físico, a concretude da matéria corporificada, remetendo não a uma existência em si, mas ao existir do homem junto a outros homens.

Nesse contexto, quando se fala em memória, aquilo que representa o conjunto de experiências passadas de alguém (vivido), não pode ser dissociada de uma conjuntura de situações, ou elementos objetivos, cujas marcas se fazem presentes na subjetividade, sejam elas de natureza social (a sociedade ou grupo onde vive) e material (o mundo físico onde habita).

Adentra-se aqui na questão das relações do indivíduo com outros sujeitos, e também as posições que cada um assume nessa tessitura, definindo-se assim elementos fundamentais do que se entende por sociedade. Se o homem é um ser social, também o são as referidas marcas que lhe conferem um status próprio, como alguém que vive, trabalha, pensa, se relaciona e se comunica, mas que não existe por si, como ser puramente singular, pois a sua essência como Ser-em-si é definida pela sua condição de Ser-no-mundo, mais especificamente como parte de uma sociedade.

Uma via para identificar essas marcas, e compreender como repercutem no plano pessoal e coletivo, é entender como surgem e se conectam à produção de sentidos e significados, influenciando os dizeres e o processo comunicativo, em que se fazem presentes não somente a subjetividade, mas a memória social por intermédio de representações, formações discursivas e diferentes efeitos de sentido.

1.2 As representações sociais: um percurso intelectual para a sua compreensão

O conceito de representações sociais está imbricado à busca da compreensão dos fenômenos sociais, tendo como fundamento uma abordagem histórica e crítica. Buscando subsídio em Moscovici (2009, p. 58), entende-se que:

As representações que fabricamos – de uma teoria científica, de uma nação, de um objeto, etc. – são sempre o resultado de um esforço constante de tornar real algo que é incomum (não familiar), ou que nos dá um sentimento de não familiaridade. Através delas, superamos o problema e o integramos em nosso mundo mental e físico, que é, com isso, enriquecido e transformado. Depois de uma série de ajustamentos, o que estava longe, parece ao alcance de nossa mão; o que era abstrato torna-se concreto e quase normal [...] as imagens e ideias com as quais nós compreendemos o não usual apenas trazemos de volta ao que nós já conhecíamos e com o qual já estávamos

familiarizados. A teoria das representações sociais¹⁶ fornece elementos importantes para análise e compreensão do sentido e significado do conhecimento humano, não do ponto de vista de uma mera produção cognitiva ou um processo mental envolvendo a interação fechada do indivíduo com o mundo exterior, mas com base na sua relação com outros indivíduos enquanto condição ontológica de ser historicamente situado e socialmente influenciado.

Por essa via de entendimento, Duveen (2004, p. 20) considera que o conceito de representação social “[...] possui um sentido mais dinâmico, referindo-se tanto ao processo pelo qual as representações são elaboradas, como às estruturas de conhecimento que são estabelecidas”.

A elaboração de categorias de pensamento pelo indivíduo não é, portanto, fenômeno puramente subjetivo, mas um processo complexo envolvendo categorias de conhecimento pré-existentes, enquanto produto socialmente elaborado e compartilhado. Não se trata de uma mera partilha de ideias ou valores, mas de substratos para a conduta individual também, uma vez que as representações sociais criam um vínculo, tendo uma função social, pois ajudam as pessoas a se comunicar, a transitar em determinado grupo ou entre vários grupos. Elas engendram atitudes, opiniões e comportamentos.

Nas palavras de Jodelet (2001, p. 22), a representação social não é um conjunto aleatório de conhecimentos com significados diversos, pois tem uma finalidade e, nesse contexto “[...] contribui para a construção de uma realidade comum a um conjunto social”.

Considerando a posição do indivíduo na tessitura das relações sociais, essa finalidade está subordinada também a propósitos exteriores a ele, mas que influenciam a sua forma de agir e de pensar, pois o sentido da realidade não é aquele imediatamente percebido pelo sujeito, mas a forma como é apresentada ou interpretada em determinada sociedade da qual faz parte.

Para Jovchelovitch (2008, p. 35), as representações “[...] implicam um trabalho simbólico que emerge das inter-relações Eu, Outro e Objeto-Mundo, e, como tal, têm o poder de significar, de construir sentido, de criar realidade”.

¹⁶ Importante distinguir as representações coletivas, que dizem respeito a um conjunto de conhecimentos amplamente partilhados, pela sociedade como um todo, das representações sociais, que são mais difusas, menos homogêneas em razão da possibilidade de serem elaboradas em diferentes espaços ou grupos em uma mesma sociedade, podendo assumir diferentes configurações. A forma de gerar e organizar o conhecimento varia, portanto, o qual tem como características a especificidade de sua origem e finalidade, e também o alcance do compartilhamento conforme a rede de relações envolvida.

Uma aproximação consensual é o pressuposto para definir a forma como as representações sociais operam em um grupo social. Embora Potter; Litton (1985) refutem a ideia da consensualidade, pelo menos no sentido de uma aceitação irrestrita e integral das representações sociais em determinado grupo, entendendo que sempre haverá dissonâncias de cognição e particularidades do pensamento individual que constituem elementos de ruptura ou de diferença limitando efetivamente o nível de consenso grupal, a representação social pode se estabelecer a partir de uma rede dinâmica de comunicação e interação entre os indivíduos.

Isso é viabilizado por acordos implícitos, que nascem da interação em torno de elementos comuns de interesse na forma de um conhecimento consensual, dotado de sentido e imanência para o comportamento e práticas dos integrantes do grupo.

Esse conhecimento permite elaborar a transmutação da realidade para discursos mediadores do conhecimento como produto consensual, constituindo o modo pelo qual as representações sociais operam, no sentido de uma “[...] objetivação da realidade na forma de um esquema ou modelo figurativo como entende Moscovici (2012).

Doise (2001) enfatiza esse caráter funcional da representação social enquanto finalidade para o grupo, que é estabelecer uma explicação da realidade a ser compartilhada e que serve para orientar as práticas sociais, as ações individuais e grupais, entendendo assim que se trata de princípios geradores de tomadas de posição, derivadas de um conjunto de relações sociais que conectam os sujeitos como parte de um processo de construção simbólica na forma de discursos e interpretações coletivas da realidade.

Não é um conjunto uniforme ou padronizado de representações, devido à natureza da sua origem, imbricada à dinâmica da vida social na Modernidade¹⁷. A diversidade de agentes sociais produtores de conhecimento, como a ciência, atores sociais e políticos, estabelece diferentes formas de representar a realidade

¹⁷ O termo refere-se à sociedade industrial e aos fenômenos ligados à sua origem, desenvolvimento, organização e funcionamento, por oposição à sociedade tradicional. O mundo caracteriza-se por uma nova visão do mundo, do conhecimento e do próprio homem. É um período de questionamentos, onde se intensifica o debate sobre os rumos da sociedade. A modernidade, amparada em projetos de reconstrução do mundo e em uma visão de progresso como etapa de um processo evolutivo pelo qual passam as sociedades humanas, estabeleceu uma perspectiva positiva do futuro da humanidade. Baseando-se na supervalorização da razão e do conhecimento científico, a modernidade caracteriza-se como um período de mobilização em vários campos – político, social, econômico, científico e tecnológico.

de acordo com as suas perspectivas, contingências de pensamento ou seus propósitos no interior da sociedade.

Em relação à ciência, é possível afirmar que também constitui uma forma de representação, basicamente de objetivação do real, baseada na racionalização e na cognição baseada em evidências que definem a qualidade do conhecimento científico, em oposição ao senso comum.

Morin (2009, p. 56) adverte quanto aos efeitos da supremacia da razão, que foi transformada em referência fundamental, excluindo quaisquer outros meios de busca de uma compreensão e explicação do homem e do mundo: “As doenças da razão não se explicam pela própria racionalidade, mas pela sua perversão em racionalização e pela sua quase-deificação”. Nesse contexto, o discurso científico aparece como algo evidente, objetivo, apresentando a realidade como algo que fala por si mesma, sem interferência do cientista.

Feyerabend (1989) critica essa postura dogmática da ciência, inclusive porque o seu desenvolvimento não ocorre em um processo linear, mas por saltos, deixando vazios evidentes, inconsistências teóricas que necessitam novas alternativas de pensamento para superá-las e fazer o conhecimento científico avançar.

Apesar disso, essa verdade “a priori” tem sido considerada suficiente para conferir ao discurso científico a sua pretensão de imparcialidade, e, portanto, de legitimidade no mundo contemporâneo, assumindo também o caráter de “superior” em termos de conhecimento efetivo do mundo e do homem, o que lhe permite, por outro lado, questionar toda forma de construção de saberes não científicos e discursos que não tenham fundamento neles, como os que estão aliados às representações sociais em sua derivação dos discursos míticos, das lendas e do imaginário, bem como do senso comum.

Não constituem efetivamente discursos excludentes, mas intercambiáveis. Na contemporaneidade, a informação científica e informações de mídia diariamente se misturam e se entrelaçam, resultando em situações de conflito e também de consenso possível.

A tradição estabelecida e os valores fechados das ideologias se tornam mais permeáveis a novas ideias e consensos, e assim, menos estáveis, definindo um espaço coletivo marcado por incertezas, discursos e contradiscursos, favorecendo a emergência de representações sociais como uma possibilidade de conferir à realidade um formato que seja compreensível a um grande número de indivíduos.

Dessa forma, em um mesmo grupo operam diferentes representações, as quais influenciam a sua produção discursiva, que tanto pode reproduzir o já dito, como dar-lhe um novo sentido, mais original, definindo um contradiscurso.

Quando Therezinha Fraxe fala com os caboclos-ribeirinhos, esse diálogo é permeado de manifestações evidentes de um contradiscurso, nas vozes dos moradores da Costa da Terra Nova, quando falam de si mesmos:

Na minha opinião não é só a questão de se sentir caboclo, é a questão de ter orgulho de ser. Eu sinto assim, eu tenho orgulho de morar aqui, orgulho de ter nascido na Costa da Terra Nova, orgulho de ser caboclo-ribeirinho. A questão é de se conhecer, de se sentir, não é qualquer homem do interior ou mulher do interior, que se sente caboclo ou cabocla para se ter ideia de como é a vida aqui, depois que você sente você não esquece, depois que você sente o que é morar no Amazonas, morar no Interior, o que é viver sempre de uma expectativa – a gente aqui é expectativa sempre: será que a seca vai ser grande? Vai atrapalhar a gente? Será que a cheia vai ser grande? Vai atrapalhar a gente? Como estará amanhã, na feira e no mercado em Manaus, o preço da chicória e do quiabo? Este esperar é que emociona a gente que mora aqui. Esta expectativa é que torna a gente forte, orgulhoso. Orgulhoso mesmo, eu sinto muito orgulho de ser caboclo, de ser descendente de índio com português (Sr. Valdenir Fábio de Moraes Moreira, 32 anos, Diretor da Escola Francisca Góes, agente pastoral da Costa da Terra Nova e agricultor) (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 110).

Essa comunidade é muito antiga, é a comunidade mais antiga do Careiro da Várzea e é a comunidade que ainda hoje, apesar de todas essas transformações ocorridas por esses beiradões do rio Amazonas, nós mantemos a nossa tradição. A tradição de um povo mostra quem ele é. E nós aqui temos as nossas próprias leis que governa a nossa comunidade, temos as nossas próprias regras de conduta que regulamenta o comportamento de cada comunitário. Essas leis são pra que não ocorra desordem [...] Aqui não tem polícia, não tem delegado, mas tem ordem, tem que ter ordem até na diversão. Já no nosso modo de viver, a lei do beiradão é a lei maior, e a lei maior é a lei da ajuda, é a lei da solidariedade. A gente aqui, na comunidade São Francisco, divide o pouco que tem com aqueles que não tem nada. Aqui na comunidade São Francisco a gente ainda trabalha de mutirão¹⁸ de ajuda mútua, de troca de dia (Sr. Nestor Pinheiro de Miranda, 58 anos, agricultor e taberneiro) (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 67).

¹⁸ Mutirão (sinônimo de puxirum e ajuri): trabalho manual coletivo de ajuda gratuita, mediante compensação recíproca com similar trabalho. Prática remanescente na hinterlândia amazônica, nas atividades de roça (agricultura tradicional), podendo acontecer desde a derrubada da mata para o plantio, incluindo a coivara, que é a queima da vegetação nativa juntamente com a limpeza para a área do plantio. A prática do mutirão pode envolver, além do roçado, outras atividades, como a capinação ou, ainda, a colheita da produção.

Nesses discursos, transparece a percepção de elementos importantes e essenciais para definir o “eu” e o “nós” por oposição ao mundo exterior, no sentido de realçar o valor do vivido, das práticas sociais, das singularidades que permeiam e definem os traços do ser e do pensar na tessitura cotidiana das relações e requisições que se apresentam aos moradores da Costa da Terra Nova, em um entrelaçamento do presente vivido com o passado, imanente nas tradições que ainda orientam comportamentos e estabelecem um sentido de organização compartilhado.

Importante fazer aqui um elo com a forma como Davi Kopenawa Yanomami (KOPENAWA; ALBERT, 2010) aparece enquanto figura atual, de expressão nacional e internacional, atuando como mediador de uma discursividade que nasce no seio das comunidades indígenas. Os seus dizeres não são uma simples referência às questões fulcrais do encontro entre duas culturas muito diferentes, mas, sobretudo, aparecem como um contradiscurso, e assim ele assume a posição de observador, e não mais de objeto observado dos estudos antropológicos.

Nessa antropologia reversa, é fundamental uma qualificação para a escuta, por parte daqueles que se colocam como estudiosos da cultura indígena, ou que pretendem assumir a vanguarda da mobilização por uma revisão das abordagens científicas acerca de outros povos que não aqueles denominados “ocidentais” (ancorados na herança judaico-cristã e civilizações greco-romana).

Essa qualificação requer um descentramento de si, para compreender o outro a partir dele próprio. E aqui adentra-se num campo mais amplo de pensamento, que vai além do paradigma tradicional do conhecimento objetivo preconizado pela metodologia própria da ciência. Trata-se de realçar a importância da compreensão do ser e do mundo a partir de um olhar fenomenológico, diferentemente da linha tradicional de pensamento, eminentemente racionalista.

A remissão às origens do pensamento fenomenológico, ligadas aos grandes filósofos da Antiguidade grega, como Tales de Mileto, Sócrates e Aristóteles, permite compreender como a fenomenologia se desenvolveu, a partir de uma base de reflexão sobre o Ser e o mundo que aflorou questões fundamentais, as quais iriam nortear o desenvolvimento do olhar fenomenológico futuro: o Ser, a realidade, a verdade, os sentidos e as ideias, a experiência pessoal com o mundo.

Quando se analisa a questão do “eu” e do “nós”, seja no âmbito do modo de vida dos Yanomami, ou dos moradores da Costa da Terra Nova, e também de Bico, Cuiamucu e Canela-Fina, é possível traçar um ponto de contato no que tange a uma

mesma perspectiva acerca da imanência do vivido, do passado que renasce cotidianamente na forma de uma memória social, que emerge como uma voz ativa do passado, e quer ser ouvida e respeitada naquilo que ela é, e não como parece ser aos olhos do outro:

Se quiser pegar as minhas palavras, não as destrua. São palavras de *Omama* e dos *xapiri*. Desenhe-as primeiro em peles de imagens, depois olhe sempre para elas. Você vai pensar: “*Haixopë!* É essa mesmo a história dos espíritos!”. E, mais tarde, dirá a seus filhos: “Estas palavras escritas são as de um Yanomami, que há muito tempo me contou como ele virou espírito e de que modo aprendeu a falar para defender sua floresta” (KOPENAWA; ALBERT, 2010, p. 64).

[...] lenda e mito é para definir algo que não é verdadeiro, que a gente não viu, aqui a gente não chama a Cobra-grande e o Boto de mito e nem de lenda porque todos nós acreditamos nesses encantos, eles são animais que viram encantados, se transformam em homens, mulheres e navios (Sr. Manoel Severiano, 82 anos, agricultor, Costa da Terra Nova) (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 325).

Assim, nos relatos registrados pela autora, o caboclo-ribeirinho aparece como um ente situado entre dois mundos – o lendário e o real, os quais acabam se entrelaçando na medida em que as grandes narrativas do passado são revividas, e se tornam parte do legado em relações intergeracionais através das rodas de conversa onde os jovens se reúnem para ouvir os mais velhos: “[...] numa noite de lua cheia, sentados na varanda da casa do Sr. Francisco, ele, Juscelino, Neto, Daniel e eu, estávamos todos devaneando sobre o reflexo da lua sobre as águas” (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 35).

O ato de lembrar antigas histórias, permeadas pelas crenças e mitos que configuram o imaginário do grupo, revivificados na memória presente, é mais do que um mero exercício mental. É uma forma de inserir as novas gerações nesse mundo onde realidade e mitos se entrelaçam, de maneira que sintam parte dele desde cedo, transformando-se elas também em extensões do universo amazônico, ao guardarem o que ouvirem, e, por sua vez, transmitirem a outros crenças e saberes que integram a memória social:

[...] Neto, curumim de 05 anos de idade, contava sobre a chegada do Boto em noite de Lua [...] Vocês sabiam que o boto gosta de aparecer quando a lua ta bem grande bem bonita, como aquela [Nesse momento, Neto apontava par a Lua], se a pessoa aparecer ele leva para a casa dele. Tem que ser mulher, né. Lá na escola o meu colega já viu o boto se transformando num homem, na beira do

porto dele [...] quando o meu colega e a irmã dele viram, o boto tinha se transformado em um homem vestindo uma roupa branca e um chapéu na cabeça, chamando a irmã dele – a Rosinha – para ir para um forró lá perto do remanso (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 35).

A memória social não é constituída apenas pelos mitos e lendas, mas também pelo cabedal de experiências individuais, que transcendem à subjetividade para se inscrever como referentes a serem compartilhados e que também servem como fundamento de bases relacionais marcadas pela intersubjetividade¹⁹ e comunicação intergeracional.

No discurso de Gláucio Campos (2015, p. 130), fica evidenciada essa relação intrínseca entre o Ser-em-si e o Ser-no-mundo, mediada pelas experiências que cada um aporta como produto do viver cotidiano no mesmo lócus, mas que também se transformam em vivido para os outros membros da comunidade:

[...] *a posteriori*, as emoções vividas – na caçada ou na pescaria – são revividas nos encontros entre os compadres ou nas histórias teatralizadas. Os fatos vividos são narrados, representados aos descendentes quando reunidos em família ou nas rodas de compadre. [...] Nesses encontros frívolos da vida em Cuiamucu, Canela-fina e Bicó, em que crianças, jovens e adultos se reúnem para falar de coisas boas e ruins a permear seus cotidianos, as histórias encerram, em si, momentos de aprendizagem, tensão, medo, risco, mas que no momento mimético, no espaço da sociabilidade, ao redor do contador de história, não os atingem diretamente. Confundem-se com uma espécie de prazer (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 130).

O autor remete a um conceito fundamental para um olhar compreensivo dos discursos segundo a forma e o lugar que eles são produzidos, nesse caso no lócus da hinterlândia amazônica: o caráter mimético das ações, as quais assumem o papel de referentes para todos os indivíduos na construção de uma visão do mundo e de si mesmos que os conecta aos demais.

Processos miméticos

[...] decorrem também de aspirações e de experiências intensas, semelhantes às “experiências vivas” de que falava Adorno. Imitar o mundo oferece ao humano a possibilidade de se desfazer do egocentrismo, do logocentrismo e do etnocentrismo, além da possibilidade de abrir-se às experiências do outro (WULF, 2016, p. 557).

¹⁹ Intersubjetividade é a relação entre sujeito e sujeito e/ou sujeito e objeto. O sujeito da Análise do Discurso não é o indivíduo, sujeito empírico, mas o sujeito do discurso. O sujeito não é a fonte, a origem dos sentidos, porque à sua fala atravessam outras falas, outras vozes, outros dizeres e até outros não-dizeres.

No lócus dos ribeirinhos amazônidas, a materialidade dos elementos naturais (água, céu, mata e terra) conecta o visível (aquilo que é observado na instantaneidade cotidiana) e o invisível, o que é sentido, pensado, imaginado e transformado em metáforas). Essa relação manifesta-se nas práticas culturais, e por extensão nas experiências individuais e coletivas que ocorrem no espaço marcado pela onipresença dos elementos naturais.

O rio, a água, é o elemento natural onipresente da vida na Amazônia, e essa relação marca todo o processo de formação sociocultural nessa parte do mundo, influenciando-o desde os primórdios do desvelamento da Amazônia para o mundo.

Como descreve Odenei de Souza Ribeiro (2015, p. 259):

Não é sem sentido que, para Tocantins, na Amazônia a natureza prende e absorve o homem nas malhas dos rios e da densa floresta. Fato que fica evidente quando, ao recuperar os relatos do frei Gaspar de Carvajal, salienta o poder e a força que o rio exerceu sobre as decisões da expedição de Orellana. Neste sentido, os relatos do Frei Gaspar de Carvajal, exaustivamente explorados pela historiografia, interessam a Tocantins, na medida em que servem para confirmar sua tese de que o rio é o grande protagonista do processo de organização da vida social regional desde o início da colonização.

Therezinha Fraxe (2004, p. 297) desnuda essa mimesis relacionada à transposição da natureza na vida dos habitantes da Comunidade de São Francisco, na Costa da Terra Nova, quando o ritmo da vida cotidiana equipara-se ao fluxo das águas do rio enquanto movimento natural e contínuo, dia-a-dia:

Dessa forma, observei em São Francisco, uma comunidade amazônica, um nítido movimento rotineiro. Da roça para casa, da casa para a roça. A casa e rio interagem e se complementam num ciclo que é cumprido diariamente por homens, mulheres, velhos e crianças (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 297).

A reprodução de situações já vividas, seja aquelas relatadas e transmitidas pela memória social, ou aquelas introjetadas a partir da interação com outras pessoas do grupo, não é, todavia, determinante para um modo de ser ou de pensar cristalizado no tempo.

A relação mimética com o mundo também possibilita aos indivíduos ampliar constantemente as suas possibilidades de ação, de modo a atualizarem o seu modo de ser e de pensar e reconhecerem a sua semelhança com o outro:

As ações sociais são possibilitadas pelo desenvolvimento de um saber prático que intervém no decorrer de processos miméticos. O saber prático pertinente para as ações sociais é, a um só tempo, corporal e lúdico, histórico e cultural. Ele é construído em situações de “face a face”; não é unívoco do ponto de vista semântico; inclui componentes imaginários e não pode ser reduzido à intencionalidade (WULF, 2016, p. 567).

A reprodução ou representação da natureza, que transcende a subjetividade, é fundamental para compreender a mimesis da discursividade, na forma como aparece nas falas dos moradores da hinterlândia amazônica retratados pelos autores.

Para essa via de compreensão mimética, é igualmente importante uma abertura fenomenológica, que possibilita ao pesquisador aproximar-se dos sentidos que emergem dos discursos desses homens e mulheres da Amazônia.

Pêcheux (2009) se afastou da perspectiva fenomenológica como possibilidade de compreensão do vivido a partir do sujeito e da existência, postulando o caminho do conhecimento por meio de uma interpretação racional, fundamentada na abordagem científica da forma como os indivíduos se inscrevem no universo social, buscando nos seus dizeres elementos essenciais para compreensão dos conflitos, das restrições às enunciações e a contextos discursivos alternativas como possibilidades no intradiscurso.

A linha da Análise do Discurso Francesa considera que, sem um contexto, não há sentido. Dessa forma, a construção do sentido passa pela noção de sujeito-locutor.

Entendo aqui, todavia, que uma disposição aberta para o olhar fenomenológico do Ser-na-Amazônia é igualmente necessária para compreender e realçar a emergência do contradiscurso, ou seja, aquele que flui paralelamente às representações sociais elaboradas a partir de um ponto de visto eurocêntrico do homem, as quais, por séculos, têm sido transplantadas para a sociedade amazônica. Por meio do olhar fenomenológico, pode-se assim compreender esses amazônidas hinterlandinos, tradicionalmente vistos sob uma ótica reducionista, como objetos a serem observados ou como sujeitos alienígenas, vivendo num mundo diferente.

Quando o pesquisador busca essa compreensão fenomenológica do ser-na-Amazônia, deixa de ser alguém estranho na relação com o amazônida hinterlandino, pois passa à condição de observado, e nessa posição também pode desenvolver

uma escuta qualificada na relação com esse outro com o qual estabelece uma interlocução.

Essa é a contribuição da fenomenologia para tornar a antropologia uma via de aproximação entre a produção de conhecimento e a existência, com fundamento na disposição para o encontro do outro (HEIDEGGER, 2007).

Nesse contexto, a pretensão de desenvolver uma antropologia reversa, implica considerar que o mundo dos outros não é aquele das nossas projeções. Em outros termos, sob o olhar fenomenológico, a revelação do ser no outro depende do reconhecimento de que esse outro é a condição para uma aproximação do real que não seja aquela definida dentro dos limites determinados pela metodologia científica tradicional, puramente objetiva. Encontra-se em Boaventura Santos (1993, p. 39) uma referência a essa mudança necessária de perspectiva:

Estamos numa época em que é muito difícil ser-se linear. Porque estamos numa fase de revisão radical do paradigma epistemológico da ciência moderna, é bem possível que seja sobretudo o olhar que está mudando. Mas, por outro lado, não parece crível que essa mudança tivesse ocorrido sem nada ter mudado no objeto do olhar, ainda que, para maior complicação, seja discutível até que ponto tal objeto pode ser sequer pensado sem o olhar que o olha.

Giddens (2002), tratando das sociedades na alta modernidade²⁰, enfatiza as novas exigências resultantes de um mundo em transformação, caracterizado por incertezas e múltiplos horizontes de experiências significativas dos indivíduos na cotidianidade, onde também se fazem presentes as incertezas de um conhecimento científico que avança, mas que também, contraditoriamente, encontra limites para explicar e compreender a realidade complexa.

As representações sociais cumprem então uma função unificadora, na medida em que oferecem alguma possibilidade de estabilidade, ao legitimarem discursos sobre a realidade que passam a servir de referências seguras para os indivíduos nesse cenário complexo e em constante mudança.

Há que se considerar, todavia, que um indivíduo pode pertencer a diferentes grupos, de maneira que suas ações (comportamento/interações) ou práticas sociais

²⁰ Alta modernidade ou modernidade tardia é o termo utilizado pelo sociólogo Antony Giddens para designar o momento contemporâneo, marcado por uma crise de identidades, por rupturas, dúvidas, mas também pela possibilidade de refutar antigas crenças, valores, desconstruir por assim dizer o já dito, e nesse sentido pode ser conectada à perspectiva do contradiscurso como resistência frente ao já dito, àquilo que as representações sociais apresentam como ideias, valores, normas de referência e ao conhecimento como senso comum.

não são necessariamente delineadas a partir de uma única representação social. Essa, aliás, é uma característica da sociedade contemporânea, onde o sujeito pode assumir diferentes posições e papéis, de acordo com as diferentes possibilidades e escolhas, assegurando meios de identificação e pertencimento de acordo com as várias categorias às quais o sujeito pode fazer parte.

Outra característica das representações sociais é sua mutabilidade, ou não perenidade no tempo. Contingências estruturais na forma de organização do grupo e influências exteriores a ele podem levar a uma reorganização de práticas sociais e a novas tomadas de posição na forma de conhecimento novo e referência comum.

Uma representação não é um objeto estável ou um sistema fechado, mas uma configuração essencialmente dinâmica, capaz de integrar novas informações e estabelecer novas possibilidades de apresentar o real. Ela pode evoluir, como estrutura capaz de influenciar de novas formas o pensar e o agir das pessoas que integram um grupo social determinado.

Por outro lado, nem sempre mudanças nas práticas sociais implicam na substituição das representações, podendo ocorrer apenas uma maior complexidade do conhecimento que engloba o antigo e o novo modo de pensar-interpretar e comunicar aspectos da realidade entre os membros do grupo (ABRIC, 2001).

Toda representação social tem um “núcleo duro”, ou um conjunto de elementos centrais, bem como outros periféricos. Os primeiros são mais difíceis de serem transformados por constituírem um sistema restrito e normativo, definindo um padrão de comportamento ou práticas sociais.

Os elementos periféricos estão mais próximos das situações e contingências cotidianas, o que permite, de certa forma, a adaptação da representação a vários contextos sociais, tanto os passados nos quais foram produzidas, quanto os mais recentes em que novas situações se apresentam aos membros do grupo.

Esse sistema é funcional, é graças a ele que a representação pode fazer parte da realidade do momento. Ao contrário do sistema central, a configuração periférica é mais sensível e influenciada pelo contexto imediato.

Os elementos centrais ou núcleos estruturantes das representações sociais tem duas funções. Geram significados²¹, ou seja, operam no sentido de criar ou transformar o significado de outros elementos da representação, definindo uma nova

²¹ O significado não é a realidade em si, mas uma construção significativa da realidade.

valência ou sentido para a realidade (construção do real)²². Também têm uma função organizadora, pois é em torno do núcleo que outras cognições da representação se agregam. Ele determina a natureza dos elos que unem os elementos da representação, atuando assim como elemento unificador e estabilizador da mesma.

Nesse contexto, a mudança de uma representação social, a sua mutabilidade, depende de alterações na configuração normativa associada a ela, as quais têm origem na processualidade histórica de organização da sociedade ao longo do tempo, quando são definidas novas regras, conhecimentos e práticas sociais (ABRIC, 2001).

Banchs (2011, p. 240) reconhece que as representações sociais são “[...] ao mesmo tempo forma e significado, estruturas e processos. São, simultaneamente, icônicas e simbólicas”.

Abric (2001) identifica possibilidades de transformação das representações sociais, como parte do processo de construção e reconstrução a que estão sujeitas ao longo do tempo. Uma transformação abrupta pode ocorrer, por exemplo, quando as novas práticas questionam diretamente o significado central da representação, sem possibilidade de recurso aos mecanismos defensivos implementados no sistema periférico.

Outra transformação é denominada resistente: ocorre quando as práticas se opõem à representação, mas aqui esta contradição pode ser gerenciada na periferia, com o surgimento de "esquemas" adaptativos, por exemplo, uma racionalização que permite aceitar e justificar os conflitos.

Há ainda a modificação gradual, quando existem práticas antigas, mas raras, que nunca estiveram em contradição com a representação, caso em que a mudança ocorrerá sem ruptura, de maneira que esquemas ativados por novas práticas se integrarão gradualmente aos fixados pelo núcleo central e se fundirão, dando origem a um novo núcleo e, portanto, a uma nova representação.

²² A realidade corresponde ao mundo empírico através de sua fenomenalidade, como um lugar significativo (e ainda significativo) que se apresenta ao sujeito. Em contraste, o real refere-se ao mundo como ele é construído, estruturado, pela atividade significativa do homem através do exercício da linguagem em suas várias operações de nomear os seres do mundo (categorização), caracterizando os objetos segundo as suas propriedades, descrevendo ações no tempo e no espaço e explicando a sua relação de causalidade. A construção do real caracteriza-se, portanto, como uma atividade de racionalização.

A comunicação tem um papel relevante para estabilizar uma representação social, possibilitando relacionamentos interpessoais que utilizem signos comuns e mensagens mutuamente compreensíveis. As representações que empregam com maior eficiência e de forma recorrente esse tipo de processo comunicativo eficaz, acabam se incorporando à cultura comum do grupo.

Quando um indivíduo de uma cultura produz uma mensagem para outro membro da mesma cultura, ele ativa espontaneamente um processo de compreensão comum sobre um mesmo tema ou questão, definindo-se assim a forma como uma representação pode se firmar enquanto substrato de uma mesma forma de interpretação sobre determinada questão ou objeto social.

A distribuição espacial dos grupos (bairro, comunidade) favorece esse processo integrativo de conhecimento sobre a realidade com base em uma mesma representação social, a partir da maior fluência da comunicação e da possibilidade de interações frequentes, cotidianas (LATANÉ; L'HERROU, 1996).

Assim, conjuntos de crenças, valores e práticas tornam-se diferenciados espacialmente, e também operam de forma diferente para definir representações mais estáveis ou mais sujeitas a mudanças conforme o alcance da comunicação e do nível de fortalecimento das interações entre os sujeitos.

Independentemente de mudarem ou não, as representações sociais viabilizam a construção de conhecimento sobre a realidade, na forma de um senso comum, o qual, para os indivíduos, constitui uma referência que lhes permite obter um sentimento de segurança frente às indeterminações do desconhecido, ampliadas, contraditoriamente, pelo próprio conhecimento científico ao revelar novas e variadas nuances do mundo em sua complexidade, diante da qual se faz necessário buscar algum tipo de resposta ou compreensão.

A complexidade é abordada por Morin (2006, p. 13-14), entendendo-a nos seguintes termos:

[...] a um primeiro olhar, a complexidade é um tecido (complexus: o que é tecido junto) de constituintes heterogêneos inseparavelmente associados: ela coloca o paradoxo do uno e do múltiplo. Num segundo momento, a complexidade é efetivamente o tecido de acontecimentos, ações, interações, retroações, determinações, acasos, que constituem nosso mundo fenomênico [...].

Como expõe Moscovici (2009, p. 61), ancorar consiste em estabelecer uma classificação, enquanto ato para nomear algo. “Coisas que não são classificadas e

que não possuem nome são estranhas, não existentes e ao mesmo tempo ameaçadoras”.

Esse é o anseio de ajustamento comentado por Moscovici (2009, p. 203), o qual emerge “[...] do nosso desejo de familiarizar o não familiar”. Trata-se de uma característica do homem moderno que deve ser considerada ao se tratar das representações sociais.

A construção de padrões diferenciados de comunicação, novas formas de linguagem e expressão, novos enfoques sobre o emprego dos meios e técnicas para a expressão da subjetividade e a interação social, são alguns aspectos importantes da complexidade do mundo na contemporaneidade que se reflete nas possibilidades múltiplas de produção de conhecimento e de representação da realidade.

A ancoragem é, portanto, uma forma de conferir “normalidade” ao que é até então indeterminado ou que se apresenta como elemento desestabilizador para o grupo social em razão do seu grau de incerteza. É um processo realizado por assimilação, tendo como foco a semelhança entre objetos sociais. Para os sujeitos se apropriarem de um objeto, este deve ser entendido.

Essa compreensão envolve um mapeamento de outros objetos mais familiares, a partir do qual o que ainda é desconhecido passa a ser integrado a esse “corpus” por meio de sua classificação, a qual lhe confere atributos que lhe permitem assumir uma qualidade ou característica familiar para ser reconhecido (rotulagem).

Nesse contexto, a categoria refere-se ao grupo social, os traços típicos, mais comumente associados, são chamados de estereotípicos. O processo de categorização²³ diz respeito a uma operação para constituir uma categoria (agrupando elementos similares e diferenciando elementos dissimilares), ou a uma operação para atribuir um elemento a uma categoria (a partir das propriedades do elemento e do mapeamento para os elementos constituintes da categoria).

Therezinha Fraxe em sua obra “Cultura Cabocla-Ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade”, deixa evidente o fenômeno da categorização que permeia a vida dos caboclos-ribeirinhos, no sentido da construção de discursos que denotam uma forma peculiar de interpretação da realidade, calcada não somente em experiências

²³ “A categorização é uma operação de classificação de elementos constitutivos de um conjunto, por diferenciação e, seguidamente, por reagrupamento segundo o gênero (analogia), com critérios previamente definidos. As categorias são rubricas ou classes, que reúnem um grupo de elementos (unidades de registro, no caso da análise de conteúdo) sob um título genérico, agrupamento esse efectuado em razão dos caracteres comuns destes elementos” (BARDIN, 2004, p.111)

cotidianas, mas, sobretudo, em um substrato cultural ancestral comum impregnando as práticas, percepções de si e do mundo e os próprios dizeres:

Hoje, eu moro em Manaus, e só venho aqui para a Comunidade São José nos fins de semana. Mas apesar de morar há 6 anos em Manaus, eu não perdi o vínculo com a Comunidade. Quando eu estou aqui, eu sou um caboclo-ribeirinho, e quando eu estou em Manaus eu sou um caboclo, um caboclo da cidade. Eu fui para Manaus para fazer o meu 2º grau, porque por aqui só tem até a 8ª série. Meus pais também são caboclo-ribeirinhos, meu pai é agricultor e é pescador. Eu pretendo fazer engenharia de pesca para um dia poder ajudar meu pai e minha família. O meu pai, hoje, é o presidente da comunidade. Todos os finais de semana que eu venho pra cá eu tento ajudá-lo com ideias novas, coisas que eu aprendo em Manaus. Pra ser sincero, eu vivo entre a Cidade e o campo, eu vivo no claro e no escuro, entre o tradicional e o moderno. Isso não quer dizer que aqui na comunidade é o tradicional e na cidade é o moderno, muitas vezes aqui na comunidade nós vivemos com a modernidade. E eu também, muitas vezes, sou tradicional, principalmente no meu comportamento, no meu modo de ser lá em Manaus, isso tem ajudado muito a mim, a minha família e aos meus amigos, a gente entender melhor o que é ser caboclo, o que é ser caboclo-ribeirinho na Comunidade de São José [...] (Márcio José Nascimento de Sales, 22 anos, vestibulando, funcionário da Fundação Nacional de Saúde, em Manaus) (THEREZINHA FRAXE, 2003, p. 112).

Na fala do entrevistado, observa-se um enunciado em que estão presentes várias categorias, como formas de ancoragem:

- “Quando eu estou aqui, eu sou um caboclo-ribeirinho, e quando estou em Manaus eu sou um caboclo, um caboclo da cidade”: neste enunciado, o sujeito se coloca como categoria, no sentido de se situar simbolicamente nas relações sociais e divisão própria a um campo social que tem como referência representações sobre o homem da Amazônia, tradicionalmente interligadas a estereótipos e a uma multiplicidade de termos e significados que reforçam o enquadramento do indivíduo: caboclo, caboclo-ribeirinho ou ribeirinho, caboclo da cidade - termos classificatórios e referenciais para distinguir o sujeito segundo seu lugar de pertencimento ou de vida.

Constata-se nesse discurso, que o enunciante se vincula a essa representação social do homem da Amazônia, reproduzindo um modelo classificatório em que, conforme o lugar onde se encontra, a “caboclitude”²⁴ é mais

²⁴ Caboclitude: o termo refere-se à expressão da cultura amazônica, isto é, *modus vivendi* e *modus operandi* que configura a autoafirmatividade do ser caboclo. A caboclitude visa reconhecer o caboclo como um importante componente sociológico da formação do ser amazônico. O Estado do Amazonas, de população essencialmente mestiça, é herdeiro e propulsor de tradições caboclas, a caboclitude (AMAZONAS, 2007).

ou menos acentuada – a referência ao “caboclo da cidade” sugere uma condição diferente em relação a ser “caboclo-ribeirinho”, como se no primeiro caso o indivíduo pudesse se situar mais favoravelmente aos olhos do “outro” – o morador da cidade, aquele que integra o modelo de civilização dito “avançado” enquanto representação social cristalizada no termo “modernidade”, colocando-se como oposto do que é “retrógrado”, ou seja, o estilo de vida não urbano, ligado por sua vez à palavra “ribeirinho”.

- “Mas apesar de morar há 6 anos em Manaus, eu não perdi o vínculo com a Comunidade” – aqui o enunciante apresenta um discurso justificador da representação social que apresenta o caboclo-ribeirinho como ente essencialmente dotado de características distintivas precisas; nesse caso, a categorização se dá pelo pressuposto do pertencimento a um outro mundo: o espaço não urbano. O termo comunidade, conforme é enunciado pelo entrevistado, assume um sentido de identificação e pertencimento, como se permitisse sintetizar a sua origem “diferente”, mas que aparece também como uma forma de enquadramento social.

- “Meus pais também são caboclo-ribeirinhos, meu pai é agricultor e é pescador” – o sujeito reforça a categorização acima, por meio de uma outra ancoragem, a qual pode ser vinculada a uma representação social elaborada em torno do homem que habita o interior da Amazônia, da área rural ou não urbana, e cuja atividade assume a forma de uma prática social tipificadora da sua condição ou posição na sociedade.

- “Todos os finais de semana que eu venho pra cá eu tento ajudá-lo com ideias novas, coisas que eu aprendo em Manaus. Pra ser sincero, eu vivo entre a cidade e o campo, eu vivo no claro e no escuro, entre o tradicional e o moderno. Isso não quer dizer que aqui na comunidade é o tradicional e na cidade é o moderno, muitas vezes aqui na comunidade nós vivemos com a modernidade” – o produtor do discurso neste trecho também denota a assimilação de uma ideia sobre o caboclo-ribeirinho ancorada na dualidade, na distinção entre o “moderno” e o “tradicional”.

O termo “modernidade”, na forma como é empregado pelo enunciante, assume um sentido de “melhor” ou “superior”, mais explícito quando o entrevistado usa o recurso à dualidade, com a comparação “cidade-claro” e “campo-escuro”.

Ao mesmo tempo, o seu discurso procura diminuir o impacto dessa associação negativa apresentando uma outra cognição, emprestada de representações sociais exógenas que atribuem às comunidades interioranas,

caboclas-ribeirinhas, uma condição inferior, ao relacioná-las ao atraso, comparativamente à imagem criada em torno da vida urbana, de avanço, e que é sintetizada no termo modernidade.

- “E eu também, muitas vezes, sou tradicional, principalmente no meu comportamento, no meu modo de ser lá em Manaus, isso tem ajudado muito a mim, a minha família e aos meus amigos, a gente entender melhor o que é ser caboclo, o que é ser caboclo-ribeirinho na Comunidade de São José” – neste trecho final da entrevista, o discurso deixa transparecer que, a despeito dele se orientar por representações sociais exógenas na forma como concebe a si mesmo e a sua comunidade, as relações e práticas comunitárias ainda têm importante papel para que ele possa elaborar um contradiscurso, apropriando-se do objeto (ser “caboclo-ribeirinho”) para se situar e agir com base em elementos endógenos, intrinsecamente ligadas ao conjunto simbólico que permeia a existência individual e coletiva na Costa da Terra Nova.

Como se observam nos recortes dos discursos dos caboclos-ribeirinhos, existem elementos que retratam a singularidade das suas perspectivas com relação à vida na Amazônia, que não é a mesma dos discursos exógenos, sendo assim necessário buscar, com fundamento numa análise discursiva, uma evidência clarificadora de como pensam, de como veem a si mesmos, de como veem o mundo e de como sonham esses homens da Amazônia inseridos em um universo de múltiplas sutilezas culturais, de sorte a conferir visibilidade para o cotidiano da sua vida.

Ainda que esquecido e pouco valorizado, não poucas vezes vítima de estereótipos, o amazônida hinterlandino é um forte, pois resiste para não deixar desaparecer o seu *modus vivendi* e *operandi*, em meio a um outro mundo (civilizado) marcado pelo consumismo desenfreado, atentatório ao meio ambiente e destruidor de florestas e de culturas tradicionais centenárias, o que vai de chofre ao modo de vida dos ribeirinhos da Amazônia, modo de vida este permeado e alicerçado em mitos e lendas advindos das águas e das florestas sustentados por uma mimesis telúrica, sem a qual não é possível entender o modo de ser caboclo, um ser cada vez mais excluído e espoliado de suas terras pelas artimanhas do pseudo progresso civilizatório, vilipendiado em seus costumes e tradições, sem lhes prestar respeito aos sentidos e significado do vivido por eles.

Resgatando as ideias de Manuel Nunes Pereira (2002), as narrativas míticas independem do sentido e lógica comuns aos discursos racionais, não estão limitadas pelo tempo ou pelo espaço. O que a sociedade urbana vê como pura fantasia, tem um sentido e valor para os que habitam a hinterlândia amazônica. Os seres ditos “imaginários” para o amazônida hinterlandino não são abstrações, mas entes reais a serem respeitados por terem profundas significações para suas vidas. Não somente se confundem com a sua identidade, mas revelam-no em sua inventividade e adaptação ao mundo que chamamos de Amazônia.

Considerando essa posição dos amazônidas hinterlandinos, entre o seu mundo, e um outro, que preconiza, por meio de discursos que não os seus, ser o “melhor”, convém resgatar o pensamento de Moscovici (2009, p. 36), ao reconhecer o caráter prescritivo das representações sociais em razão da “[...] combinação de uma estrutura que está presente antes mesmo que nós comecemos a pensar e de uma tradição que decreta o que deve ser pensado”.

Ao afirmar que “ainda é tradicional” no seu comportamento, o amazônida hinterlandino se vale de uma cognição que não lhe é oferecida, mas construída no bojo de experiências no grupo. O vivido nesse caso tem um papel importante para que o entrevistado possa elaborar uma outra concepção do que é ser caboclo-ribeirinho, paralelamente àquela que as representações sociais exógenas pretendem impor como verdade ou expressão do real.

Do mesmo modo, essas representações sociais dentro do grupo contribuem para que ele continue a tomar como referência normas, valores, prescrições de conduta validadas e valorizadas pelo grupo, o que fica explícito quando diz que “[...] muitas vezes, sou tradicional, principalmente no meu comportamento, no meu modo de ser lá em Manaus”.

Os discursos dos moradores das comunidades rurais não são produto de enunciações conscientes e autônomas, mas se inscrevem no conjunto de práticas sociais e definem uma ideia de pertencimento desses indivíduos a um determinado espaço, onde elas são realizadas e reproduzidas.

A representação do mundo elaborada pelo grupo tem relação direta com a espacialidade, não no sentido de lugar físico, mas como um conceito desenvolvido com base em certas práticas sociais que situam os indivíduos, não somente em relação a eles próprios (posição social dentro do grupo), mas em face de outros grupos (BOURDIEU, 2001).

Lembrando que as representações sociais servem para justificar a *posteriori* as tomadas de posição e os comportamentos dos indivíduos num grupo, retoma-se o pensamento de Moscovici (2009), ao tratar da ancoragem, considerando que a categorização permite definir o que é, e por exclusão o que não é permitido como comportamento socialmente aceitável no grupo.

A classificação opera nesse caso como uma forma de enquadramento social dos sujeitos, definindo expectativas de conduta, as quais se refletem na forma como o indivíduo percebe a si mesmo e como se ajusta a elas, definindo-se como parte desse modelo de interpretação e explicação da realidade social.

Constata-se assim, nos discursos reproduzidos por Therezinha Fraxe (2004), que essa categorização assume um carácter determinante, ao estabelecer a forma como a realidade é percebida ou descrita pelos habitantes das comunidades visitadas, e também como se referem a si mesmos.

Isso sugere um papel essencial na ancoragem, no sentido de assegurar a operacionalidade das representações sociais como modalidades de conhecimento que orientaram e orientam as práticas e as formas de compreensão do mundo e do vivido por essas pessoas, enquanto membros de comunidades que não são propriamente urbanas, mas mantêm relações com a urbanidade.

A categorização nesse caso é o reflexo de um processo sócio-histórico, no qual foram definidos os quadros de conhecimento sobre a realidade, na forma de representações sociais imanentes à existência dos caboclos-ribeirinhos em sua relação com o mundo e entre eles mesmos.

As representações sociais pressupõem um processo comunicativo vinculando os indivíduos em torno de uma figuração simbólica do real que para eles passa a ter um sentido:

Comunicação é mediação entre um mundo de perspectivas diferentes, trabalho é mediação entre necessidades humanas e o material bruto da natureza, ritos, mitos e símbolos são mediações entre a alteridade de um mundo frequentemente misterioso e o mundo da intersubjetividade humana: todos revelam numa ou noutra medida a procura de sentido e significado que marca a existência humana no mundo (JOVCHELOVITCH, 2011, p. 68).

Em termos de operacionalidade da representação social, a comunicação tem um carácter funcional, pois permite estabelecer um senso comum de realidade, de

acordo com o que se torna conhecimento compartilhado, no campo das relações intersubjetivas. A intersubjetividade, de acordo com Jodelet (2009, p. 698):

[...] remete às situações que, em um dado contexto, contribuem para o estabelecimento de representações elaboradas na interação entre os sujeitos, apontando em particular as elaborações negociadas e estabelecidas em comum pela comunicação verbal direta. São numerosos os casos que ilustram o papel da troca dialógica de que resultam a transmissão de informação, a construção de saber, a expressão de acordos ou de divergências a propósito de objetos de interesse comum, a interpretação de temas pertinentes para a vida dos participantes em interação, a possibilidade de criação de significações ou de ressignificações consensuais.

A realidade, como é apresentada pela representação social, não é, necessariamente, o real em si mesmo, mas uma aproximação, ou melhor, uma reconstrução a partir de um processo de conhecimento que não é totalmente objetivo, uma vez que está unido a modos específicos de interpretação e apresentação do mundo, transpondo-o para determinada estrutura discursiva que passa a constituir a referência para fixar uma perspectiva sobre o real comum ao grupo, a qual tanto pode desconstruir representações anteriores, como reforçá-las ou atualizá-las.

Como explica Castro (2011, p. 7):

[...] as Representações Sociais são tanto conservadoras como inovadoras, estruturadas com uma lógica singular que permite a um determinado grupo social compreender o mundo que o rodeia e lidar com os problemas que nele identifica. É, pois, um saber que organiza um modo de vida e que, por isso mesmo, adquire dimensão de realidade.

Portanto, as representações sociais oferecem formas definidas de significado, que são o produto de uma cultura, mediando a comunicação entre grupos e indivíduos, bem como legitimando certa visão da realidade. Consoante a exposição de Duveen (2007, p. 545):

A cultura remete a uma rede mais ampla de representações de uma comunidade organizada. As representações sociais, nesse sentido, podem ser vistas como formas culturais particulares, e a análise das representações sociais sempre leva em conta o contexto cultural em que elas são elaboradas.²⁵

²⁵ Tradução livre do original “*Culture, then, can be taken as referring to a broader network of representations held together as an organized whole by a community. Social representations, in this sense, can be seen as particular cultural forms, and the analysis of social representations will always refer back in some way to the cultural context in which they take shape*”.

Todavia, essas representações não são formas de reprodução objetiva da materialidade ou concretude do mundo no campo das ideias, mas algo puramente conceitual, no sentido de transformar o real em ideias, discursos e signos que passam a estabelecer um modo específico de interpretação e compreensão dando forma à realidade do ponto de visto do grupo, e portanto, se trata de fenômenos sociais que, apesar de acessados “[...] a partir do seu conteúdo cognitivo, têm de ser entendidos a partir do seu contexto de produção” (SPINK, 1993, p. 300).

Esse contexto diz respeito a um conjunto de elementos sociais operando em nível individual e de grupo, como os valores, ideologias, códigos e normas de conduta que permeiam as relações interindividuais, bem como a cultura ou certas formas de comunicação²⁶ que viabilizam variadas formas de interação ou de proximidade entre os indivíduos, delineando um senso de pertencimento grupal (MOSCOVICI, 2012).

Os valores não são apenas norteadores da ação pessoal, mas referências que permeiam o coletivo. Nesse sentido, a sociedade necessita, para funcionar adequadamente, de valores que sejam compartilhados. Esta noção de valores comuns e compartilhados remete ao conceito fundamental da cultura.

É importante destacar que o termo cultura em princípio sugere um conjunto de elementos culturais homogêneo e único na sociedade; todavia, existem muitas nuances ou diferenças que delimitam diferentes culturas, conectadas ou não, e que também estão relacionadas à diversidade de grupos interagindo no interior de uma mesma sociedade. Essas especificidades culturais também definem diferentes possibilidades de representações sociais, variando de grupo para grupo e muitas vezes opostas.

Por isso Moscovici (1988) distingue as representações em: hegemônicas que podem ser compartilhadas por todos os membros de um grupo altamente estruturado - um partido, uma cidade, uma nação - por terem sido produzidos pelo grupo; representações polêmicas, que são produzidas em razão de conflitos entre grupos no interior da sociedade, envolvem algum tipo de controvérsia social, e são

²⁶ A comunicação é um processo, e como tal pode ser descrita como um conjunto de ações em um cenário permeado por valores, atitudes e demandas, combinações de infinitas formas, que geram determinadas situações e vários encaminhamentos possíveis. Portanto, o processo comunicacional está vinculado tanto às partes como origem do conteúdo a ser comunicado, como de elementos que influenciam a natureza desse conteúdo, relacionados à subjetividade de quem comunica e de quem recebe a mensagem. Quando se fala em interlocuções, é preciso considerar algo mais do que ato comunicativo em si, pois não basta a troca de mensagens, sendo indispensável fazer com que a ideia transmitida seja captada e compreendida, quando só então se completa a comunicação.

compartilhadas apenas por um ou alguns grupos, mas não pela sociedade como um todo, caracterizando a existência de relações antagônicas entre seus membros por fim, as representações emancipadas que resultam da circulação de conhecimentos e ideias pertencentes a subgrupos que estão em contato mais ou menos próximos.

De qualquer maneira, o que se observa sempre com relação às representações sociais é sua correlação com as relações interindividuais, as quais são mediadas por determinadas regras no grupo social, as quais reforçam contingências de comportamento estabelecidas a partir de uma visão consensual de como proceder ou agir consensualmente. Essas regras descrevem certas condutas, estabelecem estímulos discriminatórios que as orientam e apontando também aos sujeitos quais são as consequências da sua inobservância.

Jodelet (2001) ampliou o conceito de representações sociais, considerando-as também como um conhecimento elaborado em determinado contexto social e que, compartilhado, serve para estabelecer certos parâmetros comuns de interpretação ou compreensão da realidade em determinado grupo ou coletividade.

A partilha nesse contexto diz respeito à conexão entre indivíduos que, em seus discursos ou interlocuções, estabelecem as bases para a discussão da realidade de acordo com seus pontos de vista e assim contribuem para a construção de uma perspectiva sobre si e o mundo.

Esse não é um processo consensual, e tampouco se restringe ao livre pensamento ou cognição individual, na medida em que é mediado por elementos exteriores aos sujeitos, manifestos na circulação das representações sociais que lhes influenciam, no contexto das práticas e interações da vida em sociedade.

A palavra representação social, portanto, tanto pode servir para apresentar a realidade, como para escamotear aquilo que constitui a essência do real transfigurando-a por meio do discurso em outra coisa que não é senão aparência da realidade, mas que se apresenta na percepção dos sujeitos como a sua representação efetiva. Esse viés tem um propósito importante na sociedade, que é a reprodução e a manutenção dos mecanismos de poder.

Em meu artigo “Alteridade amazônica: do discurso hegemônico à decolonialidade” (PINHO, 2018), discuto como o discurso hegemônico que permeia a vida sociocultural na Amazônia foi construído, a partir da conexão entre uma concepção de modernidade baseada no racionalismo científico, com um sistema

político-econômico que implantou um projeto colonial nessa parte do mundo, e que teve continuidade no tempo presente, com o que se denomina de colonialidade:

O racionalismo marca o discurso colonial como expressão da modernidade inscrita no contexto do reinado da ciência que substituiu o passado das tradições e da vida centralizada numa perspectiva teológica do universo. Em seu lugar, se apresenta uma nova concepção do homem, da sociedade, do mundo como objeto do pensamento lógico e da atividade científica, a qual pressupõe a valorização da objetividade e do método científico no lugar de crenças e pressupostos transcendentais que se justificavam por si mesmos (PINHO, 2018, p. 76).

Esse discurso justificador de um modo de ser e de pensar caracterizado como “moderno”, é parte e essência do próprio sistema de relações e poder que impõe a hegemonia de um grupo, pois ele é instrumento e meio para assegurar essa posição. Constitui o que Pêcheux (2009) chama de discurso cínico, o que diz respeito ao emprego de

[...] expressões, de estilos linguísticos, de significados e enunciados para realçar ou afirmar algo como verdadeiro através de um sentido intencionalmente construído, o qual assume a condição de verdade aos olhos daqueles a quem é dirigido (PINHO, 2018, p. 76).

O racionalismo justificador de um sistema que se baseia nas diferenças econômicas, e por consequência sociais, é também aquele que preconiza a supremacia do saber científico sobre os saberes tradicionais, que nascem do senso comum e alimentam as crenças, mitos e lendas.

Na perspectiva racionalista, a ciência é o caminho para as mudanças que levam o mundo ao progresso, confundido com evolução tecnológica, mas não necessariamente moral. Da mesma forma, relega tudo o que não é produto do conhecimento científico a uma categoria de saber secundário, sem valor ou importância.

Josué de Castro (2006) é um crítico da ciência e do seu discurso, por meio do qual se apresenta como produtora do conhecimento de vanguarda da civilização, e através do qual também refuta outras vias de construção das sociedades humanas. Esse autor denuncia a conexão entre o conhecimento científico e o processo de colonização da América Latina, que definiram as bases de um saber-poder excludente.

Nesse sentido, o morador dos mangues do Recife e o caboclo-ribeirinho da hinterlândia amazônica não deixam de se enquadrar na mesma condição de seres cujas falas são abafadas por um discurso produzido por outrem, que os reduz à condição de ouvintes e reprodutores daquilo que a ciência diz e tem a pretensão de ser a única verdade.

A racionalização das condições de existência, naturalizando a pobreza e escondendo que, na verdade, ela nasce das condições desiguais de acesso ou usufruto de recursos econômicos, fundamenta os discursos que visam oferecer aos homens da floresta ou da beira-mar recifense a explicação “lógica” para as suas dificuldades de existência.

Na leitura de Gláucio Campos (2015), o discurso hegemônico também pode ser identificado, quando reporta-se à dicotomização gerada pelo processo civilizador, no que tange à forma como o sujeito é visto pelo grupo. Quanto mais próximos os habitantes da área rural do meio urbano, quanto mais fortes as teias relacionais da interdependência, mais presente é o discurso que enaltece o trabalho e o associa à imagem do indivíduo que tem valor social.

Essa representação é disseminada por uma cultura baseada na produção capitalista, centrada não somente no valor social dessa produção, mas também na satisfação que pode ser obtida pelo consumo e pela posse das coisas.

O trabalho é transformado pelo discurso hegemônico como necessário e inseparável do homem a partir de uma racionalidade avessa ao modo tradicional de subsistência, que não se preocupa em produzir excedentes mas apenas em obter o necessário para a vida cotidiana.

Pela lógica capitalista, que fundamenta um discurso sobre o valor do trabalho, este deve ter um fim prático que é, essencialmente, produzir não somente para si mas para o mercado. Desenvolvimento é maximizar o uso dos recursos disponíveis, para obter o maior rendimento econômico possível. Do mesmo modo, o discurso que nasce dessa perspectiva atribui ao trabalho o valor fundamental de meio de acesso às benesses do consumo, o qual se confunde com a própria ideia de modernidade.

Define-se assim uma separação entre fazer parte do mundo moderno (sintetizado no modo de vida urbano), considerado o mais “avançado” por estar organizado e orientado pelo saber científico e pelo progresso material (essencialmente traduzido na economia da produção e do consumo de massa), e viver no atraso, com um estilo de existência onde o trabalho tem outro sentido e

significado que não aquele da sociedade urbana. Essa separação é bem evidente na sociedade amazônica.

A recusa dos habitantes dos centros urbanos em aceitar ou se reconhecer como parte desse “outro mundo”, aquele que ainda é parte essencial da vida dos amazônidas hinterlandinos, é uma forma de negação do valor de formas ancestrais de existência que, aos olhos de quem vive nas cidades, não tem sentido e significado, pois deve ser relegada pela sua incompatibilidade com o seu desejo de pertencimento e de identificação com o que se entende por modernidade, isto é, o modo de viver e de pensar próprio da sociedade tecnológica e industrial (ancorada, essencialmente, no consumismo o qual que tem sido travestido sutilmente, por forças dos discursos que transitam no interior da sociedade, na própria essência do Ser na contemporaneidade).

Como analisa José Alcimar de Oliveira (2002, p. 46):

Os manauaras de hoje, embora habitem a terra de ancestrais de relativa proximidade cronológica e geográfica, dificilmente se reconhecem na história negada dos *Manau*, dos *Baré* e dos *Tarumã* [...] A inculta Manaus da pós-modernidade, em sua cultura dominada e vertida pelos códigos descartáveis dos valores do consumo e por uma forma de vida predatória e hostil ao seu multiverso mundo biológico e social, teme ver-se no espelho da história e tenta dissimular a vergonha e a culpa de sua não assumida ancestralidade indígena pela regressão filobovina, artificiosa e artificial de um exógeno folclore, presidido mais por interesse mercadológico que pela afirmação de sua memória cultural. Manaus vive a cultura da recusa, do disfarce de uma existência regida pelo domínio da exterioridade.

O encontro entre esses dois mundos, da cidade e do espaço rural ou hinterlandino, e seus estilos de vida ainda muito distintos, repercute na forma como as pessoas que neles vivem buscam assimilar os efeitos dessa aproximação, em face daquilo que consideram modos mais adequados de ser e pensar acerca de si e do mundo.

Gláucio Campos (2015) comenta sobre esse embate, ao observar que atualmente novas figurações se estabelecem, definindo novas relações de poder e também diferenciações, como aquelas que envolvem o emprego de recursos e tecnologias inovadoras, comumente associados à busca de ganhos econômicos (lucro).

Esse processo dá origem a novas práticas no lócus interiorano da Amazônia, transfigurando-o de maneira significativa, como ocorre com a derrubada das

florestas para criação de gado e a pesca em escala comercial afetando os estoques de pescado em rios e lagos. Nessas novas figurações, constata-se uma crescente sobreposição dos indivíduos que possuem terras e capital aos amazônidas hinterlandinos cuja forma de vida está baseada em práticas tradicionais, como o extrativismo e a pesca de subsistência, e que passam a ter as suas condições existenciais ameaçadas.

Dalcídio Jurandir expressou sua crítica veemente às mudanças implantadas no modo de vida dos caboclos marajoaras, quando o capital, alicerçado na criação extensiva de gado para comercialização em Belém, vedou-lhes o acesso às terras antes um bem comunitário, para uso próprio como bem econômico exclusivo:

Dr. Casemiro Lustosa é o novo proprietário dos campos de Cachoeira. Com ele os pobres não podem mais tirar lenha, a cerca já foi levantada e de arame farpado. [...] veio com gana de comprar todos os campos da redondeza e cercou-os com arame farpado. Eram os campos onde o povo podia tirar sua lenha, o seu muruci, um ou outro ovo de camaleão, fazer seu passeio. Tudo agora tem um dono só. A vila não pode mais se estender para os campos porque na cerca tem uma tabuleta com letras pintadas pelo Raul com uma negra mão indicando: bem comum (JURANDIR, 2011, p. 390).

O retrato da concentração fundiária transparece aqui como um relato pessoal desse autor, mas que é, também, uma denúncia e uma análise sutil das condições pelas quais os detentores do poder econômico se transformam em construtores de discursos com vieses que objetivam assegurar a dominação e o controle social.

Nesse caso, Dalcídio Jurandir (2011) aponta a contradição, e até mesmo o cinismo velado do proprietário, ao mandar cercar uma área antes acessível a todos, e ordena a fixação de uma tabuleta que visa identificá-la como sendo um bem comum de todos.

O ocultamento da realidade aqui opera por um efeito de transmutação do sentido, com o emprego de termos que servem para que o enunciado consiga passar uma ideia totalmente oposta ao que realmente quer dizer quem o produz, buscando com isso legitimar-se aos olhos daqueles aos quais a mensagem é dirigida. Esta é uma forma de controle social, que pode ser percebida como um jogo de forças e interesses, opondo os indivíduos conectados na teia complexa das relações sociais, econômicas e culturais que marcam a vida na hinterlândia amazônica.

Therezinha Fraxe (2004) também se preocupa em mostrar essas relações de poder e força, mas que se apresentam em outro espaço singular da Amazônia, neste caso na Costa da Terra Nova, ilha do Careiro da Várzea, nas margens do rio Amazonas.

Ela descreve como ocorre a apropriação dos lagos comunitários, que servem há gerações para a sobrevivência dos caboclos-ribeirinhos oferecendo um local de fácil acesso para a pesca de subsistência, por pessoas que se impõem pela força do capital e recursos que dispõem.

Não deixa de ser uma figuração, no sentido posto por Gláucio Campos (2015), que se reflete nas condições materiais de existência do amazônida hinterlandino, identificando-se um discurso legitimador dessas ações impostas por elementos e interesses exógenos, segundo o qual a exploração econômica dessas áreas lacustres pode trazer benefícios como a geração de empregos e melhor uso daquilo que os habitantes locais não estão aproveitando adequadamente.

Assim, a leitura de Therezinha Fraxe (2004) apresenta uma compreensão de como o amazônida hinterlandino na sua condição sociocultural passa por mudanças que, como também descreve Gláucio Campos (2015), envolvem novas conexões e possibilidades de reconstrução do vivido pelos habitantes do interior da Amazônia, decorrentes da ampliação do raio de intervenção antrópica no meio natural, de onde emergem condições inovadoras de existência ligadas ao crescente impacto da presença humana sobre o bioma. É um cenário marcado pelo entrecruzamento de interesses e propósitos divergentes, onde se tornam mais evidentes os conflitos como parte da vida local.

Esses conflitos realçados na obra dos dois autores acima, foram abordados por Elias (1994a), que os considera inerentes à sociedade formada por indivíduos diferentes uns dos outros, e que devem de alguma forma serem acomodados a partir da teia de relações, das hierarquias e de novos *habitus* enquanto esquemas mentais de percepção e de interpretação subjetiva, os quais se expressam em novas atitudes e práticas individuais no espaço social.

Na medida em que as respostas à pressão econômica sobre os recursos vitais aos amazônidas hinterlandinos se fazem mais necessárias, mais importantes se tornam os laços derivados da inter-relação entre o indivíduo e a comunidade como sociedade local da qual faz parte.

Nesse sentido, enquanto em Dalcídio Jurandir (2011) o caboclo é um ser em constante introspecção, apático e imobilizado pelo seu próprio pensamento determinista acerca do seu destino como oprimido e excluído em um sistema no qual é apenas uma engrenagem, tornando-se assim incapaz de resistir aos desígnios do poder econômico, na obra de Therezinha Fraxe (2004, p. 82) a relação intrínseca entre o indivíduo e a sociedade local (comunidade) aparece como a base da resistência e da elaboração de contradiscursos.

A organização da comunidade reforça o papel do *status* funcional de cada indivíduo no grupo, como ser ativo participando da mobilização coletiva em defesa dos recursos naturais, essencial para assegurar a provisão de alimentos através do uso comum dos recursos essenciais à pesca de subsistência:

Através de observações, de dados coletados, a partir de entrevistas, questionários, assim como meu diário de campo, verifica-se que a comunidade São Francisco apresenta alto grau de sofisticação organizacional, no que diz respeito às questões político-ambientais, religiosas, econômicas e agropecuárias: a comunidade conta com um representante do IBAMA para fiscalizar o Lago Joanico – lago despensa da comunidade. [...] A comunidade conta com uma associação comunitária, por nome de Associação Comunitária da Costa da Terra Nova [...].

A nova figuração, utilizando a perspectiva adotada por Gláucio Campos (2015) está ligada, por um lado, à capacidade econômica dos detentores de maiores espaços para exploração, que se tornam, nesse cenário, a parte mais forte, capaz de exercer o seu poder financeiro se apropriando mais eficazmente dos recursos disponíveis.

Nesse contexto, um conflito se instala, na medida em que os desprovidos desse poder, portanto em situação social hierarquicamente inferior, precisam se adaptar e mudar seu estilo de vida, alterando comportamentos ou práticas tradicionais para continuarem a sobreviver no mesmo local.

Segundo Therezinha Fraxe (2004), as comunidades ribeirinhas viram-se obrigadas a responder a essas expropriações criando reservas em lagos ainda livres de interesses econômicos para assegurar o alimento de seus moradores como áreas de conservação e preservação contra a pesca predatória. Nesse cenário, também se configura uma limitação territorial à expansão das atividades comerciais de pesca intensiva de grandes empresas ou proprietários locais, cujo discurso aparece como uma justificativa desenvolvimentista benéfica à população local.

O discurso social que é elaborado para validar ou justificar as diferenças e estabelecer referências culturais exógenas a serem adotadas como relevantes pelos amazônidas hinterlandinos, pode ser comparado a uma expressão do poder simbólico (BOURDIEU, 1989), o qual define e estrutura a visão de mundo segundo as determinações de um grupo e que visa se sobrepôr a outras possibilidades de compreensão dessa realidade.

1.3 Produções discursivas e suas ancoragens

A produção do discurso não é essencialmente subjetiva, pois está sempre carregada de influências exteriores ao sujeito. Todo texto é, também, um espaço discursivo aberto, sendo assim necessário considerar o contexto e as condições em que é produzido, e dessa forma tem relevância não somente o que é expressamente dito, mas também o não dito, o não verbal (silêncio constitutivo).

Pêcheux (2009) considera a construção de sentidos como um campo de embates entre diferentes discursos e seus efeitos em determinada sociedade. Os indivíduos nesses discursos não são seres reais, mas representados segundo determinada configuração imaginária, que atribuem a eles um lugar ou posição frente a outros indivíduos.

A função das estratégias do discurso não é aparente naquilo que é enunciado, o que exige ir além dos signos, do texto ou da palavra, pois o discurso não é a fala em si, mas o que pode ser dela extraído como sentido produzido.

Como observa Foucault (2012, p. 56):

Os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse mais que os torna irredutíveis à língua e ao ato de fala. É esse mais que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever.

Termos ou palavras e textos integram as formações discursivas, sendo estas elementos constitutivos dos discursos a partir de um complexo de relações que vinculam práticas sociais, história e processos de construção de conhecimento num determinado contexto sociocultural.

Todo discurso encerra uma proposição ou é dotado de uma intencionalidade, definida segundo aquilo que aquele que o produz (sujeito da enunciação) se dispõe a alcançar. As produções discursivas não estão indissociadas dos sujeitos aos quais se destina, tendo assim uma finalidade como refere Plantin (2008, p. 40) ao afirmar

que o discurso “[...] constrói um mundo coerente e estável, apresentado ao interlocutor como uma imagem da realidade”.

Mas apesar de pretender apresentar determinada perspectiva da realidade, segundo o ponto de vista do produtor do discurso, este nunca é produto exclusivo desse autor/locutor, pois ele é um ser social, historicamente situado, “[...] subjetivando-se na medida mesmo em que se projeta de sua situação (lugar) no mundo para sua posição no discurso” (ORLANDI, 1999, p. 17).

Dessa forma, como todo ser humano faz parte de um contexto sociocultural específico, é preciso levar em conta, como ressalta Pêcheux (2009), que o sentido de um termo ou de uma expressão não pode ser determinado apenas considerando o texto onde estão inseridos, pois a sua compreensão depende do conhecimento de proposições ou intenções exteriores e anteriores à textualidade discursiva (o interdiscurso), envolvendo o jogo de produção e reprodução de ideias ou valores que definem uma configuração ideológica em determinado momento sócio-histórico, a qual influencia o produtor do discurso. Como explica Orlandi (2013, p. 32):

As palavras não são só nossas. Elas significam pela história e pela língua. O que é dito em outro lugar também significa nas ‘nossas’ palavras. O sujeito diz, pensa que sabe o que diz, mas não tem acesso ou controle sobre o modo pelo qual os sentidos se constituem nele. Por isso é inútil, do ponto de vista discursivo, perguntar para o sujeito o que ele quis dizer quando disse ‘x’ (ilusão da entrevista in loco). O que ele sabe não é suficiente para compreendermos que efeitos de sentido estão ali presentes.

A relação intrínseca entre o discurso e a exterioridade, que lhe dá forma, confere a ele um caráter de incompletude, pois a sua produção não se limita àquilo que o autor ou locutor enuncia, dependendo de elementos informativos anteriores, pré-existentes ao texto e àquele que o produz.

Segundo Benetti (2007, p. 111), “O texto é a parte visível ou material de um processo altamente complexo que inicia em outro lugar: na sociedade, na cultura, na ideologia, no imaginário”.

Por conseguinte, a construção do discurso abrange duas dimensões paralelas e ao mesmo tempo conexas: a imediata, relativa ao contexto em que o autor se situa na condição de produtor do discurso; e a ampla, relativa a um campo discursivo exterior a ele, mas que lhe aporta referências na forma de outros discursos e sentidos que foram introjetados na vida social no decorrer da história, no processo

de organização e reorganização das condições de existência e de pensamento, e que permeiam as relações sociais como memória e tradição.

O propósito da análise do discurso é, portanto, o desvelamento daquilo que é dito, a partir de outros dizeres, e também do que não é dito mas está implícito ou pode ser resgatado por trás do texto ou do discurso em si. Como explica Orlandi (2001, p. 117), por meio da análise do discurso pretende-se “[...] conhecer os mecanismos pelos quais se põe em jogo um determinado processo de significação”.

Embora esta pesquisa se vincule à análise de discurso, amparando-se em Pêcheux (2009), é importante resgatar o sentido de memória como contribuição de Foucault (2012) ao tema. Esse autor analisa o que está por trás do discurso, destacando que todo enunciado “[...] está ligado a um gesto de escrita ou à articulação de uma palavra, mas, por outro lado, abre para si uma existência remanescente no campo de uma memória” (FOUCAULT, 2012, p. 32).

A memória remete a representações de eventos e também de enunciados em “[...] sua materialidade mesma, ou seja, de enunciados enquanto eventos) (POSSENTI, 2008, p. 23).

Tais “reminiscências” ou memórias discursivas não aludem a uma lembrança ou o resgate mental do sujeito acerca de outros eventos e discursos construídos em torno deles; referem-se a momentos de entrelaçamento desses discursos construídos em diferentes espaços sociais e em diferentes momentos no tempo – a interdiscursividade em sua conexão com a temporalidade. Não se trata aqui de uma ordem homogênea, mas marcada por produções discursivas dispersas, fragmentadas, por lacunas e deslocamentos de sentidos.

A memória discursiva, nas palavras de Pêcheux (2010a, p. 52), é

[...] aquilo que, face a um texto que surge como acontecimento a ser lido, vem restabelecer os ‘implícitos’ (quer dizer, mais tecnicamente, os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos-transversos, etc.) de que sua leitura necessita: a condição do legível em relação ao próprio legível.

O discurso como conjunto de enunciados apoiado numa mesma formação discursiva está ancorado, portanto, não somente naquilo que o autor se propõe a dizer, mas também a outras “reminiscências” coletivas, que fundamentam a

produção do discurso no presente, excluindo por sua vez outras possibilidades ou dizeres, o não-dito:

Os sujeitos “esquecem” que já foi dito - e este não é um esquecimento voluntário para, ao se identificarem com o que dizem, se constituírem em sujeito. E assim as palavras adquirem sentido, é assim que eles se significam retomando palavras já existentes como se elas se originassem neles e é assim que sentidos e sujeitos estão sempre em movimento, significando sempre de muitas e variadas maneiras. Sempre as mesmas, mas ao mesmo tempo, sempre outras (ORLANDI, 2013, p. 36).

Foucault (2012) se preocupa em aclarar porque certos enunciados são manifestos e não outros, qual a razão dessa escolha. Por enunciado deve-se entender não uma frase, um conjunto de frases ou proposições, uma articulação gramatical determinada. Não é uma expressão, nem um ato de fala, mas um sentido derivado de determinados arranjos verbais ou construções textuais (ordenadas ou não) contextualizado externamente e não preso ao sujeito que fala.

Como explica esse autor:

Se uma proposição, uma frase, um conjunto de signos podem ser considerados “enunciados”, não é porque houve um dia, alguém para proferi-los ou para depositar, em algum lugar, seu traço provisório; mas sim na medida em que pode ser assinalada a posição do sujeito. Descrever uma formulação enquanto enunciado não consiste em analisar as relações entre o autor e o que ele disse (ou quis dizer, ou disse sem querer); mas em determinar qual é a posição que pode e deve ocupar todo indivíduo para ser seu sujeito (FOUCAULT, 2012, p. 108).

O enunciado enquanto sentido construído a partir de determinado conjunto de signos não pode ser considerado isoladamente, mas a partir de outros enunciados e construções discursivas, e também a uma materialidade, pois situa-se num contexto humano de práticas e memórias sociais e em um determinado momento temporal (historicidade).

A historicidade é uma dimensão fundamental da produção discursiva, como explicita Orlandi (2013, p. 88) ao afirmar que:

Por sua historicidade, por seu modo de produzir sentidos, podemos dizer que um mesmo texto é atravessado por várias formações discursivas. Há uma relação (discurso/texto; autor/sujeito) que se faz da dispersão para a unidade, produzindo uma relação representada entre linguagem e história. Há diferentes processos de significação que acontecem no texto, processos que são função da historicidade, ou seja, da história do(s) sujeito(s) e do(s) sentido(s) do texto

enquanto discurso. O objetivo de análise é então compreender como um texto funciona, como ele produz sentidos, sendo ele um objeto linguístico-histórico.

A historicidade não é uma simples consideração do momento temporal dos atos discursivos, em um sentido cronológico ou sequencial de atividades que definirá conexões no decorrer do tempo. Diz respeito a "[...] relações de filiação, de memória (estruturada pelo esquecimento), de discursividade" (ORLANDI, 2009, p. 87).

A construção social dos discursos opera definindo sentidos, mas também estabelecendo rupturas na produção discursiva, entre a memória (constituição do discurso) e a atualidade (formulação presente), as quais são importantes elementos no propósito da análise da discursividade e das condições em que foi e é construída.

Para Foucault (2012, p. 67), a relação dos enunciados com uma ordem discursiva depende da identificação de como elementos dos enunciados são "[...] retomados no interior de novas estruturas lógicas, adquirindo novos conteúdos semânticos", processo que sintetiza os efeitos da memória sobre a produção discursiva presente como entende Courtine (2009).

Os efeitos de memória decorrem da relação entre o intradiscurso (produção discursiva do presente) e o interdiscurso, refletindo-se na reverberação dos enunciados construídos ao longo do tempo nas produções discursivas da atualidade.

A força imanente a essa "reminiscência" de discursos anteriores é a sua regularidade ou uma certa perenidade ao longo do tempo, cristalizando-se a partir da repetição de enunciados que se introduzem ou estão presentes em novas formas nos discursos do presente.

Os discursos construídos em torno de determinados eventos ou acontecimentos assumem assim uma estabilidade, o que lhes permite transcender o momento de sua produção, de modo que

[...] a forma sujeito tende a absorver-esquecer o interdiscurso no intradiscurso, isto é, ela simula o interdiscurso no intradiscurso, de modo que o interdiscurso aparece como o puro "já dito" do intradiscurso, no qual ele se articula por "co-referência" (PÊCHEUX, 2009, p.167).

Nem sempre, porém, isso ocorre, pois novas condições de produção do discurso, relacionadas a novos acontecimentos, podem dar origem a outros enunciados, ainda que se mantenham os signos, palavras ou a construção textual

originária, delineando-se assim uma variação de sentido. Rompe-se nesse caso a memória discursiva, por meio de uma reconstrução dos sentidos dos discursos originários conectada a um novo acontecimento, que serve de contraponto ao já dito:

Quando falamos em historicidade, não pensamos a história refletida no texto mas tratamos da historicidade do texto em sua materialidade. O que chamamos historicidade é o acontecimento do texto como discurso, o trabalho dos sentidos nele. Sem dúvida, há uma ligação entre a história externa e a historicidade do texto (trama de sentidos nele) mas essa ligação não é direta, nem automática, nem funciona como uma relação de causa e efeito (ORLANDI, 2013, p. 68).

Pêcheux (2009, p. 116) entende que o acontecimento do texto como discurso é o instante de contraposição entre a atualidade e a memória:

A construção de sentido advém, pois, desse jogo entre a memória e a atualidade. Atualidade de um já-dito que, virtualizado, é ressignificado pelo seu retorno ao atual que se constitui na instância do dizer como um elemento de diferenciação.

A quebra ou rompimento da memória discursiva, que Pêcheux (2010a, p. 53) denomina de “desregulação” que perturba os discursos pré-construídos (implícitos), é uma dinâmica inerente à existência das memórias, que visam a estabilização dos discursos, e o acontecimento discursivo novo que se impõe como uma possibilidade de desfazer o já dito, substituir-lhe por novos dizeres com novos efeitos de sentido.

A ressignificação dos discursos opera, portanto, num contexto caracterizado não somente pela possibilidade de estabilização das memórias discursivas, mas também por mudanças, definindo um “[...] espaço móvel de divisões, de disjunções, de deslocamentos e de retomadas, de conflitos de regularização [...] Um espaço de desdobramentos, réplicas, polêmicas e contradiscursos” (PÊCHEUX, 2010a, p. 56).

Essa mutabilidade das memórias discursivas exige uma análise dos discursos pré-construídos (interdiscursos), mas também daqueles derivados da sua reinterpretação ou reinvenção na imediatidade da atividade autoral (intradiscurso), a partir da conexão do orador/autor com novos acontecimentos, os quais podem ser utilizados como ponto de partida para a construção do contradiscurso, caracterizando-se como uma tomada de posição que não ignora outros enunciados, mas busca novas formas de dizer ou tornar explícito o que antes era o não dito, o indizível (silêncio constitutivo).

Essa postura de buscar a revelação do que não é dito pauta-se na constatação de que “[...] há um processo de produção de sentidos silenciados que nos faz entender uma dimensão do não dito” (ORLANDI, 2007, p.12).

A identificação do que é silenciado, e o deslocamento em direção a novos sentidos, depende do posicionamento do autor/orador diante de formações discursivas que encerram também a possibilidade de construir um contradiscurso.

Remetendo à pesquisa de Gláucio Campos (2015) nas comunidades interioranas de Bicó, Cuiamucu e Canela-Fina, o autor, ao descrever o modo de vida nesse lócus amazônico, permite identificar diversas representações sociais que marcam os discursos dos seus moradores, as quais se contrapõem segundo os universos ou figurações às quais se filiam, definindo sentidos e significados diversos para os recursos naturais e a sua apropriação como alimento pelo homem, a partir do tipo de conhecimento ao qual se conectam.

Assim, em um sentido interpretativo da realidade segundo o senso comum de muitos moradores dessas localidades, os animais da floresta são uma “riqueza” a ser aproveitada, uma possibilidade de obter recursos financeiros indispensáveis para adquirir, a partir da sua venda, muitos itens essenciais, alimentares ou não. Esse olhar inscreve-se numa figuração específica, caracterizada pela existência de uma rede de interdependência estruturada em torno de um comércio “invisível”, aquele que é feito à revelia das normas de controle do Estado.

Esse comportamento pode ser associado a um contradiscurso, em oposição à representação social dominante, que passou a conceber a caça como ato prejudicial ao meio ambiente, construída pelo aparato de poder estatal e materializada nas formas de coerção aos comportamentos não conformes (fiscalização, multa, prisão).

Um terceiro discurso evidencia-se na recusa à comer carne de caça, na forma de um intradiscurso produzido em um subgrupo (aquele constituído por pessoas das referidas comunidades que adotaram a crença adventista). A representação social imanente nesse caso, remete à incompatibilidade entre o consumo de animais considerados “impuros” e os comportamentos autorizados pelas crenças religiosas que eles compartilham.

Dessa forma, o que se constata é que os discursos fluem, segundo a posição e os elos de pertencimento dos indivíduos, bem como do imaginário, da memória coletiva e das possibilidades de interpretação do real dadas por representações

sociais distintas, as quais fundamentam a construção de um senso comum nos subgrupos dentro das comunidades de Bicó, Canela-Fina e Cuiamucu.

O substrato do conceito de representações sociais, com base no pensamento de Moscovici (2009), é que as falas ou dizeres dos indivíduos, seja no seu discurso cotidiano ou na sua representação esquemática (produção discursiva textual ou outras formas de expressão), estão vinculados ao contexto sociocultural no qual vivem.

Dessa forma, modos de pensamento, visão de mundo, compreensão de si e dos outros e comportamentos devem ser analisados com base na ideia de que as representações sociais não estão dissociadas do discurso. Ambas se conectam, na medida em que uma interpretação do mundo e do homem também é transmitida a outras pessoas por intermédio da linguagem.

Linguagem e subjetividade estão intrinsecamente conectadas, e a partir delas é que também se constroem os discursos sobre si e os outros. Benveniste (1991, p. 288) entende por subjetividade

[...] a capacidade do locutor para se propor como “sujeito”. [...] É na linguagem e pela linguagem que o homem se constitui como sujeito; porque só a linguagem fundamenta na realidade, na sua realidade que é a do ser, o conceito de ego”.

O discurso revela a identidade do sujeito, na medida em que nele se encontram os elementos que permitem identificar expressões das representações sociais que influenciam sua forma de pensar e de agir. Enquanto produtor de discursos, com base em suas experiências e conhecimentos, ele também se auto atualiza, no sentido de se apresentar não como sujeito singular, mas como parte de um contexto social do qual faz parte conectando-se a determinadas representações sociais, as quais

[...] emergem, não apenas como um modo de compreender um objeto particular, mas também como uma forma em que o sujeito (indivíduo ou grupo) adquire uma capacidade de definição, uma função de identidade, que é uma das maneiras como as representações expressam um valor simbólico [...] (MOSCOVICI, 2003, p. 21).

A memória nesse contexto diz respeito aos acontecimentos e eventos, experiências individuais e comunitárias do passado, que se apresentam implícitas ou explícitas nos discursos dos indivíduos, definindo possibilidades de leitura da realidade no presente (PÊCHEUX, 2010a).

Convém destacar que o discurso não é o ato comunicativo em si, pois não está fundado em uma mensagem, e tampouco pressupõe um sentido delimitado, objetivo, preciso, natureza comumente atribuída a ele como um significante estável, que foi, é e será o mesmo.

No complexo das relações e no cenário das mudanças que levam a novas figurações no mundo amazônico, os discursos se ajustam aos novos cenários, marcados pela ruptura entre o tradicional e o moderno, entre o estilo de vida baseado em atividades extrativistas, e uma nova figuração em que a produção agrícola, a criação de gado, a extração de madeira se apresentam como atividades mais importantes para a sobrevivência comunitária e familiar, em uma figuração marcada por uma interdependência mais estreita com o mundo urbano e um sistema econômico mais complexo e dinâmico.

Essas atividades alteram a paisagem de maneira radical, e se fazem mais presentes na vida dos habitantes de Bicó, Canela-Fina e Cuiamucu. Mudam também, substancialmente, o sentido e significado das palavras, num universo em que o que antes era apenas uma árvore, um elemento da floresta (pau), assume um novo sentido na figuração (madeira), o qual remete à valoração econômica desse recurso ancorada na sua destinação comercial, passando a ser visto como um elemento gerador de renda. Remete-se a Pêcheux (2009, p. 147), ao afirmar que:

[...] uma palavra, uma expressão ou uma proposição não tem um sentido que lhe seria “próprio”, vinculado a sua literalidade. Ao contrário, seu sentido se constitui em cada formação discursiva, nas relações que tais palavras expressões ou proposições mantêm com outras palavras, expressões e proposições da mesma formação discursiva. De modo correlato, se se admite que as mesmas palavras, expressões e proposições mudam de sentido ao passar de uma formação discursiva a uma outra [...].

Por conseguinte, na análise de uma produção discursiva atual, há que se considerar como ocorre a reverberação das memórias discursivas, subjacentes e não explícitas, mas de importância para a compreensão dos efeitos de sentido no arcabouço dos signos e enunciados com o qual se toma contato. Pêcheux (2010a, p. 52) clarifica esses efeitos da memória discursiva:

[...] aquilo que, face a um texto que surge como acontecimento a ler, vem restabelecer os ‘implícitos’ (quer dizer, mais tecnicamente, os pré-construídos, elementos citados e relatados, discursos-transversos, etc.) de que sua leitura necessita.

A essência da discursividade não está, portanto, no texto em si, como produto imediato do orador/autor, mas num substrato histórico e ideológico que permeia toda produção discursiva em determinada sociedade, conectando o discurso desse autor (intradiscurso) com outros discursos, pré-existentes ou anteriormente construídos (interdiscurso).

Como esclarece Pêcheux (2009, p.164), “[...] o pré-construído é o ‘sempre-já-lá’ da interpelação ideológica que fornece-impõe a ‘realidade’ de seu ‘sentido’ sob a forma da universalidade.”

A ideologia, como expressão de relações de poder numa sociedade constituída por diferentes classes, atua como instrumento de acomodação de conflitos entre conceitos, ideias, interesses e posições divergentes, e por meio dela são elaboradas “evidências” do real, que não é a realidade em si mesma, mas uma aparência que se apresenta como verdadeira ou consistente aos olhos de todos:

É a ideologia que fornece as evidências pelas quais ‘todo mundo sabe’ o que é um soldado, um operário, um patrão, uma fábrica, uma greve, etc., evidências que fazem com que uma palavra ou enunciado ‘queiram dizer o que realmente dizem’ e que mascarem, assim, sob a ‘transparência da linguagem’, aquilo que chamaremos o caráter material do sentido das palavras e dos enunciados (PÉCHEUX, 2009, p. 160).

O caráter ideológico das representações sociais é comentado por Chartier (1988, p. 14):

As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade, um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupos que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza. As percepções do social não são de forma alguma discussões neutras: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outras, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas.

A ideologia atua como uma força constitutiva de padrões de pensamento e ação, fazendo com que aquele que produz o discurso se veja como a verdadeira origem daquilo que diz, operando assim um processo de construção de um

imaginário que aparece como o real, a ponto do sujeito não identificar ou ter consciência de como isso ocorre.²⁷

O termo “sujeito” diz respeito não ao indivíduo em si, mas ao ente na sua condição social, interligado a um contexto sociocultural do qual faz parte, onde é produzida uma discursividade, alheia a ele, mas que determina o campo possível da construção do discurso:

Não é vigente, na Análise de Discurso, a noção psicológica de sujeito empiricamente coincidente consigo mesmo. Atravessado pela linguagem e pela história, sob o modo do imaginário, o sujeito só tem acesso a parte do que diz. Ele é materialmente dividido desde sua constituição: ele é sujeito de e é sujeito à. Ele é sujeito à língua e à história, pois para se constituir, para (se) produzir sentidos ele é afetado por elas. Ele é assim determinado, pois se não sofrer os efeitos do simbólico, ou seja, se ele não se submeter à língua e à história ele não se constitui, ele não fala, não produz sentidos (ORLANDI, 2013, p. 48-49).

A sujeição à determinação do simbólico está relacionada à ideologia, a qual perpassa as diferentes instâncias do dizer, das condições materiais de existência e as atividades humanas na sociedade, traduzindo-se em formas imperativas de discurso (mas que não excluem a possibilidade de negação desse substrato ideológico para a construção de um contradiscurso).

Consoante Orlandi (1998, p. 48), a ideologia constitui um instrumento ou “[...] prática significativa; sendo necessidade da interpretação, não é consciente – ela é efeito da relação do sujeito com a língua e com a história em sua relação necessária, para que se signifique.”

Dessa forma, o sujeito, em Pêcheux (2009), não é o dono do seu discurso²⁸, mas apenas o reprodutor de discursos que se inscrevem no campo imediato da sua existência e atividade, de forma que a sua produção discursiva apenas em parte reflete aquilo que o autor/orador pressupõe querer dizer, delineando-se assim o que se pode caracterizar como um falseamento do intradiscurso (o não reconhecimento do interdiscurso e da sua influência no dizer presente, no texto ou comunicação).

²⁷ Convém mencionar Althusser (1998, p. 130), para o qual “As ideias dos sujeitos, são seus atos materiais, os quais, por seu turno, são definidos pelo aparelho ideológico material de que derivam as ideias desse sujeito.”

²⁸ Com base nessa interpretação, o autor desenvolveu a sua “teoria não subjetiva da subjetividade”.

CAPÍTULO II

PRODUÇÕES DISCURSIVAS E REPRESENTAÇÕES SOBRE O AMAZÔNIDA HINTERLANDINO NOS LIVROS DE THEREZINHA FRAXE E GLÁUCIO CAMPOS

2.1 Resgatando o mundo amazônico e seus habitantes: uma trajetória de vida

A distinção entre zonas ontológicas estanques, como pretende fazer a modernidade segundo adverte Latour (2011), não é um processo invencível; pelo contrário, no meu vivido, como de muitos outros, o humano e o não humano, o homem e o mundo natural, se revelam como partes de um mesmo todo, como elementos essenciais para se afirmar como ente concreto, e não como um ser imaginário como é visto ou considerado por olhares exógenos, que não estão conectados ao mundo amazônico e às suas reverberações na vida, na mente e nas almas dos seus habitantes.

Assim, mesmo quando se afastam desse ambiente, para fazer parte da modernidade urbana, os homens e mulheres continuam a incorporar em sua identidade os traços de uma relação indissociável com esse lócus que fascinou os primeiros viajantes que se aventuraram pela Amazônia, servindo ao longo dos séculos para conferir a esse ambiente uma aura de mistério, e depois, em uma ótica mais científica, para orientar a construção de teorias diversas, como os olhares etnográficos e antropológicos sobre o ambiente amazônico e os seus habitantes.

Minha trajetória existencial é aquela de muitos amazônidas hinterlandinos, transitando entre dois mundos, o universo rural, a vida na floresta, na várzea, nos beiradões ou em outras áreas da Amazônia ainda não urbanizadas, e o espaço contingente de processos e práticas sociais próprios das comunidades e cidades que se espraiam pelo imenso território amazônico.

Sou filho das barrancas²⁹, dos beiradões, das águas barrentas do Paranã de Tefé (distante três horas a remo da sede municipal (Tefé)). As margens desse paranã são constituídas de terras de várzea. Portanto, desde cedo minha vida foi marcada

²⁹ Barranca: sinônimo de margem, ribanceira, rio. Na Amazônia há o fenômeno das **barrancas de terras caídas**: “Terras caídas é uma terminologia regional amazônica utilizada para designar, indistintamente, escorregamento, deslizamento, desmoronamento e desabamento que acontece nas margens dos rios. Embora as terras caídas aconteçam em outros tipos de rios, o termo é mais utilizado para designar a erosão que acontece com mais frequência e intensidade nas margens dos rios de água branca [...]” (CARVALHO, 2006, p. 14), devido às fortes correntezas.

pelo contato direto com a floresta e com as águas dos rios e igarapés; enfim, afeito à fauna e à flora, e também inclinado com a riqueza do elemento humano nessas paragens, e a muitos costumes da vida interiorana.

Meus pais eram, nessa época (anos 60/70), agricultores familiares. Vi ajuris, plantio e colheita de macaxeira, de milho, banana, melancia, jerimum, tomate, pimentão, chicória, coentro, maxixe, dentre outras culturas. Eu era um menino atento, sempre prestando atenção às conversas dos mais velhos e, por essa razão, "de ouvido", me familiarizei com muitas sabenças populares, contos e, principalmente, lendas (boto galanteador, curupira-mãe do mato, macunaíma, cobra-norato, matinta-perera, mapinguari, iara mãe-d'água, boitatá, cunhã-marupiara, uirapuru).

É de se notar que naqueles tempos não havia rádio³⁰ e nem televisão. Quase tudo se aprendia "de ouvido", e do modo como se "prestava atenção". De meus avós e bisavós, eu ouvia relatos sobre a vida e o trabalho nos castanhais e seringais; ouvia as histórias das pelejas do repentista e cordelista cearense Cego Aderaldo (Aderaldo Ferreira de Araújo) com Zé Pretinho, conhecido repentista do Piauí; as façanhas dos cangaceiros pernambucanos Lampião (Virgulino Ferreira da Silva) e Antonio Silvino (Manoel Baptista de Moraes), famosos e temidos no Sertão brasileiro, e também não poderia deixar de registrar os comentários que ouvia a respeito de Padim Pade Ciço (Cícero Romão Batista), tendo fama de milagreiro. Ouvir histórias contadas pelos mais velhos era um bom passatempo para a meninada.

Em 1965, meus pais, para que eu pudesse estudar, deixaram a residência da várzea e foram para a sede do município, Tefé. Eu não tive problema de adaptação com a vida urbana. Minha casa, a casa de meus pais, tornou-se uma espécie de embaixada da meninada, pois eu fabricava vários brinquedos, como o pião, feito de tronco de goiabeira (roncava mais!), perna-de-pau, cangapé, curica de papel, aviãozinho de papel, papagaio de papel, ioiô, peteca de barro para estilingue (baladeira), currupio, barcos de cortiça, espingardinha de taboca, cavalinho de pau (cabo de vassoura ou vara de taboca), e não faltava oportunidade para brincar de cabo de guerra, barra bandeira e boca de forno, e outras brincadeiras tradicionais. Detalhe: eu fazia uma versão artesanal de quase todos os brinquedos industrializados.

³⁰ A Rádio Educação Rural de Tefé surgiu da iniciativa do bispo da Prelazia de Tefé, Dom Joaquim de Lange e do Movimento de Educação de Base – MEB, e a sua primeira transmissão em fase experimental ocorreu em 1963, em uma das salas do Seminário São José.

Nos anos 70, deixei de lado essas brincadeiras e comecei a gostar de jogar bola. Eu era o “dono da bola” e, nessa condição, eu ditava as regras do jogo e da escalação do time.

A vida não era só diversão, eu tinha que trabalhar também para ajudar em casa. Estudava sempre pela manhã, pois meus pais diziam que “pela manhã a mente está mais fértil”. Dessa forma, nas horas vagas, para ganhar uns trocados, comecei a vender geladinho ou dindim, isto é, um suco de frutas congelado feito de “Ki-Suco” (marca de um refresco concentrado em pó muito consumido nos anos 60 e 70).

Na adolescência, fui garçom, vendedor de picolé, vendedor ambulante de guloseimas (salgadinhos) e de bombons (balas) na porta do único cinema da cidade, que tinha o pomposo nome de Cine Teatro São José.

Já bem mais crescido, eu vendia, no mercado municipal (das 4 à s 6 horas da manhã), as hortaliças que meus pais ainda produziam na várzea.

A vida era muito sadia, muito tranquila, sem a violência de hoje, tampouco se falava em comércio de drogas. Raramente se ouvia falar que algumas pessoas, os mais velhos, consumiam o pó extraído das folhas do epadu³¹, para não terem sono durante as pescarias, não sentirem cansaço ao remarem nas longas viagens pelos rios e nem sentirem as picadas de insetos (carapanãs, meruins, piuns e mutucas).

Quase todo mundo se conhecia. Quase todo mundo frequentava as missas na igreja matriz catedral de Santa Teresa D’Ávila (Figura 4), padroeira de Tefé. Praticamente não havia preconceitos entre a garotada, estudávamos na mesma escola pública, pois não existiam escolas particulares.

Os filhos do juiz, do gerente da TASA (Telecomunicações Aeronáuticas S/A), do promotor, do delegado, dos comerciantes, dos fazendeiros, dos comerciantes “regatões”, dos funcionários do Banco do Brasil, do gerente dos Correios & Telégrafos, enfim dos funcionários públicos – todos estudávamos juntos e em harmonia, jogávamos bola, brincávamos de pira-cola (pega-pega) ou nadávamos no rio. Era muito divertido. Às vezes acontecia de haver um “um

³¹ Planta da família *Erythroxylaceae* (gênero *Erythroxylum cataractarum*), também conhecido como ipadu, cujas folhas têm as mesmas propriedades da coca (*Erythroxylum coca*). Nelas existe um alcaloide que tem ação anestésica local e estimulante do sistema nervoso central (CAVALCANTE, 2013).

“fuzuê”³², geralmente por xingamentos à mãe do outro. Nada que não se acertasse, e a concórdia era restabelecida.



Figura 4 – Igreja Matriz Catedral de Santa Teresa D’Ávila. Construída pelo missionário carmelita frei José de Santa Teresa Ribeiro que administrou a aldeia de Tefé até o ano de 1753. Um ponto central marcante da cultura tefeense é o conagraçamento anual que se dá no dia 15 de outubro de cada ano, ocasião das festividades de Santa Tereza D’Ávila, padroeira da cidade e do município. Nessas ocasiões, filhos e amigos de Tefé vêm de todos os lugares do país, e até do exterior, para se encontrarem e rememorarem os tempos antigos de mocidade quando a cidade era apenas uma aldeia perdida no vale amazônico. Dessa forma, mesmo na modernidade e no espaço urbanizado, persistem os laços da memória social que continuam a marcar e definir vínculos ditados não pela racionalidade, mas por trocas intergeracionais e partilha de valores, crenças e ideários há muito construídos. Fonte: <<https://prefeituradetefe.com.br/guia-da-cidade/catedral-prelaticia-santa-terez-a-de-avila/>>, 2019.

Minha mãe também era lavadeira (“lavava para fora”) e, à noite, faxineira da Escola Ginásial (atual Escola Frei André da Costa). Eu a ajudava varrendo as salas de aula e arrumando as carteiras escolares. Naquele tempo não eram cadeiras como hoje, eram mesas pesadas, de madeira maciça.

Então, depois que minha mãe lavava e passava as roupas a ferro, eu entrava em ação. Era entregador dessas roupas lavadas, levando pelas ruas as trouxas na

³² Fuzuê: desavença, altercação agressiva envolvendo várias pessoas; briga, confusão, desordem, rolo. O termo chegou ao Amazonas junto com as levas de nordestinos do Maranhão que migraram para a Amazônia no 1º ciclo da borracha (fase econômica que se iniciou em 1870 e perdurou até 1912, ano em que a exploração do látex, extraído da seringueira – *Hevea brasiliensis*, atingiu o seu auge).

cabeça. Outros colegas meus também faziam isso, e não era motivo de vergonha para nenhum de nós, nem tínhamos preguiça, pelo contrário, tínhamos muita presteza e disposição. Afinal, estávamos ajudando nossos pais! Não me envergonho das minhas origens, pois elas formaram a base do meu caráter. Saliento que eu colhia na mata ouriços de castanha do Brasil³³ (também conhecida como castanha-do-pará ou castanha da Amazônia), para fazer as brasas que eram colocadas no ferro de passar roupas, também chamado de ferro de engomar.

Em Tefé, naquele tempo, as matérias estudadas eram Português, Aritmética, Catecismo, Geografia, História Natural e História do Brasil. Devido à boa fama do ensino de Tefé, a cidade ficou conhecida como a Atenas do Amazonas³⁴, e a sua reputação era tão grande que logo vieram alunos de outros municípios, entre os quais Carauari, Eirunepé, Fonte Boa, Uarini, Alvarães e até de Manaus. Naqueles idos, a educação e o ensino na cidade de Tefé estavam sob a coordenação das irmãs Franciscanas Missionárias de Maria, e com a colaboração dos missionários da Congregação do Espírito Santo.

Em 1976 “eu ascendi” na escala social. Fui trabalhar como contínuo (*office boy*) na ACAR-AM (Associação de Crédito e Assistência Rural do Amazonas), uma empresa de extensão rural. Por ser “caboco”³⁵ vindo da roça e dar-lhes muitas informações do modo de vida interiorano, sobre como era o processo de produção da farinha de mandioca, o uso do tipiti³⁶ na extração da goma da mandioca e a produção do tucupi³⁷, de como se fazia a farinha de tapioca, o beiju, o pé-de-moleque, enfim, sobre como era a vida do caboco nos períodos da cheia e da vazante, os técnicos agrícolas e os engenheiros agrônomos gostavam de mim. Muitas vezes eu os acompanhava nas visitas técnicas realizadas em comunidades do beiradão.

³³ Castanha é o fruto da castanheira (*Bertholletia excelsa*). É uma árvore de grande porte, e sua reprodução depende da polinização feita por insetos da Amazônia, o que tem inviabilizado a sua cultura fora da Região Amazônica.

³⁴ Nas palavras do escritor amazonense Raimundo Colares Ribeiro, membro da Academia de Letras do Brasil (Seccional Amazonas) e da Academia de História do Amazonas.

³⁵ Caboco é o termo corrente, vigente, habitual, preponderante na Amazônia, correspondendo ao vernaculizado caboclo.

³⁶ Tipiti: prensa ou espremedor de palha trançada usado pelos índios brasileiros e ribeirinhos da Amazônia para escorrer e secar mandioca (WIKIPEDIA, 2019).

³⁷ Tucupi é o sumo amarelo extraído da raiz da mandioca brava quando descascada, ralada e espremida (tradicionalmente usando-se um tipiti). Depois de extraído, o caldo “descansa” para que o amido (goma) se separe do líquido (tucupi). Inicialmente venenoso devido à presença do ácido cianídrico, o líquido é cozido (processo que elimina o veneno) e fermentado de 3 a 5 dias para, então, ser usado como molho na culinária. O amido, também chamado polvilho é separado do líquido e lavado e decantado em diversas águas. Após ser seco, é esquentado no forno, formando grânulos, a chamada tapioca (WIKIPEDIA, 2019).

Convém destacar que a alusão aos meios e técnicas tradicionais de produção remetia a outro sentido que não o econômico, considerando a relação intrínseca com a cultura peculiar da Amazônia, manifesta em hábitos alimentares para os quais essa produção é indispensável. Aos olhos dos “alienígenas”, essas peculiaridades também iam sendo desvendadas quando recebiam informações e aprendiam sobre a relação indissociável entre a agricultura e sua finalidade alimentar para os amazônidas.

Isso foi destacado por Leandro Tocantins (1973, p. 138) quando afirma que “[...] a culinária amazônica, é só constatar à primeira vista, salpica-se neste ou naquele prato – mesmo os que vieram de fora – de temperos e gostos indígenas”.

A mescla entre hábitos culturais de produção e alimentação dos povos indígenas transmitiu-se aos cabocos, que transformam essa herança em uma parte da sua concepção distintiva de cultura singular, e essa singularidade não é anulada por tomar para si hábitos indígenas que em parte estão na sua constituição como mestiço.

Numa nova figuração cultural, o caboco não é nem índio, nem branco, mas um ente singular cuja herança da ancestralidade é enriquecida e transformada para dar sentido e significado a um novo ente, o amazônida hinterlandino.

Esse papel do substrato cultural como parte do Ser-na-Amazônia que se sintetiza na figura do amazônida é destacado por Odenei de Souza Ribeiro (2015, p. 263), ao reconhecer que a “[...] síntese da culinária e do folclore regional consiste em uma estratégia de afirmar a singularidade do complexo cultural do Norte diante de outros complexos regionais [...]”.

Em 1977, eu deixei a ACAR-AM e fui trabalhar, na mesma função, no escritório do Polamazônia - Programa de Polos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia. Neste período, o Governo Federal, buscava implantar a reforma agrária por meio da colonização da Amazônia com base em projetos agropecuários atraídos por incentivos fiscais e programas de desenvolvimento regional.

Eu passei apenas um ano no referido Programa, mas acompanhei os técnicos e engenheiros em muitas viagens pelos beiradões, cuja principal tarefa era conferir a qualidade da terra, por isso se ia aos roçados (local das plantações, de cultivo de lavouras) retirar amostras de solo.

Para a maioria dos cabocos ribeirinhos, é do roçado que vem o que comer. Como as várzeas – terras periodicamente inundadas pelos rios – são muito férteis, é

comum que a roça ganhe maiores dimensões e a produção que seria para subsistência vira também fonte de renda. Nas comunidades rurais, a roça é o local de plantio da banana, do abacaxi, do mamão, da melancia, do feijão de corda, da pimenta de cheiro, da couve, do maxixe, do tomate, do jerimum, mas principalmente da mandioca, vez que dela se faz a farinha, complemento alimentar que acompanha todos os outros pratos. A farinha não pode faltar. O caboco não pode passar sem farinha. Comer peixe, ou tomar açaí, sem farinha, nem pensar!

Nesses dois anos como empregado, observei que esses órgãos governamentais, através dos seus agentes, influenciaram e modificaram alguns nomes ou expressões que tradicionalmente eram utilizados, por exemplo, “bambu” em vez de “taboca”, “paraná” em vez de “paranã”, “ribeirinho” em vez de “caboco”, “ribeiro” em vez de “beiradão”, “abóbora” em vez de “jerimum”, “tapiquinha” em vez de “beiju de tapioca”, “miau, flau” em vez de “dindim, geladinho”, “hot dog” em vez de “kikão, cachorro-quente”, “moço” em vez de “rapaz”, “faminto” em vez de “brocado”, “hora da refeição” em vez de “hora do rango”, “fécula” em vez de “goma”, “bodega, hortifrúti ou frutaria” em vez de “quitanda”, “combustível” em vez de “combustol”, “mercadinho ou mercearia” em vez de “taberna”, “lanche” em vez de “merenda”, “madeira” em vez de “pau”, “ir embora” em vez de “capar o gato, pegar o beco”, “viajar de barco” em vez de “viajar de recreio”, “ao lado de” em vez de “na ilharga”, “canoa de pesca” em vez de “montaria”, “intervalo” (da merenda) em vez de “hora da recreação”, “recrear” em vez de “espairecer”, “relaxar” em vez de “despairecer”, “desmaiar” em vez de “escangotar”, “relaxado; flutuando” em vez de “de bubuia”, “embriagado” em vez de “chirrado”, “perturbar” em vez de “encher o saco”, “meditar, refletir” em vez de “matutar”, “idealizar” em vez de “bolar”, “despertado” em vez de “desarnado”, “uái, ué” em vez de “égua?!, mas quando?!, olha já?!, caramba?!”, “calcanhar-de-judas, caixa-prego, cafundó” em vez de “fim do mundo, lá bem longe, centro (da mata)”, “grande, imenso” em vez de “maceta, porrudo”, “alfabetizar” em vez de “desarnar”, “observar, avistar ao longe” em vez de “bispar”, “ingênuo, tolo, palerma” em vez de “abestado, bocó, leso”, “tchê” em vez de “colega, amigo”, “hobby” em vez de “passatempo”, “inconfiável, medíocre” em vez de “fuleiro”, “bruxaria” em vez de “mandinga”, “aborrecer” em vez de “apoquentar”, “caçoar” em vez de “mangar”, “esculachar” em vez de “ralhar”, “ótimo, aprovado” em vez de “chibata”, “daqui a pouco” em vez de “daqui um pedaço”, “facão” em vez de “terçado”, “membro de gangue, galera” em vez de “galeroso”, “legal” em vez de “pai d’égua”, “onda” em vez de “banzeiro”, “ancinho”

em vez de “ciscador”, “malária” em vez de “impaludismo”, “mau cheiro; catinga” em vez de “pitiú; inhaca”, “verminose” em vez de “lombriga ou bicha”. E por aí vai.

A presença do Campus Avançado da Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF (MG) em Tefé, no período de 1969 a 1996, muito contribuiu, também, para essa mudança na fala do caboco. Desde 1992, com a instalação da 16ª Brigada de Infantaria de Selva – Brigada das Missões, transferida da Região Sul, novos vocábulos e locuções exóticas vêm se sedimentando, num processo de transculturalidade, a influenciar o *habitus tefensis*, suscitando novas configurações no linguajar.

Eu também frequentava uma escola vocacional (Escola de Agentes de Pastoral da Prelazia de Tefé), a qual funcionava nas dependências do majestoso prédio do antigo Seminário São José (Figura 5), construído no início da missão espiritana na Amazônia (1885).



Figura 5 – Seminário São José, localizado no centro da cidade de Tefé, AM. Neste Seminário eram ministradas disciplinas do Curso Propedêutico, chamado de Seminário Menor, o qual destinava-se a formar padres diocesanos para a Prelazia de Tefé. Por ele passaram muitos estudantes vindos de Fonte Boa, Carauari, Juruá, Japurá, Jutai. A intenção era formar padres autóctones, das próprias comunidades, livres de uma cultura exógena e mais condizente com a realidade local. Muitos padres foram alunos deste Seminário, mas não voltaram a servir à referida Prelazia, a maioria permaneceu em Portugal e outros em Belém do Pará. Atualmente serve como centro cultural, onde funcionam as diversas Pastorais. Essa instituição, apesar de buscar consolidar e expandir a presença da religião cristã em diferentes locais da Amazônia, por intermédio da formação de sacerdotes caboclos, não estabeleceu uma efetiva ruptura com o modelo e o discurso exógeno de marca europeia presente no modelo educacional que foi empregado.

Fonte: <<http://xn--pontosturisticosdetef-u2b0f.com/uncategorized/dicas/>>, 2018.

Naquele tempo, dos 15 anos em diante, eu já pensava em ser padre, mas não dizia nada a ninguém, pelo fato de pensar que somente estrangeiro podia ser padre. Não existia clero nativo. Ora, a Amazônia foi, e ainda é, do ponto de vista da missiologia eclesial, terra de missão. Nos últimos cem anos o Estado, o poder governamental, foi praticamente ausente no interior da Amazônia. A assistência social, o desenvolvimento de comunidade e a promoção humana eram atividades eclesiais missionárias.

No final de 1977, concluído o curso ginasial no Colégio Estadual de Tefé (atual Escola Frei André da Costa), vim para Manaus estudar no Colégio Salesiano Dom Bosco, na condição de seminarista regular, pois queria me dedicar à vida religiosa e sacerdotal.

Ingressei no Seminário Seráfico Capuchinho do Amazonas, mas sem querer ser religioso (membro de ordem ou congregação religiosa), mantendo o meu liame diocesano com a Prelazia de Tefé e com afetiva conexão com membros da Congregação dos Padres Espiritanos. À época, não me enviaram para estudar na Região Sul, pois se falava na formação de um clero autóctone para a Amazônia, uma espécie de padres cabocos. Também se falava muito em inculturação³⁸, com âncora nos discursos inscritos nos Documentos de Medellín e Puebla. Após o Concílio Vaticano II (1962-1965), o episcopado da América Latina realizou um encontro com o intuito de interpretar os documentos conciliares à luz da problemática latino-americana.

Já acostumado na vida dura do interior - acordar cedo, trabalhar e estudar - não tive dificuldades de adaptação no Seminário, em Manaus, onde as regras eram bem definidas e um tanto rígidas.

Ganhei a simpatia dos padres devido à minha facilidade em compreender latim e grego. Eu nutria particular afeição vernacular com a Língua Portuguesa.

Meus estudos eclesiásticos foram abruptamente interrompidos devido à interceptação, pelo diretor do Seminário, de uma carta na qual uma jovem do coral da igreja declarava estar apaixonada por mim! Para mim, isso não era um motivo razoável que ensejasse uma drástica decisão como aquela. Detalhe, eu nunca soube quem foi a moça que me enviou a tal carta de declaração de amor, tampouco essa carta me foi mostrada.

³⁸ Inculturação é a influência recíproca entre o cristianismo e as culturas dos países onde a fé cristã é praticada.

Dias após, soube que o Colégio Agrícola do Amazonas (mais tarde Escola Agrotécnica Federal do Amazonas e atualmente IFAM – Instituto Federal do Amazonas - Campus Manaus - Zona Leste), estava fazendo uma seleção de novos alunos. Matriculei-me e obtive aprovação. Era o ano de 1979.

Passei esse ano no referido colégio, mas sempre tendo em mente que deveria voltar para o seminário e retomar os estudos eclesiais. Foi um ano duro, não se praticava técnicas agrícolas e muitos menos técnicas de pecuária, era uma época de desbravamento da terra. Eram feitos muitos destocamentos, plantação de grama, e coroamentos de frutíferas (técnica para manter as frutíferas sempre adubadas). Meus principais instrumentos de trabalho eram picaretas, machados, ancinhos, terçados e enxadas. Das mãos minavam sangue, mas com o passar do tempo ficaram calejadas e não sangravam mais. Foi um tempo bom, pois conheci gente de todo o interior do Amazonas, do Amapá e de Rondônia.

No final de 1979, inesperadamente, recebi a visita do diretor do Seminário. Veio me perguntar se eu ainda tinha vocação. Disse que sim, e fui readmitido.

Voltei aos estudos no Colégio Salesiano Dom Bosco, onde concluí o Segundo Grau (Científico). Mas também não fiquei por muito tempo como seminarista, pois no final do segundo ano de Filosofia, no Centro de Estudos do Comportamento Humano – CENESC (atual Instituto de Teologia Pastoral e Ensino Superior da Amazônia - ITEPES) decidi deixar o Seminário Maior³⁹. Mas continuei estudando, graduando-me em Filosofia em Manaus, pela então Universidade do Amazonas - UA, e em Teologia em Taubaté-SP pela tradicional e conceituada Faculdade Dehoniana, trabalhando ora como professor, ora como assessor parlamentar, ora como técnico bancário.

É importante registrar que, durante as minhas férias, como seminarista, eu tive a oportunidade de conhecer beiradões dos rios Japurá, Juruá, Solimões e Jutai. Eu participava das desobrigas pastorais, que são incursões da Igreja Católica a regiões de difícil acesso, viajando semanas dentro de um barco, praticando a catequese e oferecendo aos moradores hinterlandinos os sacramentos (batismo, crisma, eucaristia, confissão, unção dos enfermos e matrimônio). É preciso ter espírito missionário, espírito de renúncia, de sacrifício e abnegação para enfrentar temporais (fortes ventanias com chuvas), conviver com insetos, dormir mal, alimentar-se mal, subir e descer barrancos, desviar-se de animais peçonhentos.

³⁹ Os seminários maiores incluem os alunos que estão já na última etapa da sua formação para o sacerdócio e que frequentam os cursos superiores de Filosofia e Teologia.

Nessa época, já havia um trabalho conjunto com o MEB – Movimento de Educação de Base. Era um Programa nacional, nascido da experiência com escolas radiofônicas. O sistema MEB era composto de professores, supervisores, locutores e pessoal de apoio, que preparavam os programas e a sua execução através da emissora da igreja local, no caso, a Prelazia de Tefé. O pessoal de apoio se encarregava de fazer o contato com as classes de aula.

No funcionamento das escolas radiofônicas estavam presentes os monitores, assim chamados os colaboradores voluntários desse movimento, escolhidos na própria comunidade, treinados pelo MEB e encarregados de levantar discussões sobre o assunto da aula transmitida pelo rádio (frequência cativa – o aparelho de rádio só captava uma emissora), verificar os exercícios e incentivar os alunos para o estudo.

Então, foi por ocasião dessas desobrigas que passei a ter um contato mais direto e aprofundado com a realidade amazônica, com a vida do homem do interior, com as expressões, práticas e modos de vida do amazônida hinterlandino ou, como entende Therezinha Fraxe, com as culturas da Amazônia. Graças a essas desobrigas pastorais, eu aprendi a valorizar a cultura popular, sobretudo no que tange à religiosidade marcada pelo sincretismo⁴⁰.

Em face das minhas múltiplas experiências, conheço o *modus vivendi* do amazônida hinterlandino, a culinária “caboca”, os significados de vários topônimos e o nome de vários acidentes geográficos (com a sua etimologia – tupi ou lusitana). Conheço a vegetação do igapó (Figura 6), as suas árvores, os animais, os peixes, anfíbios, répteis e mamíferos, grande parte da biodiversidade que desenvolveu adaptações para viver nessas áreas inundadas.

Como a maioria das árvores da várzea frutifica durante as inundações, para um grande número de espécies, principalmente os peixes, o igapó é um pomar natural. Diferente de qualquer outra parte do mundo, frutos e sementes são os principais alimentos das centenas de espécies de peixes da Amazônia, os quais invadem os igapós todos os anos, ou também estão presentes em outros biomas da Amazônia banhados pelos inúmeros paranãs, furos e igarapés.

⁴⁰ Sincretismo (religioso) é a fusão de diferentes doutrinas religiosas, consistindo na manutenção das características típicas das suas doutrinas de base. A religiosidade é muito marcante na vida dos hinterlandinos da Amazônia.

Além de percorrer rios amazônicos, praias, restingas, igarapés, igapós, lagos de várzea e matupás (ilhas de vegetação aquática), outros momentos enriquecedores vivi anos depois, quando me transferi para Roraima, onde, na posse e administração de uma considerável área rural, novas experiências fizeram-me retornar aos tempos da infância e da mocidade.



Figura 6 – Mata de Igapó, vegetação característica da floresta amazônica. Situada em terrenos baixos, ao longo de cursos de água que sazonalmente têm seu volume aumentado pelo regime de chuvas em certos períodos do ano (“período da cheia”). O termo “igapó” é oriundo do tupi e significa “rio de raízes”, através da conjunção dos termos *’y* (“água”) e *apó* (“raiz”). A vegetação é constituída por várias espécies, destacando-se a seringueira, ucuuba, bacaba, buriti, carapanaúba, sumaúma, paxiúba, seringa barriguda, entre outras. Local de refúgio de peixes, sobretudo pacus e sardinhas, muito apreciados pelos caboclos-ribeirinhos, que os capturam através da pesca de caniço. Pela sua importância na vida do amazônida hinterlandino, para sua alimentação, e por ser um local marcado por transformações constantes associadas aos fenômenos naturais (seca e chuva), o Igapó marcou profundamente o imaginário, como local onde se entrecruzam homens e seres sobrenaturais que compõem o universo mítico.

Fonte: <https://www.tripadvisor.com.br/LocationPhotoDirectLink-g793795-d1185007-i45735935-Amazon_Tupana_Lodge-Amazon_River_State_of_Amazonas.html>, 2019.

O Estado de Roraima possui três tipos de cobertura vegetal: na região norte, nas serras, há uma vegetação de árvores mais rarefeitas e de baixa densidade demográfica; nos vales, existe uma grande concentração de húmus, muito propício ao desenvolvimento de gramíneas, apropriadas para a criação de gado, suínos e caprinos. Por sua vez, na região central, de lavrado (Figura 7), predominam árvores de pequeno porte, resistentes à falta de água e de caule retorcidos, que são os caimbezeiros. Na região sul, predomina a floresta tropical amazônica, densa e úmida, com árvores de grande porte.



Figura 7 – O lavrado de Roraima. É uma vegetação aberta do tipo savana estépica (ao norte) e savana (mais ao sul), também conhecida como “campos de Roraima” ou “campos do Alto Rio Branco”, situada na porção nordeste deste Estado da Amazônia brasileira. É um ecossistema único, sem correspondente em outra parte do Brasil, com especial relevância para a conservação da biodiversidade e de outros serviços ambientais amazônicos, mas também com importância econômica, pois as áreas do lavrado são tradicionalmente utilizadas para a pecuária de corte. Manaus é o grande mercado consumidor da carne bovina produzida em Roraima. A influência dessa capital amazônica como um grande centro de consumo se faz sentir em outros espaços, impulsionando uma reconfiguração das atividades econômicas tradicionais e dando forma a novas figurações, nas quais são inseridos os amazônidas hinterlandinos, as quais repercutem nas práticas sociais e modos de vida ancestrais.

Fonte: <<http://g1.globo.com/rr/roraima/fotos/2013/10/confira-fotos-que-mostram-belas-paisagens-naturais-de-roraima.html#F969468>>, 2019.

A fauna roraimense, assim como a sua vegetação, está vinculada diretamente ao seu relevo. Nas regiões de lavrado e serra encontra-se uma grande diversidade de animais como: tamanduá, tatu, jabuti, veados campeiros, paca, pato do mato, cutia, uma grande variedade de cobras e animais domésticos.

Na Região Norte, na faixa da floresta tropical amazônica, vivem a onça, o queixada, a anta, o caititu, o jacaré, a raposa, macacos, lontras e veados. Em quantidade menor que no Amazonas, há uma variedade de espécies de peixes, como o pirarucu, aracu, matrinxã, pirandirá, curimatã, piranha, piraíba, surubim, dourado, pirarara, jaraqui e traíra.

Nas águas do baixo rio Branco há tracajás (*Podocnemis unifilis*, uma espécie de quelônio, cujo casco tem uma coloração negro-azulada) e peixes ornamentais. Há também várias espécies de aves, como: garças, carcarás, mutuns, jacu, gavião e quero-quero. Uma em particular destaca pela sua beleza, o “sangue de boi”, também conhecido como tié-piranga⁴¹ (a plumagem do macho é de um vermelho-vivo, e parte das asas e da cauda são pretas).

⁴¹ Piranga, uma palavra muito usada na composição de termos indígenas, em tupi significa vermelho.

Em Roraima está localizada a Estação Ecológica da Ilha de Maracá, um centro de estudos da biodiversidade. Um dado a destacar, é que a propriedade onde fiquei, denominada “Fazenda Canadá”, é fronteira à essa Estação, que fica às margens do rio Uraricoera (Figura 8), rico em corredeiras.



Figura 8 – Rio Uraricoera, localizado a noroeste da capital Boa Vista – RR. Propício para a pesca da piraíba, jaú, pirarara e surubim. A exuberância da natureza nessa região contrasta com a presença humana que define uma crescente aproximação entre a Amazônia como locus natural preservado e a ação antrópica e a sociedade urbana, com a expansão das fronteiras de ocupação e a integração de novas áreas ao modelo econômico de produção e consumo ancorados numa discursividade racional-científica que visa justificar o interesse puramente econômico da relação do homem com os recursos amazônicos.

Fonte: <<https://graoespecial.com.br/alternativa-cacau-a-historia-do-primeiro-chocolate-da-terra-indigena-yanomami/>>, 2019.

A referida Estação Ecológica é contígua às terras dos Yanomami. Esse grupo indígena, vez por outra, indo ou vindo de Boa Vista, passava pela propriedade rural onde eu estava. Então, com eles aprendi, por exemplo, que "*urihi*", a terra-floresta, não é um mero espaço a que chamamos simplesmente de “natureza”. *Urihi* é uma entidade viva, inserida numa complexa dinâmica cosmológica de intercâmbios entre humanos e não-humanos. Trata-se de uma cosmovisão, eu diria, holística⁴² e, quiçá, também panteísta⁴³.

Em Roraima, vendo o tanger do gado pelos peões, sentado ao redor das fogueiras para saborear um almoço rápido e simples, à base de paçoca de carne-de-sol com banana, acompanhando o pescador na sua ocupação diária em busca de alimentos, ouvindo as histórias do caçador de onças, acompanhadas de um café forte e quente no final de uma tarde de labutas, à sombra dos caimbezeiros ou

⁴² Holística, do grego *hólos*, completo, total, inteiro, todo.

⁴³ Panteísta, do grego *pantós*, tudo, todos. Panteísmo (identificação total entre Deus e o universo; realidades conexas, integradas).

buritizais das veredas banhadas por igarapés (Figura 9), reaprendi a apreciar aqueles que, anonimamente, ocupam, vivem e sobrevivem nessa terra de domínio dos lavrados.



Figura 9 – Buritizais, palmeiras altas muito abundantes em Roraima. Os produtores rurais da região se utilizam dos frutos do buritizeiro para alimentar a criação de suínos, e as palhas do buritizeiro são utilizadas para cobertura de galinheiros e pocilgas. Essa paisagem típica é, também, uma expressão local da onipresença da água em toda a Amazônia, constituindo um bioma do qual emanam percepções de forte impacto sobre a cultura dos amazônidas hinterlandinos da região, na forma de uma relação mimética que impregna os sentidos, e as percepções sobre o homem nesse ambiente, dando forma a um imaginário no qual elementos naturais se conectam fortemente ao elemento humano para a construção de sentidos e significados sobre a sua existência.

Fonte: <<http://g1.globo.com/rr/roraima/fotos/2013/10/confira-fotos-que-mostram-belas-paisagens-naturais-de-roraima.html#F969427>>, 2019.

Nesse contato com os amazônidas hinterlandinos roraimenses, de terra firme, pude aprender sobre as suas práticas ancestrais, indissociáveis da sua relação simbiótica com o meio em que vivem, como usar ervas medicinais, reconhecer na atividade alvoroçada das formigas o prenúncio de um tempo chuvoso intermitente e de tempestades torrenciais, identificar, ainda à distância, a presença peçonhenta de uma serpente prestes a dar o bote ao colocar em polvorosa o animal que pasta, ou fazer a “varrida” na mata - a limpeza da trilha para a caçada noturna preparando o terreno por onde os animais passam.

Outro detalhe importante a ser destacado, foi que eu, nessa passagem por Roraima, conheci bem de perto a cobra cascavel, muito venenosa, principalmente por possuir chocalho na ponta da cauda.

Curioso, eu queria saber do que é formado o chocalho da cascavel, e porque ele faz aquele barulhinho (som produzido pelo guizo). Foi-me dito que é formado por

segmentos endurecidos, e quando ela se sente ameaçada, balança a cauda, resultando naquele som característico. A finalidade do som produzido pelo guizo é de advertir que ela está presente. Em vez de sair completamente de sua pele antiga, ela mantém parte dela enrolada na cauda em forma de um anel cinzento grosseiro. Com o passar dos anos, os pedaços de pele antiga ressecados formam os guizos que, quando o animal vibra a cauda, causam o ruído. A mim me foi dito que é através desta informação que os biólogos herpetologistas⁴⁴ ficam sabendo quantas mudas de pele aquela cobra teve.

Aprendi também com os vaqueiros nordestinos (há muitos nordestinos em Roraima, sobretudo maranhenses), que a cartilagem da cobra cascavel, juntamente com o guizo, é um remédio que serve para curar a artrose de quadril. Torra-se a sua cartilagem e o guizo. Coloca-se o resultante dessa torrefação em cápsulas, as quais devem ser ingeridas durante as refeições, até a obtenção da cura.

Mais tarde, retornando a Manaus, retomei os estudos e me dediquei ao magistério, e depois ao jornalismo. Nessa fase da minha vida, me empenhei em adensar o meu conhecimento sobre o Ser e o mundo, a partir da trilogia: saber científico, religião e ciências humanas. Trilhei o caminho acadêmico, porém essa formação universitária e o meu trabalho como professor não excluíram as reverberações da memória passada, impregnadas na alma como os cheiros da floresta adentram no íntimo de quem a visita ou a conhece há longo tempo.

Nesse interstício, em minhas férias universitárias, viajei ao Oeste do Pará e ao estado do Mato Grosso. No Oeste do Pará, visitei *in loco*, nas cidades de Monte Alegre e Prainha, plantações de açaí, limão e cacau, onde é marcante a presença de nisseis e sanseis, e no Mato Grosso, da mesma forma, estive nas cidades de Primavera do Leste e Campo Verde, onde conheci as lavouras de girassol, algodão, soja e milho, e constatei as marcas de uma nova configuração no cenário amazônico a partir da miscigenação entre safristas oriundos do estado do Acre e colonos sulistas.

Vale salientar ainda em minhas vivências pela Amazônia, minha estada em Ouro Preto do Oeste, Rondônia, onde também foi possível verificar uma maciça migração de colonos originários do Sudeste brasileiro, em especial de Minas Gerais, introduzindo a sua experiência na criação do gado leiteiro, o que impulsionou o surgimento de uma indústria de laticínios no Estado.

⁴⁴ Herpetólogo: profissional que se dedica ao estudo de répteis e anfíbios.

O meu retorno à vida urbana, como morador de Manaus, e o trânsito por uma extensa via acadêmica ao longo dos anos não representaram uma ruptura com esse passado de contato e vivência na hinterlândia amazônica, ainda vívido na memória. Os sons, odores e sabores que caracterizam o mundo peculiar da Amazônia continuam a despertar na mente reminiscências saudosas desse fascinante universo.

Desse modo, todas essas experiências, embora já distantes, ainda são onipresentes na minha vida, como parte de uma trajetória pessoal onde se entrelaçaram com a constante busca de conhecimentos, tanto os produzidos pelos homens da ciência, como aqueles que transcendem o saber objetivo e que somente podem ser alcançados pela fé.

Em um dos momentos de contato com as produções sobre os homens e mulheres amazônidas, no longo percurso da minha formação intelectual e acadêmica, tomei conhecimento de dois livros de autores que nasceram e vivem na Amazônia, os quais despertaram a minha atenção pela descrição vívida e os detalhes sobre os modos de ser e pensar dos habitantes da hinterlândia amazônica, que aparecem não como seres singulares em seu lócus, mas como entes pluridimensionais em contato com um outro mundo, o urbano.

Buscando elementos de análise nos livros “Cultura Cabocla-Ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade”, de Therezinha Fraxe, e “Ethos e figurações na hinterlândia amazônica”, de Gláucio Campos, nos próximos tópicos são apresentadas as produções discursivas e as representações sobre os amazônidas hinterlandinos presentes nos relatos de experiências desses pesquisadores.

Esmiuçando a vida em áreas interioranas do Amazonas, esses autores adentram no mundo dos caboclos-ribeirinhos - termo empregado por Therezinha Fraxe, ou dos amazônidas - como os designa Gláucio Campos, com a proposta de descrever as suas crenças, o imaginário, os modos de vida e as relações que se desenham no entrelaçamento entre o seu universo e o mundo urbano.

Therezinha Fraxe (2004) estabeleceu como ponto de partida para a construção das suas reflexões, o contato pessoal com essa realidade vivida pelos caboclos-ribeirinhos, por intermédio de uma pesquisa qualitativa, baseada em entrevista visando o registro de suas memórias especialmente, buscando na oralidade dos entrevistados elementos discursivos importantes expressos tanto em suas falas, como na sua expressão escrita.

Gláucio Campos (2015), por sua vez, desenvolveu o que identifica como um trabalho etnográfico, pertinente ao contato com a realidade vivida pelos amazônidas por meio de uma pesquisa participante de abordagem qualitativa, a qual teve como fundamento a visita a comunidades interioranas da Amazônia, com observação e registro das figurações, relações e exercício do poder, diferenciação e redes de interdependência conectadas às práticas socioculturais nos locais escolhidos para a pesquisa.

Por realidade, como foi exposto anteriormente, deve-se entender aquilo que o olhar do expectador traduz a partir do seu contato com o mundo. Na ótica da teoria das representações sociais, esse olhar nunca é totalmente objetivo, mesmo em se tratando de uma abordagem científica sobre determinado objeto de estudo.

Como observa Coracini (1991, p. 79), um texto, inclusive aquele de natureza científica, sempre deixa transparecer,

[...] ainda que à revelia do autor, o componente subjetivo - intuição, ideologia etc. - responsável pelo desenrolar da pesquisa científica. É preciso, no entanto, não esquecer os limites desta pesquisa que se atém ao nível do consciente como se a verdade das coisas, dos fatos e de nossas atitudes pudesse ser relatada de forma precisa e objetiva.

Nesse contexto, apresenta-se a seguir a produção discursiva sobre os amazônidas hinterlandinos, a partir da forma como cada um dos referidos autores organizou as suas ideias, ao observarem, registrarem e refletirem sobre as peculiaridades da vida desses homens e mulheres que vivem no interior da Amazônia.

2.2 O caboclo-ribeirinho segundo os olhares da obra “Cultura Cabocla-Ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade” de Therezinha Fraxe

A obra de Therezinha Fraxe (2004) caracteriza-se como um estudo reconhecido por aportar informações e conhecimentos sobre o que é “ser na Amazônia”, no sentido de reportar-se às formas de vida e às relações que caracterizam o mundo dos caboclos-ribeirinhos, como ela denomina os habitantes das comunidades que vivem em áreas interioranas da Amazônia.

É importante destacar, quando se fala em transculturalidade, que o caboclo tem muito de índio da região e também do nordestino, mais especificamente do cearense, posto que nos anos de 1879 a 1912 e em 1942, levas de “paroaras”, “cabeças-chatas” e “arigós” (apelidos dados aos nordestinos que chegavam na Amazônia) desembarcaram do Nordeste rumo aos seringais. A assimilação de costumes nordestinos pelo amazônida hinterlandino foi intensa e duradoura. Quase

toda família nortista tem um ancestral do Nordeste. A cultura da floresta é uma ressonância da cultura do agreste (transição entre Zona da Mata e o Sertão). O Boi-Bumbá de Parintins é de origem maranhense, o “arriégua” do paraense é de origem cearense, o “aperreado” do caboclo é proveniente da caatinga.

Therezinha Fraxe visitou a Costa da Terra Nova, localizada na parte ocidental da ilha fluvial do Careiro da Várzea (Figura 10), no rio Solimões. Trata-se de um espaço que tangencia o mundo dito “civilizado”, urbano, mas que, ao mesmo tempo, mantém e preserva as suas peculiaridades socioculturais, embora não esteja muito distante da grande Manaus, situada na margem oposta do rio Amazonas.



Figura 10 – Costa da Terra Nova, ilha do Careiro da Várzea, Amazonas. A sua localização geográfica, marcada por esse grande rio que cerca seu território e que, de forma recorrente, adentra nas terras insulares (período da cheia), confere marcas peculiaridades à condição insular dos amazônidas hinterlandinos que vivem, ao mesmo tempo, bastante próximos de um dos maiores centros urbanos da Amazônia, Manaus, definindo fluxos culturais de duplo sentido.

Fonte: Googleearth, 2019.

A ilha do Careiro da Várzea (Figura 10) tem uma extensão de 20 km aproximadamente, constituindo um distrito do município de Careiro da Várzea, e abrange quatro regiões distintas: o Rebojo, que está localizado aproximadamente em frente à base da Marinha do Brasil, que se localiza na porção inferior da ilha; a Costa propriamente dita, que está em face da desembocadura do rio Puraquequara, na margem oposta do rio Amazonas; o Paraná, que constitui um braço desse rio que adentra parte da ilha; e a região do Marimba, na outra ponta da ilha.

A Costa da Terra Nova é uma área de várzea, a qual tem como principal característica as cheias e vazantes sazonais que ocorrem de acordo com o regime de águas do rio Amazonas, que margeia as suas terras.

Esse evento anual propicia grande fertilidade às terras inundadas, em razão do aporte de material orgânico, favorecendo a agricultura e o surgimento de vários povoados ao longo da linha costeira da ilha, na forma de pequenas comunidades: São José (nesta, predomina a atividade pesqueira, por localizar-se nas margens do lago luaçú), São Francisco e Nossa Senhora da Conceição.

Seja no período das cheias (inverno) ou da estiagem (verão), a água é o elemento onipresente em toda a ilha, determinando o ritmo de vida, forma de moradia (palafitas) e as atividades dos seus habitantes, com inflexões na cultura, no seu imaginário e nas suas relações intergrupais e com o mundo exterior.

A esse respeito, descreve Sternberg (1998, p. 56):

[...] a água constitui o elemento da paisagem, através do qual mais agudamente se sentem as vinculações do homem com o meio... no Careiro e em regiões semelhantes, o significado da água para a comunidade toma maior relevo e assume aspectos muito especiais.

As águas, os rios, para os moradores da hinterlândia amazônica, são elementos naturais familiares desde os primeiros dias de vida. Estão onipresentes no cotidiano, e definem o alcance e tipos de práticas sociais básicas como a pesca, o plantio nas várzeas e até mesmo a disponibilidade de espaços de moradia e trânsito.

Assim, nos períodos de cheia alteram as condições de uso das terras, e nas comunidades próximas a rios e lagos as estradas inundadas obrigam à construção de pontilhões de madeira acima da água, para a circulação de pessoas. O gado, tradicionalmente, é colocado em estruturas de madeira conhecidas como marombas, um espaço seco onde pode permanecer e receber alimento até a descida das águas.

Leandro Tocantins (1973, p. 56) destaca a indissociável relação entre homem e água na Amazônia que se entranha na construção de seus mitos e lendas dando forma a um imaginário popular onde animais e seres fabulosos se misturam para dar cor e forma a representações nascidas do entrelaçamento entre os amazônidas hinterlandinos e os mistérios do mundo natural em sua complexidade e diversidade: “Das águas amazônicas surge o reino mais fantasmagórico, atraente, mortal. Os botos, as iaras, as cobras-grandes, trazem a inquietação psíquica [...]”.

Ao analisar as representações do imaginário nessa obra, Odenei de Souza Ribeiro (2015, p. 262-263) observa que:

Tocantins resgata os mitos, as lendas que nasceram do fascínio que os rios exercem sobre a topografia do imaginário regional amazônico, reiterando sua tese de que o rio não é somente o suporte do extrativismo, ele é uma fonte fecunda das representações do imaginário popular local [...] O conjunto de credences e superstições populares constitui uma síntese, produto da dialética entre o local/universal.

Therezinha Fraxe (2004, p. 48) também enfatiza essa relação idiossincrática⁴⁵ entre homem e água no ritmo da vida da Costa da Terra Nova:

Os caboclos-ribeirinhos, sobretudo os ilhéus do Careiro, desenvolveram uma relação particular com o rio, vendo nele ora uma barreira, ora uma via de contato com outras comunidades e com as cidades do Careiro da Várzea e de Manaus. Para eles, o rio não é meramente espaço físico, móvel, mutante, mas lugar de seu trabalho, de sua sobrevivência, e sobre o qual dispõem de grandes conhecimentos acumulados.

A autora resgata nessas descrições do lócus onde habitam os moradores da Costa da Terra Nova a ideia do homem anfíbio, aquele que ela descreve em outro trabalho de sua autoria: “Homens anfíbios: etnografia de um campesinato das águas” (FRAXE, 2000).

O homem anfíbio é uma categoria singular de pessoas que vivem nas margens do Solimões-Amazonas, sobrevivendo do que oferece as terras fertilizadas pelo subir e descer das águas, e também daquilo que esse rio oferece em termos de vida aquática (especialmente peixe, mas também outras espécies que vivem em função das águas, como quelônios e animais de caça nas suas margens).

O conceito do homem anfíbio, como explica Therezinha Fraxe (2004), tem relação com a referência às sociedades insulares, aquelas cujas existências são marcadas pela proximidade com as águas. Na memória social desses grupos está profundamente enraizada a relação intrínseca (simbólica) do homem com o ambiente (marinho, fluvial e lacustre), de onde emergem arquétipos⁴⁶ fundamentais para a elaboração de seus mitos, lendas e crenças.

Os moradores da Costa da Terra Nova, na ilha do Careiro da Várzea, são seres singulares em sua relação com o meio, mas também não estão apartados do mundo, pois mantém conexões fundamentais com a cidade grande, Manaus, do outro lado do Rio Solimões.

⁴⁵ Do grego *Idio*: pessoal, privativo, próprio. Idiossincrasia: propensão, inclinação, simpatia, afeição.

⁴⁶ Do grego *archétypon*: padrão, modelo, protótipo.

O que caracteriza essa sociedade em sua singularidade, como enfatiza Therezinha Fraxe (2004), é a sua relação com a “terra molhada”, a marca existencial das diferentes comunidades que vivem na beira dos rios Solimões e Amazonas. O caboclo ribeirinho, como designa a autora esse ente que vive entre o céu, a floresta, os rios e lagos, é um ser cuja alma é impregnada profundamente por essa relação permanente com o fluxo das águas e suas inflexões sobre a terra.

Nesse lócus peculiar e característico da vastidão amazônica, a água confunde-se com o próprio ritmo da vida, muito mais do que no caso dos habitantes da terra firme, que vivem em locais afastados dos grandes cursos de água.

Esse homem anfíbio amazônico remete, também, aquele ser descrito por Josué de Castro (2006), quando fala dos moradores das margens do rio Capiberibe, especialmente na sua confluência com o mar, nas áreas de vegetação de mangue, e que descreve como seres que vivem entre a terra e o mar, cuja existência é determinada pela necessidade cotidiana de buscar alimento (caranguejos). Essa condição esconde uma realidade mais sombria, desnudada pelo autor.

Na concepção desse autor, o homem anfíbio é, essencialmente, a síntese de um mundo contraditório, derivado de um processo sócio-histórico que deu origem à estratificação social brasileira, sob a égide de interesses econômicos baseados na concentração da riqueza e no exercício do poder político, por meio dos quais demarcou os espaços de relação e dependência como forma de dominação, mas também de exclusão das benesses da exploração das riquezas da terra brasileira:

Desta sociedade que, economicamente também é anfíbia, pois que vegeta nas margens ou bordas de duas estruturas econômicas que a história até hoje não costurou num mesmo tecido: a estrutura agrária feudal e a estrutura capitalista. Estruturas que persistem no nordeste do Brasil, lado a lado, sem se fundirem, sem se integrarem até hoje no mesmo tipo de civilização (JOSUÉ DE CASTRO, 2006, p. 14).

No Amazonas, se o homem anfíbio é menos vítima desse modelo excludente, pois a natureza é mais generosa, com abundância de recursos e fontes de alimentos, não deixa, igualmente, de se enquadrar nessa descrição de Josué de Castro (2006), pois o ribeirinho está igualmente enredado em uma teia de relações das quais participa, mas em situação de menor dependência, e até mesmo de relativa independência, na medida em que ainda é detentor de sua terra e dos modos de produção, e sua conexão com a economia de mercado não ocorre da mesma forma que o trabalhador urbano.

Essa situação é descrita por Therezinha Fraxe (2000), quando realça as conexões da existência do ribeirinho num plano existencial em que as determinações sobre a sua vida são, ainda em grande parte, essencialmente aquelas definidas pela natureza:

Dispois da restinga⁴⁷ têm um lago, sô pode pescar nele quem fô membro da comunidade, né. Prá chegar lá, a gente anda 1 hora de pé e dispois pega a canoa, né. A gente sô pode entrar no lago de canoa. Lá a gente pega bodó com a mão, têm até tambaqui. Esse lago abastece todas as famílias da comunidade né, e dá ar vezes prá gente vender um peixe ou trocar por querosene, prá acender o lampião (Sr. Fred, 41 anos, Careiro da Várzea, Alto Amazonas/AM) (THEREZINHA FREIXE, 2000, p. 66).

A ligação entre o homem e o meio natural é um tema recorrente na produção literária amazônica, e remonta ao telurismo⁴⁸, uma corrente literária que reproduz a cultura de uma Amazônia marcada por profundas relações dos seus habitantes com “[...] a natureza, que perdurou, consolidou e fecundou poeticamente, o imaginário [...] destes indivíduos isolados” (LOUREIRO, 2015, p. 26).

Em Therezinha Fraxe (2004), a relação telúrica entre o homem e o meio aparece ao longo de toda a sua obra, ao descrever a marca dos processos naturais sobre a vida cotidiana dos amazônicos: a influência do ciclo das águas, a insularidade, a proximidade da floresta e o estilo de vida marcado por práticas culturais baseadas na relação intrínseca entre os homens e as possibilidades de sobrevivência, como a pesca no ambiente em que é onipresente a água, ou o uso da terra das várzeas, rica em nutrientes depois de alimentada pelos nutrientes trazidos pelas cheias.

Embora muitos dos moradores já tenham mudado a sua forma de trabalho tradicional, integrando-se ao modelo de produção para o consumo de massa como fornecedores de produtos hortigranjeiros comercializados do outro lado do rio, em Manaus, incluindo-se aí, também, os criadores de gado como uma nova instância produtiva cujo foco é o ganho econômico propiciado pela venda de carne e derivados e não mais como mera atividade de subsistência, as práticas tradicionais, fundamentadas na relação telúrica, ainda constituem uma referência basilar para caracterizar a vida dos habitantes da Costa da Terra Nova.

O meio natural é uma marca na vida dos caboclos-ribeirinhos, mesmo se, como será exposto adiante, as inflexões da crescente proximidade entre o seu lócus

⁴⁷ Faixa de terra que emerge do leito de um rio, por ocasião da vazante.

⁴⁸ Do latim *tellūs-ŭris*: terra, solo. Telurismo: influência da terra sobre o caráter e costumes de seus habitantes.

e o modo de vida urbano aportam novas possibilidades de ação e pensamento, com reflexos na existência das comunidades e no plano das práticas tradicionais, demarcando espaços de adaptação, mudança e também de conflitos e contradições.

A natureza se faz presente na vida dos caboclos-ribeirinhos da Costa da Terra Nova por meio tanto do imponente rio Amazonas, que margeia as comunidades da Ilha do Careiro da Várzea, como de um grande número de lagos, dispersos pelo interior desse espaço insular, o que propicia excelentes locais de pesca, atividade de subsistência para muitos moradores e um dos sustentos de outros ao lado da agricultura de subsistência, da produção agrícola para abastecer o mercado manauara e da criação de gado.

O Lago Joanico (Figura 11) é o principal abastecedor de recursos pesqueiros dos moradores de São José, São Francisco e Nossa Senhora da Conceição, sendo assim espaço de uso comum de especial importância na economia local.



Figura 11 – Localização geográfica do Lago Joanico, na extremidade esquerda da ilha do Careiro da Várzea, Amazonas. Esse lago, que tem sua extensão aumentada ou diminuída segundo o fluxo e refluxo das águas do rio Amazonas nos períodos sazonais de cheia e vazante (a ilhargá de baixo e a ilhargá de cima como os moradores insulares referem), tem especial importância na vida de muitos moradores insulares, como local de pesca e reserva pesqueira. É também, o cenário de conflitos entre as formas tradicionais de subsistência e a expansão do modelo urbano de produção e consumo que visa a exploração intensiva para propósitos comerciais.

Fonte: <<https://commons.wikimedia.org>>, 2019.

Além das comunidades de São Francisco (Figura 12), São José (Figura 13) e Nossa Senhora da Conceição (Figuras 14 e 15), Therezinha Fraxe (2004) também selecionou outros espaços, distintos, mas relevantes para a pesquisa, por constituírem configurações espaciais nas quais transitam os ribeirinhos que habitam essas localidades: o Mercado Adolpho Lisboa (Figura 16) e a Feira Manaus Moderna (Figura 17), ambos na orla fluvial da cidade de Manaus, na face oposta da Ilha do Careiro da Várzea, para onde trazem produtos para serem comercializados.



Figura 12 – Localização da Comunidade São Francisco, na ilha do Careiro da Várzea, Amazonas. Distante apenas 9 km em linha reta de Manaus, embora ainda seja essencialmente uma povoação tipicamente cabocla-ribeirinha, com casas de madeira que margeiam o rio Amazonas, permeadas por caminhos de terra e agregando moradores em sua maioria com laços de parentesco, os traços culturais da influência da cidade podem ser identificados de diferentes formas, como o crescente interesse pela produção não mais de subsistência, mas para atender ao consumo da grande urbe próxima, definindo novas práticas e formas de vida. Apesar disso, ainda se faz presente uma relação mais direta entre os moradores, para os quais a solidariedade (auxílio mútuo) em situações como dificuldade financeira, luto ou a permuta de bens essenciais, faz parte de tradições ancoradas na religiosidade e em uma forma de conceber o mundo a partir de valores e memória social fortemente arraigadas nos modos de ser e de pensar dos indivíduos como um todo.

Fonte: Google maps, 2019.

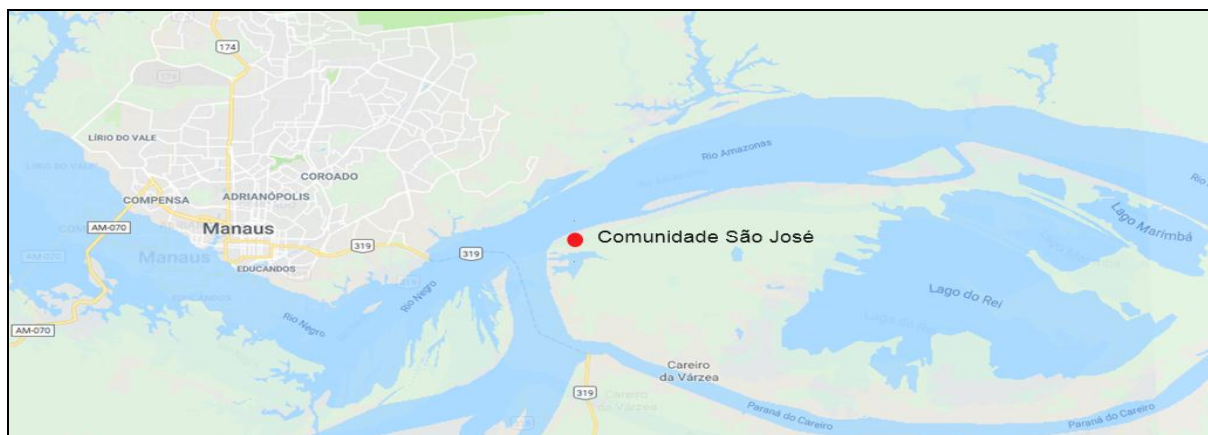


Figura 13 – Localização da Comunidade São José, na ilha do Careiro da Várzea, Amazonas. Da mesma forma que nos demais povoados insulares, observa-se a sua proximidade com a urbe manauara. A pesca, o extrativismo e a agricultura de subsistência ainda são atividades essenciais, todavia as práticas tradicionais são cada vez mais influenciadas pelo modelo de sociedade de consumo⁴⁹ e as suas demandas se tornam atrativos para que os moradores locais busquem se integrar à economia de Manaus, ainda que na condição de agentes econômicos periféricos e, como tal, sujeitos às imposições das leis do mercado, notadamente na relação de dependência dos atravessadores (marreteiros, marreteiros feirantes, patrões e regatões).

Fonte: Google maps, 2019.

⁴⁹ “A sociedade de consumo caracteriza-se precipuamente pela massificação dos bens de produção. Introduzem-se no convívio social inúmeros produtos e serviços à disposição das milhões de pessoas que compõe o denominado ‘mercado de consumo’, havendo sempre uma sobra do que é produzido” (MACEDO, 2019, p. 2).



Figura 14 – Localização da Comunidade Nossa Senhora da Conceição, na ilha do Careiro da Várzea, Amazonas. A sua condição insular é, como nas demais comunidades da Ilha do Careiro da Várzea, situação que define as figurações relacionadas a um modo de vida e de trabalho característicos de toda a Costa da Terra Nova, baseadas numa relação intrínseca e permanente com a natureza que marcam práticas tradicionais, como trabalho da terra fértil varzeana para o plantio de subsistência, a pesca nos lagos e as atividades extrativistas nas áreas florestadas, e se fazem sentir nas produções simbólicas derivadas de uma relação mimética com o mundo físico. Como nas demais comunidades, a denominação da comunidade denota uma forte interrelação entre a religiosidade católica e o processo de construção de uma identidade de grupo que transpõe os espaços físicos do templo, para se inserir no cotidiano, nas vivências e processos sociais dando forma a uma relação singular entre as crenças, as tradições e o modo de organização da vida comunitária.

Fonte: Google maps, 2019.



Figura 15 – Igreja católica na Comunidade Nossa Senhora da Conceição. Em todas as comunidades da Costa da Terra Nova, a presença de um templo, simples, de madeira, construído da mesma forma que as habitações tradicionais, aparece como uma expressão característica da íntima conexão entre a vida comunitária e a religiosidade, uma marca cultural que tem funções importantes como a influência nos comportamentos e nas relações interindividuais e familiares, bem como na concepção do que é o ser enquanto parte do grupo.

Fonte: <<https://www.facebook.com/careirodevarzea/photos>>, 2019.



Figura 16 – Mercado Municipal Adolpho Lisboa, Manaus, AM. Um dos locais mais frequentados pelos manauaras, é também o espaço especialmente construído para receber os produtos originários das atividades econômicas (pecuária, pesca, agricultura e extrativismo) que se realizam em outras áreas, na zona rural do município manauara ou em outros municípios adjacentes, como aqueles oriundos da Ilha do Careiro da Várzea. Em geral, são comercializados pelos intermediários, mas alguns moradores das comunidades insulares da Costa da Terra Nova, como relata Therezinha Fraxe (2004) têm conseguido instalar-se com boxes próprios, para a venda dos seus produtos, como os ervateiros, vendedores de ervas naturais cujas propriedades medicinais são conhecidas a partir de uma relação ancestral entre os homens e o meio ambiente amazônico. O trabalho no mercado é uma oportunidade tanto para evitar os atravessadores, como para aproximar-se do mundo urbano, visto não somente enquanto espaço próprio do consumo, mas também enquanto espaço no qual o caboclo-ribeirinho pode reconhecer-se como um sujeito singular, que não deixa as suas referências ao atravessar o rio, percebendo-se como alguém que não é apenas um mero vendedor de produtos. Embora parte de um sistema social-econômico e político que define modos e formas de interrelação, aos quais o caboclo-ribeirinho está integrado, seja como simples fornecedor ou como comerciante instalado no mercado, esse espaço também aparece como uma fronteira física entre a modernidade e tradição, opondo aqueles que têm sua vida enraizada no estilo urbano de existência, e os que, mesmo em contato com ela, não a adotam, retornando sempre ao lócus interiorano onde as marcas culturais da cidade não eliminam ou substituem elementos distintivos, originais e carregados de significados próprios. Nesse cenário, como descreve a autora, os moradores da Terra Nova se percebem como indivíduos cuja história não se confunde com aquela dos que circulam todo dia no mercado, a qual, apesar do contato recorrente, ainda permanece desconhecida e é até mesmo desprezada ou desvalorizada. Nesse sentido, a circularidade cultural envolvendo os caboclos-ribeirinhos e os moradores de Manaus que se encontram e interagem no mercado Adolpho Lisboa não elimina a dicotomização das visões de mundo, que permanecem como marcas de diferenças singulares em razão dos seus pertencimentos a universos culturais distintos.

Fonte: <<http://d.emtempo.com.br/cultura/90805/historias-cheiros-e-sabores-conheca-o-mercado-adolpho-lisboa-no-am>>, 2019.



Figura 17 – Feira Manaus Moderna, Manaus, AM. O pescado que abastece a cidade é proveniente de inúmeras áreas de pesca existentes na complexa rede de rios e afluentes da região, incluindo as áreas piscosas da Costa da Terra Nova, na Ilha do Careiro da Várzea, notadamente os lagos Joanico e do Rei. A entrada de pescadores que não vivem na comunidade, com vistas a uma exploração intensiva desse recurso tradicional, essencial à subsistência e também para o aproveitamento do mercado de consumo de massa da capital amazonense do outro lado do rio Amazonas, aparece como um fator de ruptura e desequilíbrio das bases tradicionais de exploração dos recursos naturais e de conflitos opondo os caboclos-ribeirinhos e agentes econômicos que integram um sistema complexo e de maior amplitude envolvendo capital intensivo e a maximização dos ganhos com o seu investimento.

Fonte: <<http://g1.globo.com/am/amazonas/fotos/2016/12/fotos-veja-imagens-da-feira-da-man-aus-moderna.html#F226499>>, 2019.

As informações coletadas por Therezinha Fraxe (2004) no contato com os moradores da Costa da Terra Nova forneceram materiais significativos na forma de relatos orais e escritos, bem como observações em campo e material fotográfico utilizados para desenvolver tanto uma descrição vívida e atual do caboclo-ribeirinho, como para possibilitar análises acerca de conteúdos significativos elucidados pela pesquisa.

Sinteticamente, essa autora se propôs a realizar um trabalho dialógico com os caboclos-ribeirinhos, de maneira a não limitar-se apenas a uma atividade puramente descritiva da vida nas comunidades, buscando, também, oferecer-lhes a possibilidade de expressão para se manifestarem sobre o mundo que caracterizam como seu.

O processo comunicativo, nesse trabalho tem especial importância, na medida em que, na condição de pesquisadora, a autora também se apresenta como mediadora dos discursos dos caboclos ribeirinhos, e até mesmo como participante ativa ao estimular a produção de enunciados como expressões das memórias pessoais nos momentos de contato. Assim, ao registrar as suas falas, ela assume não o papel de reprodutora dos seus enunciados, mas de mediadora da sua expressividade.

O enunciado, nesse caso, não é apenas aquele que transcorre do contato dialógico entre a autora e os caboclos-ribeirinhos, mas também aquele que tem origem na relação cotidiana desses amazônidas hinterlandinos com o lócus onde vivem e de um processo sócio-histórico que definiu um conjunto significativo de experiências, a partir das quais foram formatados mitos, lendas e outros aspectos da sua cultura, os quais se refletem na sua produção discursiva como expressão dos seus pontos de vista sobre o real.

Dessa forma, a posição dos caboclos-ribeirinhos como produtores de discurso deve ser considerada a partir de referências que, além de culturais, também estão vinculadas à sua condição de locutores⁵⁰ cujas falas denotam certas representações sociais compartilhadas, as quais lhes permitem compreender e explicar o mundo em que vivem.

A conexão com o pressuposto da Análise do Discurso como teoria, remete a uma questão igualmente crucial para alcançar essa aproximação entre quem busca conhecer e o sujeito para o qual dirige seu olhar, que é considerar a posição deste último enquanto produtor de discursos, sendo ela, essencialmente, definida pelo lugar onde ele está.

É isso que Castro (2010, p. 15) quer dizer, quando afirma que “Davi Kopenawa ajuda-nos a pôr no devido lugar as famosas ‘ideias fora do lugar’, porque o seu é um discurso *sobre* o lugar e porque seu enunciatador sabe qual é o seu *lugar*”.

Também deve-se levar em conta as representações sociais ligadas à memória social, as quais oferecem referências para a construção de um sentido de

⁵⁰ O termo aqui alude à condição dos caboclos-ribeirinhos como sujeitos entrevistados pela pesquisadora, que se manifestam por meio de relatos, sendo as suas falas transcritas na forma de uma produção textual que se apresenta como reprodutora fiel daquilo que eles manifestaram como discursos pessoais ou enunciados, em face das questões e orientações dadas à pesquisa a partir do contato da autora com esses indivíduos nas comunidades onde vivem ou trabalham.

pertencimento ao grupo, manifesto pela identificação dos limites entre quem é considerado como parte dele, e quem, por oposição, deve ser situado em outro “mundo”.

As relações comunitárias podem ser conectadas aqui a Bourdieu (2001, p. 169), quando afirma que “[...] os agentes sociais são dotados de *habitus*, inscritos nos corpos pelas experiências passadas”, de modo que “[...] o agente nunca é por inteiro o sujeito de suas práticas”.

Mas é também nesse contexto relacional que a diferenciação entre as práticas, dentro do mesmo grupo, tende a definir novas configurações discursivas, as quais denotam a marca de conflitos expressos nos discursos sugerindo que a memória social, se aproxima os indivíduos no mesmo grupo, não é exclusiva como referente para uma uniformização do pensamento ou de comportamentos.

No âmbito das relações que permeiam o viver individual e coletivo na Comunidade da Costa da Terra Nova, o *habitus* delimita um campo possível de compreensão do “eu” e do “nós”. Desse modo, a diferenciação entre o “nosso mundo” e o do “outro” ocorre não apenas no sentido espacial, da localização dos sujeitos em determinado meio, ou da partilha de valores e normas ancestrais.

Ela se manifesta, também, no sentido da contraposição entre os interesses legitimados por esse pertencimento ao grupo, daqueles manifestos por outros que, nessa condição, aparecem aos olhos e aos discursos dos moradores da Costa da Terra Nova como o “outro”, encarnado na figura do “proveitador”, cujas ações não se coadunam com a práxis social modelada pelas experiências passadas e reproduzidas no presente:

“Depois que começou a entrá o marreteiro, a gente só vende pros marreteiros”(Sr. José, 78 anos, Comunidade São Francisco/Careiro da Várzea) (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 145).

“Apesar da gente morar próximo de Manaus, quase em frente ao encontro das águas, a vida aqui não é muito fácil, como a Senhora tá vendo, nesse período da cheia a gente veve praticamente da venda de hortaliças plantadas em jirau. Para se conseguir um quilo de açúcar, dependendo do preço das hortaliças, muitas vezes a gente tem que vender, por exemplo, dez maços de chicória para compra um quilo de açúcar. Isto porque, nesse período de alagação todo mundo tem chicória pra vender. Ela é resistente as pancadas da chuva, e não é qualquer inseto que come a sua folha. Eu ando meio doente, e não tenho condições de vender os meus bagulhos [bagulho é uma denominação utilizada pelos caboclos-ribeirinhos aos produtos que vendem como hortaliças, frutas, farinha, tudo eles denominam

de bagulho], lá na Feira Manaus Moderna. Então o jeito é eu entregar pro marreteiro, pra ele vender pra mim. Depois que ele pega a parte dele, aí o que sobra é meu, esta sobra é muito pouca, não é quase nada [...]” (Sr. Nestor Pinheiro de Miranda, agricultor, 58 anos, comunidade São Francisco, Careiro da Várzea/AM) (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 147).

O termo “marreteiro”⁵¹ nesse caso permite identificar a não convergência para o mesmo *habitus*, mas também configura um discurso que transita do sentido meramente econômico (atravessador como agente intermediário no processo de venda da produção), para uma conotação negativa, a qual permite representar e explicar as dificuldades de sobrevivência, associadas a um pagamento injusto pelo que o ribeirinho produz ou pelo que pesca, em face do valor que o comprador consegue lucrar com a revenda em Manaus.

O segundo relato, do Sr. Nestor, apresenta um retrato pessoal acerca das dificuldades da vida do ribeirinho em face de um ambiente continuamente alterado pelas forças naturais, no qual são realçados dois elementos intervenientes, humanos e naturais: de um lado, a dificuldade de produzir e vender num contexto marcado não somente pela concorrência, mas também em razão da mediação de atravessadores; de outro, o impacto da cheia, afetando as condições de plantio e de produtividade.

Por conseguinte, ao lado da diferenciação, que confere um sentido de identidade ou pertencimento a um grupo específico (caboclo-ribeirinho), também existem outras marcas da vida na comunidade, igualmente expressas nos seus dizeres, relacionadas a conflitos de interesse que delineiam novas possibilidades de representação social no âmbito da produção discursiva intragrupal.

Assim, além de retratar os moradores da Costa da Terra Nova como um grupo marcado por encontros fundados na partilha dos mesmos elementos culturais, e também pelo entrelaçamento com novos elementos culturais exógenos, a autora também identificou desencontros e diferenças que demarcam outras possibilidades

⁵¹ Therezinha Fraxe em sua obra identifica, além do marreteiro, outras figuras cuja posição se define numa relação de dependência de outros agentes econômicos aos quais os caboclo-ribeirinhos das comunidades da Costa da Terra Nova estão vinculados, como os marreteiros feirantes, patrões e regatões. O marreteiro vem buscar a produção dos insulares, pagando em dinheiro e transportando o que adquiriu por conta própria em barcos, geralmente da sua propriedade para comercializar em Manaus ou outras cidades. Os regatões são comerciantes que transitam com seus barcos pela costa, vendendo produtos de uso essencial ou permutando-os com gêneros alimentícios produzidos pelos locais. É um tipo de atividade pouco corrente hoje em dia. Os patrões (donos de frigoríficos) são agentes de comercialização, sobretudo baseado no aviamento, fornecendo gêneros de necessidade básica (açúcar, sal, óleo e querosene, pilhas, etc.) ou outras mercadorias aos caboclos-ribeirinhos, gerando uma dívida que será paga posteriormente por meio da entrega da sua produção (pescado com cotação no mercado, como pirarucu e tambaqui).

de compreensão do real, a partir das dissonâncias cognitivas que se estabelecem no âmbito interno das comunidades.

A produção discursiva de Therezinha Fraxe (2004) sugere então que o termo caboclo-ribeirinho deve ser entendido de maneira ampla, sem conduzir a generalidades que façam pressupor que existe um único modo de vida, uma única cultura ou uma forma de relação homogênea, unificadora de comportamentos no tempo e no espaço que permita caracterizar esse habitante do lócus amazônico.

Na sua obra emerge como traço relevante a ideia de que, quando se fala em caboclo-ribeirinho, é necessário ponderar sobre uma realidade não homogênea, pois mesmo entre os grupos ou comunidades existem diferenças e conflitos. A autora demonstra que a coesão dos moradores em uma mesma comunidade não é absoluta, no que tange às relações interpessoais, destacando a emergência de mudanças estruturais (econômicas) com profundas inflexões na tradicional rede de relações intergrupais:

“O Sr. Procópio tem tanta terra que até arrenda para pasto, o resultado disso são os bois, muitas vezes, invadindo nosso plantio e acabando com tudo. A gente já reuniu aqui e pediu para ele cercar a área que ele arrenda” (Sr. Antonio Francisco Neves, 72 anos, agricultor) (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 68).

“Os bois compactam a terra, a terra fica pesada, é muito difícil aproveitá uma terra que o boi pisou por muito tempo. Entôn o jeito é vende, né. Eu penso que nós devemos discutir muito em nossas reuniões como fica esses criadores de boi, colocando os seus animais para pisotear a terra dos vizinhos, isso a gente vai te que impedir” (Sr. Américo Pereira dos Santos, 74 anos, agricultor e pescador) (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 68).

Do mesmo modo, práticas sociais divergentes com relação à atividade pesqueira também explicitam outras dissensões nas relações dos moradores das diferentes comunidades da Costa da Terra Nova:

O Lago Joanico é considerado pelos caboclos-ribeirinhos da Comunidade São Francisco como verdadeiro santuário. Uma reserva de alimento. A alternativa para a fome na época das grandes cheias. Esse lago, já por aproximadamente dez anos, vem sendo um palco de discussões intermináveis pelos comunitários de São Francisco (S.F.) e de São José. Isto porque, ali ambos se abastecem de peixe. A discussão se dá principalmente pelo motivo dos ribeirinhos de São José se apropriarem do lago de forma predatória, utilizando-o para a diminuição do grande manancial pesqueiro existente no Joanico. Essa forma de uso desapropriado do lago enfurece os ribeirinhos da comunidade São Francisco, que vivem mais da agricultura, portanto utilizando o lago somente para a pesca artesanal (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 70).

Remete-se aqui a Potter; Litton (1985), os quais destacam que as representações sociais não homogeneizam necessariamente o pensamento do grupo, de maneira que o consenso nunca é absoluto, havendo dissonâncias de entendimento que podem fazer que diferentes representações coexistam, gerando rupturas e contradiscursos.

Como se observa, os relatos dos moradores evidenciam essa dissonância, descrevendo um cenário de conflitos envolvendo as pessoas que fazem parte de distintos contextos econômicos, mas que habitam o mesmo local. A ocorrência de práticas sociais, distintas, relacionadas às atividades concorrentes sobre o mesmo ambiente, geram perspectivas opostas com relação ao uso do espaço e os modos de existência nesse mesmo lócus.

Convém salientar que o termo espaço aqui é aquele conceituado por Oliveira (2000, p. 105), como “[...] produto histórico e social resultante de um processo de produção e consequência do trabalho humano, pois toda sociedade produz seu espaço, ou, se preferir, toda sociedade produz um espaço”.

Na medida em que os criadores de gado precisam se apropriar de uma área de terra maior, em função da natureza extensiva da criação, entram em conflito com as atividades tradicionais, da agricultura que depende do solo fértil da várzea e que é limitado em razão da ocupação instalada há muito tempo e da exiguidade das áreas ainda aproveitáveis para o cultivo. Cada parte defende aquilo que entende ser o mais “adequado”, estabelecendo-se o dissenso e também a pretensão de estarem defendendo “verdades” em contraposição ao discurso do “outro”:

Em outro contexto, aqueles que vivem dos mesmos recursos essenciais, neste caso a água, também têm relações conflituosas. O discurso mostra outra faceta de relações intergrupais marcadas por rupturas nas práticas sociais envolvendo uma mesma atividade (pesca) e comportamentos diferentes que evidenciam o enfraquecimento das normas como fator de controle. Enquanto uns ainda pautam seu comportamento pela ideia da supremacia do interesse coletivo, nesse caso uma representação que define o sentido e alcance ou limite do fazer – não pescar de maneira indiscriminada para preservar os estoques coletivos, outros já não observam essa lei comunitária.

Essas questões são desnudadas no discurso de uma pescadora da Costa da Terra Nova:

“[...] pra se encontrar um peixe no lago é muito difícil, precisa passar horas e horas [...] Tambaqui tinha tanto, que a gente não sabia o que fazer eram aquelas coisas medonha de grande. A gente não sabia o que era fome, comia o que queria comer, e hoje em dia a gente vive assim comprando tudo pra poder viver. Antigamente o lago não tinha nenhum tipo de lei que preservava, feito pelo IBAMA, ou por outro órgão do governo, como disse o Sr. Nestor pra senhora, a lei era nós que fazia, assim como as regras também, o que desandou aqui na comunidade foi a briga pelo uso inadequado do lago” (Sra. Iracema, Comunidade São José) (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 70-71).

Essa autora também expõe, a partir dos registros de suas observações, o acirramento dos conflitos envolvendo os estoques de peixe na Costa da Terra Nova, mais precisamente aqueles das áreas lacustres, historicamente utilizados como locais de provisão para as comunidades. O incremento da pesca comercial aparece nesse caso como um fator de ruptura nas relações endógenas dos grupos locais, na medida em que estimula a captura de grandes quantidades de peixe, para comercialização a intermediários, grandes empresas que revendem o produto em Manaus e outras cidades.

Como descreve Therezinha Fraxe (2004, p. 75):

[...] alguns caboclos-ribeirinhos utilizam os lagos preservados para fins comerciais, fato, em geral, não aceito pelos demais membros da comunidade que, entretanto, nem sempre tomam providência para impedir tal atividade.

Os enunciados nesse contexto permitem identificar que as dissonâncias cognitivas sobre questões comuns (uso do espaço, apropriação de recursos naturais, definição dos interesses (subsistência versus lucro), atividade como forma de sobrevivência (pessoal e/ou familiar), conduzem a pontos de vista que muitas vezes se opõem, autorizando discursos nos quais os sujeitos passam a formar subgrupos, cada um com sua própria forma de representar a realidade e justificar suas opções de ação e pensamento.

Resgatando Doise (2001), as representações sociais estão interligadas às relações intergrupais, de modo que elas nem sempre são as mesmas para todos os sujeitos de um mesmo grupo; pelo contrário, autorizam e definem estratégias de ação de acordo com o que cada um considera e apreende sobre o real, com base nas representações elaboradas como fundamentos e possibilidades do seu dizer.

Um outro elemento que afeta as relações entre os moradores da Costa da Terra Nova, também é destacado pela autora. Na sua produção discursiva, ela refuta

a ideia simplificadora de uma realidade única, um quadro homogêneo que permitiria criar uma identidade objetiva para o caboclo-ribeirinho.

A invés de questionar quem seria esse ente genericamente denominado caboclo-ribeirinho, o seu discurso assume um viés aberto a múltiplas possibilidades que configuram distintas formas de ser e pensar. Esse amazônida hinterlandino é apresentado não apenas como aquele que vive em um lócus específico, representado pelo que Therezinha Fraxe (2004) designa como o homem insular.

Esse termo remete ao lócus de vida e trabalho dos moradores da Costa da Terra Nova, na ilha do Careiro da Várzea, e às implicações que a palavra “insular” pode assumir, segundo o ponto de vista das diferentes representações sociais.

Assim, a insularidade tanto pode remeter a isolamento, distância da modernidade ou a uma cultura fechada, como designar uma tendência à abertura para o mundo e a possibilidade de acesso a outros elementos culturais, em razão das próprias condições de vida relativas à habitação em uma área insular, por exemplo, a necessidade de intersecção de atividades locais e exógenas, envolvendo o trânsito e o fluxo de trocas produtivas e comerciais, ou a demanda por produtos exógenos no intuito de atender a necessidades pessoais, familiares ou comunitárias, estimulando atividades que implicam num trânsito recorrente entre o espaço local e a urbe Manauara.

Therezinha Fraxe (2004) apresenta o caboclo-ribeirinho como um ente plural, enquanto sujeito que pode estar presente em vários locais, não necessariamente aquele que habita e permanece nas comunidades insulares, e dessa forma pode compartilhar diferentes elementos culturais, de acordo com o momento e o lugar onde se encontra.

Desse modo, a autora constrói um discurso que descreve a vida nas comunidades dos caboclos ribeirinhos como sendo marcada pela coexistência de elementos culturais distintos, mas não necessariamente excludentes, em um entrelaçamento que denota mútuas influências, e também intersecções não lineares, delineando um movimento recorrente e circular entre culturas, tanto as comuns aos grupos locais, como aquelas exógenas às comunidades.

Essa dinâmica característica de um modo de ser e pensar mais fluído, em se tratando do caboclo-ribeirinho, e portanto mais complexo, contrariamente à perspectiva da simplificação reducionista que o vincula a um esquema cultural único ou singular, é comentada pela autora:

Quando realizamos análises concretas como o fiz neste trabalho, ressalto, além das complexidades da estruturação social, a diversidade contraditória dos processos culturais. Neste sentido, encontramos certos elementos que conformam, falando superficialmente, uma amálgama de discursos sociais que “revela” determinada sociedade. Não se trata, assim, de definir os caboclo-ribeirinhos como uma classe, uma essência ou substância, mas como pessoas inseridas em uma dinâmica social, com caracterizações específicas (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 23).

Portanto, são retratados dois importantes aspectos contrastantes no contexto dessa pluralidade como marca do caboclo-ribeirinho da Costa da Terra Nova: ao mesmo tempo em que os habitantes locais estão envolvidos com as requisições da sobrevivência no seu habitat insular, também precisam responder a novos desafios decorrentes do contato com a modernidade.

A insularidade, nas palavras de Therezinha Fraxe (2004), não remete a um modo de vida estanque, a um isolamento, como o termo pode sugerir. As suas observações em campo permitiram constatar que, pelo contrário, há um fluxo contínuo de elementos culturais nos dois sentidos: entre as comunidades da ilha e a cidade de Manaus, e vice-versa.

O pensamento da autora é focado na identificação do trânsito das tradições entre as comunidades, a forma como elas permeiam o imaginário e o vivido, enquanto instâncias de expressão das formas de adaptação e sobrevivência no lócus amazônico. A sua obra enfatiza essa correlação fundamental entre tradição e cultura local, mas também demonstra que existe um ponto de intersecção com outras culturas, particularmente com aquelas que traduzem o modo de vida urbano.

A urbanização é comumente interpretada como um processo sócio-histórico, inscrevendo-se na tessitura das sociedades como um conjunto de transformações que culmina com a fixação das pessoas em uma área, mas também deve ser enfatizada sua relação com contextos relacionais e práticas sociais específicas, que marcam o sentido e o significado do urbano por oposição ao rural.

Remete-se nesse sentido a Wirth (1967, p. 101), afirmando que:

A urbanização já não denota meramente o processo pelo qual as pessoas são atraídas a uma localidade intitulada cidade e incorporadas em seu sistema de vida. Ela se refere também àquela acentuação cumulativa das características que distinguem o modo de vida associado com o crescimento das cidades e, finalmente, com as mudanças de sentido dos modos de vida reconhecidos como urbanos.

Ainda que rurais em sua essência, situando-se em um ambiente até agora preservado onde se destacam o rio e a floresta como elementos dinâmicos na influência da vida cotidiana dos moradores, as comunidades da Costa da Terra Nova também se tornaram, por força das transformações da tecnologia no âmbito do transporte e das comunicações, mais próximas e conectadas à cidade de Manaus, metrópole moderna que fornece novos e significativos elementos de influência sobre o modo de vida, o convívio social, e também sobre a maneira pela qual os ribeirinhos veem a si mesmos e o mundo que os cerca.

Nessas circunstâncias, a obra de Therezinha Fraxe (2004) identifica na circularidade cultural uma forma de compreender que as experiências, tradições e práticas do passado não são elementos perenes, embora cristalizados nas práticas sociais, também se acomodam e se ajustam a novas referências ligadas a elementos culturais exógenos, que são reconhecidos e realçados pelos moradores das comunidades da Costa da Terra Nova:

“Nós vive daquilo que a mãe natureza tem pra dá, nós somo gigante como o Rio Solimões-Amazonas, o que está fazendo nós se assustar é a luz que tamos criando. É o que tem a gente tá enxergando: tem a televisão, tem o relógio, tem esse ventilador, aí eu quero um carro pra mim, aí faz trabalhar demais pra ter aquilo, mas isso é ganância” (Sr. Ademir Pereira do Val, 61 anos, caboclo-ribeirinho, agente de saúde rural) (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 102).

Na fala desse ribeirinho, emerge a perspectiva de uma dualidade de modos de vida, derivada da aproximação entre as culturas rural e urbana no mesmo lócus, onde, ao lado de uma identificação originária com o mundo natural, definindo um sentido comum de pertencimento e entrelaçamento entre o ser e o mundo amazônico, há muito estabelecido, os indivíduos têm a possibilidade de vivenciar novas experiências, fora do quadro de referências tradicional, as quais aparecem como influências (nesse caso, percebidas negativamente pelo enunciante) para a reestruturação do *habitus* com base em experiências individuais objetivas.

Dessa forma, na produção discursiva dessa autora não existe um sujeito caboclo propriamente dito, mas múltiplas caracterizações e sentidos relacionados àqueles que vivem nas comunidades à beira dos rios amazônicos, genericamente denominados ribeirinhos. Isso porque eles não são sujeitos que vivem apartados do mundo dito “civilizado” ou urbano: há uma relação, mesmo tênue, entre esses dois espaços contíguos e complementares na Amazônia.

Historicamente, as conexões entre os ribeirinhos na Amazônia são múltiplas e transpõem o tempo, num processo que permite identificar variadas heranças culturais, não somente com os indígenas, habitantes originários do lócus amazônico, mas também a partir dos entrecruzamentos entre várias culturas, em momentos diversos: migrantes nordestinos, colonizadores portugueses e outras matrizes culturais que se fizeram presentes na região.

Consoante Therezinha Fraxe (2004, p. 25):

[...] penso que os valores sociais são nômades, existem transitando de uma classe para outra, ou de uma cidade a outra, e podem ser revelados em meu trabalho nas coincidências de interpretação de vários depoentes de espaços distintos (tanto rural como urbano). Mas, se há coincidências de interpretação, existem também distinções importantes que devem ser analisadas cuidadosamente.

Convém destacar que, adotando essa ideia de circularidade e inter-relação cultural, envolvendo o contato e mútua interação entre elementos culturais diversos, que se apresentam como contribuintes para configurar o quadro sócio-histórico no qual vivem e pensam os caboclos ribeirinhos, Therezinha Fraxe (2004, p. 26) selecionou diferentes fontes de discurso, que constituem os interlocutores na pesquisa:

Elegi como principais interlocutores para entender a circularidade da cultura entre a comunidade São Francisco e a cidade de Manaus, de bens culturais – materiais e simbólicos – da comunidade São Francisco, os seguintes caboclos-ribeirinhos: os professores que cursam a Universidade do Amazonas – no entanto continuam ministrando aulas nas Escolas da Costa da Terra Nova. Os jovens que moram em Manaus – seja trabalhando ou estudando, ou desenvolvendo as duas atividades, entretanto todos os finais de semana estão na comunidade, na casa dos pais, que são aproximadamente vinte e cinco jovens. O político – ele já foi candidato a vereador pela comunidade, atualmente é o representante do IBAMA na comunidade, exercendo uma espécie de ‘política ecológica conservacionista’, sendo o responsável pelo Lago Joanico. A ‘ambulante’ que, no período seco, percorre de casa em casa com suas ‘muambas’ [...] Os sem-terra. Os agentes da comercialização. Os agentes da Pastoral, formados pela Arquidiocese de Manaus, que são em número de quatro. E o ‘Zinho’, o ‘Rei do Quiabo’ da Costa da Terra Nova. E Dona Judith e Sr. Moraes que moram em Manaus, são ervateiros no M. A. L., vendem e compram plantas medicinais da Costa da Terra Nova, são originários do local.

Como se observa, os interlocutores, na pesquisa de Therezinha Fraxe (2004), não se enquadram estritamente naquilo que, por força de discursos reducionistas, se

entende por caboclo ou ribeirinho, isto é, o típico morador interiorano, isolado, habitando a margem de um rio ou a floresta amazônica.

A autora considerou a possibilidade de ir além dos limites impostos por representações centradas em referências genéricas, que, supostamente, permitiriam atribuir-lhe uma identidade única ou singular, como etnia, como habitante de um local específico, ou como indivíduo vinculado a uma determinada prática social ou atividade de subsistência afastada ou sem conexão com o mundo moderno.

Dessa forma, a elegibilidade dos interlocutores, na sua pesquisa, é menos sujeita às determinações de uma concepção generalista do caboclo/ribeirinho, baseada em uma delimitação estanque de estilos de vida ou de expressões culturais consideradas como um sistema fechado de pensamento e de existência.

Com essa orientação, a obra de Therezinha Fraxe (2004) coloca em evidência a existência de diversas conexões, explícitas e implícitas, entre a urbanidade e a vida nas comunidades ribeirinhas, a partir das quais, apoiando-se nos discursos dos moradores da Costa da Terra Nova, procura demonstrar que uma dimensão plural da cultura como marca da vida desses habitantes não desconstrói as suas singularidades, mas permite compreender melhor como se estabelecem redes relacionais mutuamente influenciáveis e sujeitas a constantes mudanças.

A relação entre o rural e o urbano, nesse contexto, implica resgatar os escritos de Oliveira (2014, p. 8) quando aborda a questão da espacialidade e a ocupação dos espaços pelo homem, considerando a paisagem como o produto das “[...] determinações múltiplas, do Estado e de diferentes sujeitos sociais, das relações sociais de produção, e mais que isso, como depositária de vida, sentimentos e emoções traduzidas no cotidiano das pessoas”.

Os discursos dos ribeirinhos, como são apresentados por Therezinha Fraxe (2004), denotam a preocupação dos moradores da Costa da Terra Nova com as novas influências sobre seu estilo de vida. Esse não é um processo que ocorre sem que deixe marcas, dúvidas e incertezas sobre como elas podem afetar os valores, as práticas cristalizadas que tem assegurado a organização de sentidos para o modo de vida e a forma como a realidade é descrita pelas representações sociais no universo desses indivíduos.

Essas mudanças ocorrem numa intersecção entre o estilo de vida tradicional, baseado na pesca artesanal, na coleta de frutos e produtos da floresta, na agricultura de subsistência no terreno fértil da várzea, e os novos sistemas de

produção baseados na conexão mais próxima com a cidade de Manaus, que se apresenta como polo consumidor atrativo para empreendimentos de maior vulto, especialmente a criação de gado.

Configura-se assim um novo cenário, de tensões e conflitos, onde o tradicional e o novo marcam as relações intragrupoais, com impacto na vida cotidiana, impondo novas condições de sobrevivência e alterando regras tradicionais baseadas na cooperação e solidariedade, substituídas pelo individualismo e competição aberta que está alinhada ao modelo de exploração da terra visando à criação de animais e à pesca intensiva e predatória:

“Antigamente aqui tinha mais fartura, tinha mais peixe, tinham mais casas, as pessoas eram mais amigas, mais solidárias, muito mais do que são hoje. Nos terrenos não tinha nenhuma espécie de cerca ou até mesmo flores dividindo uma casa da outra [...] cerca aqui é muito difícil até hoje. Só quem mais coloca pra dividir uma casa da outra, são esses homens que criam gado [...] Só que eles estão querendo empurrar a gente, o cumpadre ai do lado teve que vender a sua casa, porque o dono desses bois que tã na maromba precisava de mais terreno, e o jeito foi o cumpadre vender, porque os boi tava entrando no terreno dele, e acabando com as plantações. Antigamente, não tinha nada disso, era uma fartura muito grande, imensa, ninguém sabia o que era passar dificuldade aqui. [...] a gente tinha de tudo e ninguém passava fome, a gente escolhia o peixe que queria comer. Hoje em dia a gente come do que tem, nessa época (junho/2001 – nível máximo que as águas atingiram) o peixe que melhor dá é bodó, assim mesmo na lama, sabe porque professora? Porque eles acabaram com o nosso lago. O lago Joanico era tão farto, tão farto, que você pegava peixe com a mão na época da piracema. Hoje, muitas vezes, a gente tem que comprar, a gente come do comprado” [...] (Sra. Iracema de Morais Moreira, 74 anos, agricultora, Comunidade São Francisco) (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 69).

A partir da fala do caboclo-ribeirinho, essa autora coloca em destaque, portanto, que o amazônida percebe a necessidade de atualizar o vivido, adaptando seu estilo de vida tradicional às necessidades e contingências cotidianas de sobrevivência e resposta a novas situações, impostas por modelos econômicos exógenos.

Deve-se observar que as representações não aparecem de repente, mas a partir de um processo anterior onde experiências e ideias se conectam, delineando o percurso que culminará na sua posterior construção.

Esse substrato pré-existente a toda representação social é comentado por Moscovici (2009, p. 37):

Todos os sistemas de classificação, todas as imagens e todas as descrições que circulam dentro de uma sociedade, mesmo as descrições científicas, implicam um elo de prévios sistemas e imagens, uma estratificação na memória coletiva e uma reprodução na linguagem que, invariavelmente, reflete um conhecimento anterior e que quebra as amarras da informação presente.

A noção de experiência vivida permite transitar do coletivo para o singular, do social para o individual, sem perder de vista o lugar que tem nas representações sociais e em seu modo de operar na vida dos indivíduos.

Por outro lado, é preciso levar em consideração que toda experiência vivida não tem somente um fundo coletivo de significados fornecido pelas representações sociais, mas envolve também um investimento psíquico por parte do sujeito, o que de alguma forma também transforma os sentidos que elas conferem ao experimentado cotidianamente. É isso que possibilita não somente o questionamento de tais representações, como também a ruptura com os discursos que lhe fundamentam.

Resgatando o que foi exposto acerca do interdiscurso (PÊCHEUX, 2009), é preciso considerá-lo não somente como elemento determinante do que já foi enunciado, aquilo que socialmente se estabeleceu como referência para os discursos, modos de agir e pensar dos indivíduos na sua condição de sujeitos sociais, refletindo representações sociais já estabilizadas.

Deve-se, também, analisar o intradiscurso, na forma de conteúdos implícitos que poderão ser elucidados, ou que podem passar por uma atualização a partir de novas possibilidades do dizer na rede de relações dos indivíduos no presente, definindo novas experiências e vivências que aportam sentidos originários e assim representam uma forma de resistência e de mudança em relação ao que já foi dito (contradiscurso).

Remetendo à vida nas comunidades da Costa da Terra Nova, descrita por Therezinha Fraxe (2004), observa-se manifestações dessa resistência, por exemplo, quando se transita pelas bases culturais da religiosidade dos moradores.

Nos discursos desses habitantes do interior da Amazônia também é possível identificar algo mais do que uma memória saudosista do passado. Essa realidade passada é reatualizada, na forma de discursos de resistência, dando forma a novas representações sociais que buscam apresentar o sentido e significado da vida nas comunidades, por oposição àquilo que se entende como o universo do “outro”:

“O dízimo é um pouco daquilo que a gente pode dar, e ele é utilizado para socorrer o vizinho doente que não tem dinheiro pra comprar remédio, um comunitário que precisa ir com urgência à Cidade de Manaus e não tem dinheiro pra pagar o frete. O dízimo é muito importante, mantém a gente unido” (Sr. Nestor Pinheiro de Miranda, 58 anos, agricultor e taberneiro).

O dízimo está vinculado ao imaginário, na forma de uma discursividade ancorada na crença religiosa que permeia a teia de relações entre os moradores, os quais compartilham os valores e preceitos católicos, sendo a presença da Igreja Católica, por meio da Pastoral de Terra, uma importante referência para a organização das associações de moradores e formação de lideranças comunitárias.

O dízimo aparece no discurso como uma obrigação moral, tanto quanto religiosa, pois tem um sentido e significado essencial, que é a solidariedade entre os membros da comunidade. Ele permite estabelecer o consenso sobre a necessidade e importância da ajuda mútua, que é, ao mesmo tempo, uma forma de manter a união entre os comunitários, alicerçada no sentimento de que as condutas individuais não tem sentido senão quando conectadas a um estilo de vida baseado na conexão íntima expressa pela ideia de irmandade em Cristo.

Essa ligação entre aspectos da realidade e o sagrado, consubstancia a essência da religião como conexão entre o homem e o divino enquanto dimensão não física, mas intimamente ligada a ela, que apresenta uma forma de compreensão do mundo em sua totalidade, oferecendo perenidade a valores legitimadores de certas condutas humanas (BERGER, 1985).

A representação social imanente a essa forma de ver e pensar o outro, aquele que vive no mesmo espaço comunitário, estabelece ou modula os comportamentos, ao dar origem a um senso comum sobre o que é uma conduta válida, ou que pode ser legitimada, à luz do valor solidariedade.

A religiosidade forja esse elo fundamental, por intermédio não somente das crenças e tradições compartilhadas, como também por intermédio de textos, recitos e elementos comunicativos próprios que têm papel importante para estabelecer elos relacionais intragrupais.

Nesse sentido, convém destacar Jodelet (2001, p. 32), para quem a comunicação é um “[...] vetor de transmissão da linguagem [...] incide sobre os aspectos estruturais e formais do pensamento social [...]”, e assim, serve também

para “[...] forjar representações que, apoiadas numa energética social, são pertinentes para a vida prática e afetiva dos grupos”.

Entre os moradores das comunidades da Costa da Terra Nova, na Ilha do Careiro da Várzea, a religiosidade, ao estabelecer vínculos identitários no grupo, também permite construir um discurso de resistência. Tem-se assim a substituição do dito por outrem, pelos que são estranhos à comunidade e aportam valores como competição e individualismo, pelo contradiscurso, que passa a constituir uma nova forma de reafirmação dos laços e elementos vinculantes da vida na comunidade.

Outro elemento de resistência também pode ser identificado nesse sentido, igualmente importante para a reorganização do modo de vida comunitário: o cartório, que serve para registro de eventos significativos – nascimento, casamentos, óbitos, transferências e posse de propriedade.

A memória familiar e pessoal perenizada nos registros dos documentos é também um modo de conferir um sentido tanto à existência dos indivíduos, que com o registro documental passam a fazer parte de uma reminiscência cristalizada na forma de informações sobre a sua existência como entes concretos, como à própria comunidade que integram.

Como explica Halbwachs (2006, p. 69), a memória coletiva [...] tira sua força e sua duração por ter como base um conjunto de pessoas, são os indivíduos que se lembram, enquanto integrantes do grupo”.

2.2.1 Memória e discursividade entre os moradores da Costa da Terra Nova

Independentemente das diferenças ou nuances na forma de inserção de elementos culturais exógenos em cada comunidade, ou de não conformidades no pensamento e comportamento por força de dissonâncias na cognição em relação ao modo de realizar certas atividades no espaço de convívio da Costa da Terra Nova, na obra de Therezinha Fraxe (2004), o caboclo-ribeirinho ainda mantém certos traços comuns em toda essa área, em razão de laços e heranças ancestrais.

Por essa via de interpretação, a autora destaca também as experiências do passado, transmitidas na forma de tradições, lendas e imaginários compartilhados, ainda se fazem presentes entre os moradores locais. Esse substrato cultural serve como uma referência comum, o que ela denomina memória social, para a sua compreensão da realidade presente, aquela imanente à sua condição existencial enquanto pessoas que habitam o mesmo lócus amazônico.

Nesse cenário, são referências importantes para alcançar essa compreensão não reducionista, as características distintivas entre o mundo do caboclo-ribeirinho em contraste com o chamado mundo urbano, embora estejam hoje mais conectados e marcados pelo trânsito de elementos culturais entre um e outro:

[...] Bourdieu (1989) nos diz que o espaço social e as diferenças que nele se desenham tendem a funcionar simbolicamente como espaço dos estilos de vida. Assim, os ocupantes da cidade de Manaus, como os da comunidade São Francisco, estão ininterruptamente envolvidos em lutas de formas diferentes, no entanto, sem por isso constituírem necessariamente grupos antagonistas (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 25).

A memória social é especialmente importante para assegurar um senso de pertencimento nas comunidades, pois é por meio da lembrança que se estabelece uma conexão fundamental entre os seus membros, e também por meio dela se reproduzem as ideias e valores que constituem as representações sociais sobre o real naquele grupo.

Ao abordar a memória, Halbwachs (2006, p. 71) observa que os

[...] quadros coletivos da memória não se resumem em datas, nomes e fórmulas, mas representam correntes de pensamento e de experiência onde reencontramos nosso passado, porque este foi atravessado por isso tudo.

A presença de resquícios do passado na mente dos ribeirinhos das várias comunidades da Costa da Terra Nova, por força de um processo de comunicação e transmissão de informações relativas a experiências anteriores, de outras pessoas que vivem ou viveram nesse mesmo lócus insular, é evidenciada em diferentes momentos da obra de Therezinha Fraxe (2004), os quais se traduzem na forma de crenças, imaginários, lendas e outros elementos que se apresentam na forma de manifestações da cultura ribeirinha local.

A relação entre a comunicação e as representações sociais é comentada por Moscovici (2003, p. 21), ao afirmar que elas possibilitam

[...] que a comunicação seja possível entre os membros de uma comunidade, fornecendo-lhes um código para nomear e classificar, sem ambiguidade, os vários aspectos de seu mundo e da sua história individual e social.

Em função disso, o processo comunicacional deve ser compreendido não somente como processo de interface, relação e interação entre pessoas, mas

também em termos de construção de sentidos e significados subjacentes ao conteúdo no processo comunicativo, onde as informações são apresentadas e elaboradas de maneira a responder a certas determinações, propósitos e objetivos pré-definidos e que têm uma finalidade social.

A autora descreve um momento importante na vida dos insulares, que é a festa do padroeiro da comunidade de São Francisco, o santo que deu origem ao nome da localidade. Embora ritual católico, pessoas de diferentes crenças (evangélicos e outras) também participam, delineando um momento de convívio e de interação entre as comunidades, que é também uma expressão coletiva de elementos culturais e práticas sociais herdadas e repassadas às novas gerações que também participam de várias atividades:

A festa de São Francisco possui muitas fases, resumidas em atividades com momentos apoteóticos, traduzidas na chegada do Santo até o altar e na derrubada do mastro. Entre essas atividades destaco: as novenas, que antecedem o período festivo (carregar o santo). Para realização da novena, são escolhidas dez casas para onde São Francisco é carregado, chegando por volta das 18h. Para a primeira casa, ele vem diretamente da igreja, e, para as demais, vem de forma consecutiva, de uma casa para outra; o santo no altar da igreja; a procissão; levantar de mastros (decorados); derrubar o mastro; bebidas e comidas; músicas; danças; coroamento de rainhas e princesas; torneios de futebol; entrega da taça do melhor time; bingos (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 97).

Em outro momento, o relato de um velho morador serve como referência para compreender o valor de outros elos fundamentais de conexão entre os homens e o mundo, e também como vetores de construção de relações intergeracionais baseadas na transmissão das lendas como expressão de uma interpretação do mundo a partir da convergência de elementos do real com o imaginário, num espaço em que se fundem cognições da experiência cotidiana com os animais amazônicos e representações elaboradas na forma de explicações míticas desse mundo:

No Lago Preto, próximo ao Lago Reis, minha avó contava que nasceu um rapaz de nome Norato. Este rapaz morava no Lago Preto, lá existe um poço, dentro desse poço existe uma torre. [...] Ela me contava que esse Norato nasceu no igarapé do Lago Chadá que vai pro Lago Preto, no lugar por nome Ipuriú, num dia de grande temporal com chuva essa senhora estava gestante pra ter o filho. A parteira pega as criaturas na hora do temporal. Foi duas cobras que nasceram não foi duas crianças, e a parteira se assustou quando nasceram duas cobras [...] então depois de uns 30 anos ele começou a aparecer lá no Lago, esse rapaz que chamava Norato, aí contava

com a irmã dele, ele não tinha vergonha de contar que era também encantada, mas era marvada e ele matou a irmã dele pra não prejudicar as pessoa que ele gostava. [...] Dizia que tinha coragem, a senhora tem minha mãe, tenho, mas se não tiver, não faça nada porque senão não dá pra quebrar o encanto, a minha avó contava essa história e nós ficava acordado de noite pra saber por causa achava maravilhoso aquilo, aquela casa lá do Norato. Então ela marcou que a meia noite devia ir pra dentro do quarto dela, ela tirasse uma xícara de leite, botasse uma pitada de sal e saísse pingando em cima da costa dele em círculo. O remédio era pra ele desencantar pra não ficar cobra (Sr. Ademir Pereira do Val, 62 anos) (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 41-42).

Neste relato, a cobra aparece como um elemento dual, caracterizando a dualidade do viver humano, marcado pelo bem e pelo mal. Na voz desse caboclo-ribeirinho, o animal, comumente encontrado no ambiente onde vivem os habitantes da Costa da Terra Nova, em especial no período das cheias e temido por representar um grande risco à vida, também é associado a um ser mítico, dotado de poderes.

Ao relatar as reminiscências acerca do que a sua avó contava, o narrador faz uma conexão com o intemporal, com o passado que se torna novamente vívido não apenas como memória, mas como demonstração da persistência de crenças passadas que ainda continuam a ser consideradas conexões atemporais entre uma dimensão sobrenatural do mundo e a realidade como instância imediata na qual vive e está inserido o indivíduo no presente.

Essas crenças são uma fusão de outras, derivadas da intersecção de culturas e povos, as quais, no espaço amazônico, se encontraram e se entrelaçaram para dar origem aos amazônidas.

Nas palavras de Zambonin (1991, p. 180), as crenças que permeiam o imaginário e a vida cotidiana desses indivíduos, são a expressão de uma

[...] realidade sociobiocultural em que o homem já não se apresenta na sua etnia de origem, mas num amálgama das três raças, com uma ascendência predominante indígena. É o mundo do caboclo, quer amazonense — o tapuio —, quer o cearense — o nordestino. É o mundo do mestiço. Alma eminentemente crédula, que teme e ama o maravilhoso, o inexplicável, o sobrenatural. Ligados diretamente à natureza, à memória passada, continuamente presente pelo relato oral dos causos tidos como reais (portanto exemplares), dotados de uma grande dose de sensibilidade e sem o acervo cultural do conhecimento racional, os nossos mestiços convivem no seu dia-a-dia com entes fantásticos que tanto podem protegê-los e ajudá-los, como desorientá-los e destruí-los. Tudo depende do seu comportamento. As suas ações serão sempre vigiadas, tanto pelos habitantes da floresta, como pelos das águas.

Outros discursos também denotam essa dimensão essencial do não material como parte indissociável da concretude do mundo físico, que se revelam sob a forma de crenças sobre entes mágicos, poderes sobrenaturais e relações simbólicas com os homens.

Convém destacar que o mundo mítico, o imaginário do caboclo-ribeirinho, está ligado em parte à cultura indígena, descrita e estudada profundamente por Manuel Nunes Pereira na sua diversidade de manifestações:

Numerosas criações do instinto, da magia negra, da subordinação a totens, da linguagem excitante, elogiosa ou deprimente, da embriaguez com sucos fermentados de frutos e raízes, da mastigação ou da absorção de afrodisíacos e alucinógenos, como o ipadu, o caapi e o paricá, da prática ou da frustração do ato sexual, e, neste, da paixão amorosa, podiam ser confinados entre o masoquismo e o sadismo, entre os vícios mais abjetos e as mais nobres virtudes em que são férteis e se distinguem, paradoxalmente, tanto os povos em plena decadência cultural como os que atingiram o vértice da sua evolução (PEREIRA, 1967, p. 7).

Os discursos e suas relações com o universo mítico do caboclo-ribeirinho aparecem, igualmente, como uma forma de representação social, na medida em que circulam no interior da comunidade, estabelecendo parâmetros identificadores da posição ou papel de certos indivíduos, na condição de mediadores entre o mundo espiritual e a instância do vivido:

Eu aprendi a rezar pra espantar mau olhado com minha avó, apesar da minha mãe também rezar, mas foi com minha avó que eu aprendi. Ela tinha esse dom, já minha mãe tinha o dom pra pegar criança. Ainda muito criança ficava espiando minha avó rezar [...] Quando eu fui ficando mais mocinha, com 9 (nove), 10 (dez) anos, eu comecei a aprender as orações [...] minha vó, pegou a criança de perninha pra cima, levou até a porta da rua e começou a rezar, a rezar. Eu estava escondida, fiquei toda encolhida, no meu cantinho, cheguei a me arrepiar. Foi daí que eu comecei a rezar junto com minha avó, eu penso, assim na minha ideia que esse dom vem desde criança (Sra. Nila da Silva Soares, 71 anos, parteira e rezadeira) (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 31).

A narradora aqui se identifica como herdeira de conhecimentos há muito transmitidos a ela pela avó. É uma forma de construir uma representação de si, mas da mesma forma também serve para que ela se apresente ao grupo como detentora de conhecimentos que permitem conectar aqueles que vivem na comunidade, e que a ele recorrem, a uma outra dimensão tão real como esta. Como detentora desse “poder”, a ela atribuído por outra pessoa igualmente qualificada no passado da

comunidade, ela se legitima perante os demais tornando mais fortes os laços entre os antepassados e os sujeitos do presente.

Da mesma maneira, o elemento água, onipresente no ambiente insular e sujeito às cheias sazonais, tem especial destaque na narrativa. A “cobra Norato” vive no meio do lago, em uma grande estrutura em forma de torre; o “rapaz” nasceu num igarapé; ele e sua irmã vieram ao mundo numa grande tempestade.

Todos esses substratos do mito remetem à água, fonte da vida, mas também às dificuldades vivenciadas pelos moradores da Terra Nova, sujeitos às mudanças bruscas do tempo, imersos em um ambiente no qual a sobrevivência tanto é abençoada pelas águas, como ameaçada por elas.

A lenda “cobra Norato” representa e sintetiza esse encontro permanente, cotidiano, entre o que pode contribuir para o bem estar dos indivíduos (a chuva bem vinda na época da estiagem; o aluvião depositado que torna o solo fértil e promissor), e o que constitui uma ameaça que não pode ser controlada, mas é real e intrínseca à existência nas margens do Amazonas ou dos inúmeros lagos dessa parte da ilha do Careiro da Várzea (a força das correntezas traiçoeiras; os animais peçonhentos, os redemoinhos; a chuva torrencial que vem com os vendavais repentinos e os raios potencialmente fatais a quem pode ser pego de surpresa, sem abrigo seguro).

O trânsito intergeracional dos discursos, por meio das crenças, mitos e lendas, é uma forma de dar concretude a antigas palavras impregnadas de expressividade ao expressarem uma conexão entre o imaginário e o real que, os quais, em conjunto, passaram a ter valor e importância para a comunidade. É como se elas saltassem do passado e se tornassem elementos vívidos do presente para o sujeito que as rememora e para aqueles a quem enuncia o seu discurso.

Essas palavras, enquanto discursividade dotadas de sentidos e significados, são, por assim dizer, elementos sintetizadores de representações do mundo compartilhadas e reforçadas pelos elos intergeracionais; portanto, não estão presas ao locutor, mas transcendem a ele.

A conexão entre o imaginário e a realidade opera no sentido de unificar as fragmentadas e limitadas compreensões individuais do complexo, e por vezes ameaçador, mundo amazônico, onde a natureza ainda impera em toda sua força e marca a vida cotidiana dos homens e mulheres.

Em tal contexto, o imaginário e as lendas são mais do que credices, como costumam apresentar as representações sociais exógenas calcadas em uma cosmovisão racionalista e racionalizadora do mundo.

Esse substrato cultural que permeia a vida dos habitantes da Costa da Terra Nova tem um importante papel para explicar o mundo, enquanto espaço onde convivem o bem e o mal, as forças incontrolláveis de desígnios ocultos manifestando-se no dia a dia da vida dos homens e mulheres que, em seus afazeres diários, precisam cruzar rios caudalosos, se embrenhar na mata, trabalhar em meio a uma tempestade ou permanecer em suas casas enquanto as águas sobem trazendo com elas novos perigos.

2.2.2 Produção discursiva e cosmovisão dos amazônidas hinterlandinos: o entrelaçamento entre as experiências do passado e as novas conexões com o mundo

Num mundo em constante convulsão, onde nada permanece por muito tempo igual, os moradores da Costa da Terra Nova elaboraram sua própria cosmovisão, na qual transparecem saberes e experiências do passado, herdadas de um processo histórico, envolvendo o encontro cultural e racial de diferentes grupos para formar o amazônida hinterlandino: o colono português, o autóctone e o negro trazido da África, mas que também se transformou ao longo do tempo em algo original, enquanto elementos de referência que permitem descrever de forma própria as linhas de contato únicas, nessa parte do mundo, entre os seres que nela habitam e o meio natural singular denominado Amazônia.

Homens e animais, os indivíduos e a terra, os sujeitos e os elementos da natureza em sua inconstância e força, tudo se confunde e se torna parte indissociável de algo novo, um outro mundo, que transcende aquilo que é visível, material e que pode ser tangenciado pela mente racional.

Nas falas dos moradores, é visível esse encontro entre o imaginário e o real como partes de uma mesma e única realidade, onde, a cada instante em que os eventos naturais se apresentam na cotidianidade (um boto vermelho que bate na canoa; um galho que quebra de maneira estrondosa na mata, evocando a presença de alguma entidade fantástica), também emergem as singularidades do imaginário e das lendas transmitidas pelos ancestrais, revivificadas em um instante do presente:

O outro caso, que eu também vi, não é lenda e não é mito, é verdade, foi quando eu estava na beira do rio Amazonas e vi dois botos vermelhos pulando na água, a senhora sabe que ele entende o que nós falamos, pois nós não entendemos o que eles grunhem, mas eles entendem o que a gente fala. Eles conhecem a gente pelo cheiro. O boto vive boiando no rio, se for na canoa uma moça bonita, e se ele for um boto macho e a moça mexer com ele, ele vira a canoa e pega a moça e não tem esse negócio não, ele ataca. Eu já vi isso [...] Tem também o rapaz de branco, que ele é o boto transformado nesse rapaz, quando tem alguma festa e a gente avista um rapaz de branco, todos os pais tiram as suas filhas desse rapaz de branco, só que elas dizem, as moças aqui da Costa da Terra Nova, que quando esse rapaz aparece, é como se fosse um encanto uma coisa mágica, que elas não percebem mas já estão dançando com ele, e mais tarde tendo relações sexuais com ele (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 339).

As narrativas e tradições antigas constituem, nesse sentido, aportes ou atualizações recorrentes na forma de representações sobre a vida e o mundo no lócus amazônico, as suas peculiares condições e características, que transformam o discurso em um enunciado mais que fugaz, pois ele se perpetua, se transfere e se instala em outras mentes, criando a conexão entre o passado, o presente e o futuro; entre os produtores do discurso, os que os reproduzem e incorporam novos elementos e os que na condição de ouvintes, se tornam, também eles, os novos agentes que irão dar continuidade a essa comunicação através da sua própria discursividade.

Os elementos figurativos e simbólicos que se inserem no cotidiano desse processo comunicativo, na Costa da Terra Nova, ocorrem especialmente nas rodas de conversa, quando os relatos orais e reminiscências das experiências passadas transmitidas pelos mais antigos aos mais jovens também permitem novas expressões, quando estes se apropriam dessas memórias e as transformam em uma discursividade em que se sentem também testemunhas e parte do imaginário e das lendas que se propagam no tempo:

O Sr. Francisco Batista Alves, 41 anos – marceneiro, agricultor e político, nos disse que "era comum naqueles beiradões os ribeirinhos, em noite de lua cheia, dar de encontro com um homem de branco paquerando as mulheres. Ele só queria ter relações sexuais com elas pra dispois voltar pro fundo do rio." Já o Juscelino, filho adotivo do Sr. Francisco, um jovem de 14 anos, estudante, agricultor, pescador, extrator e doméstico, também narrava sobre a lenda do boto, através de uma maneira que lhe é totalmente peculiar (FRAXE, 2004, p. 35).

Passado e presente definem a continuidade de um substrato para a vida comunitária, na forma de uma memória comum e de informações que são transferidas de uma geração para outra, traduzindo também experiências do passado e a sua adaptação a novas realidades do presente.

Assim, torna-se possível estabelecer uma certa regularidade nos discursos, pois o registro de eventos passados também os transforma em referências históricas para a vida presente e as gerações futuras, ao mesmo tempo que novos elementos são incorporados no discurso presente reforçando os vínculos intragrupais.

Como explica Nascimento (2004, p. 45) “[...] a regularidade de representações entre indivíduos pode promover a existência de um contexto típico de um grupo: uma representação coletiva, um mundo”.

Essa regularidade discursiva serve para definir um senso de coesão no grupo, e tem como contribuição fundamental a memória coletiva. Retornando a Moscovici (2009, p. 57), constata-se que o pensamento social “[...] deve mais à convenção e à memória do que à razão”.

A memória nesse caso consiste na reverberação, no presente, de antigas práticas, crenças, nas explicações do mundo e da existência nascidas do imaginário onde se misturaram lendas, crenças e também elementos culturais inerentes à existência coletiva no lócus, como práticas sociais relativas ao modo de subsistência e relação com o ambiente.

Trata-se, portanto, de elementos fundadores do agir e do pensar dos ribeirinhos como grupo, cristalizados no tempo e persistindo na forma de memórias de grupo, as quais se reproduzem nas várias expressões discursivas dos seus membros. Isso também pode ser relacionado às representações sociais que marcaram, e marcam ainda, a forma e o conteúdo das expressões verbais dos moradores das áreas visitadas por Therezinha Fraxe (2004), em razão da preservação de núcleos estabilizadores de determinados conceitos, práticas e valores, ainda hoje considerados essenciais para definir seu modo de vida, em razão de uma mesma percepção de si e do mundo compartilhada pelos moradores dessas comunidades.

O substrato dessas ideias encontra-se na produção discursiva da autora, quando coloca que discursos e representações derivados da cultura e das crenças dos europeus, apesar de imperantes ainda hoje na forma, por exemplo, de uma religião comum (principalmente católica), não impedem que os habitantes das comunidades também tenham desenvolvido outras crenças que conferem um

significado singular a sua existência, enquanto elementos culturais dotados de sentidos próprios ao seu universo.

Por meio do imaginário e do simbolismo das suas crenças, os ribeirinhos definiram novas possibilidades de expressar a sua relação com o sobrenatural ou desenvolver outras visões de mundo, impregnadas de um misticismo que não é nem indígena, nem europeu, mas algo novo e indissociado das condições de vida e das representações da realidade como senso comum:

[...] essas crenças, que nos habituamos a considerar simples alusões ou mera sobrevivência de tempos idos, porém [...] para uma grande parte da população amazônica rural são importantes porque orientam o indivíduo nas suas relações com o mundo que o cerca [...]" (FRAXE, 2004, p. 44).

As crenças, como pré-construídos partilhados entre os ribeirinhos na forma de tradições, de mitos e lendas, são o produto de um processo sócio-histórico de construção de uma cultura própria, a qual permeia a existência nas comunidades visitadas. Essa cultura é marcada pela coexistência com o vasto e peculiar mundo natural amazônico, em um entrelaçamento de homens, águas, mata e animais, que transformam o tempo e o espaço na ótica da subjetividade e da coletividade nessa parte do mundo. Como assevera Loureiro (2015, p. 79):

Sob a liberdade que o devaneio permite, o espaço é quase que absorvido pelo tempo, assumindo uma leveza que compensa as duras fainas e jornadas na floresta ou nos rios. São inúmeras essas envolventes atitudes de contemplação operativa, em que o real e o imaginal se interpretam livremente. Nesse sentido, habituaram-se a aprender o espaço de forma descontínua – cada segmento desse vasto espaço unitário é um espaço natural reconstruído socialmente e, por isso único, ao mesmo tempo que igual e integrado ao espaço universal.

Todavia, o conjunto simbólico aportado pela memória social formatada nessa conjunção entre homem e natureza amazônica, nem sempre corresponde à memória individual, e está em constante reconstrução na marcha do tempo.

Na obra de Therezinha Fraxe (2004), a dissociação entre essas memórias é um elemento perturbador na comunicação intergeracional, aparecendo assim uma ruptura entre o dito e o não dito, como entende ao observar o modo como, em uma conversa sobre a lenda do boto, os membros de uma mesma família se deparam com realidades divergentes no que tange às experiências concretas com o animal, alterando fundamentalmente as suas percepções e compreensões sobre o mesmo objeto:

No momento em que Juscelino falava da quantidade de botos ainda existentes na Costa da Terra Nova, o Senhor Francisco o interrompeu e nos disse: “O que o Juscelino ta vendo é muito pouco pro que tinha dante, com a matança dos peixes, eles também estão matando botos. Eu já cansei de tirar, quase sufocado de arrastão [...] Antigamente sim, quando eu tinha a idade do Juscelino e ia pescar no lago Joanico era tudo muito diferente. Tinha mais peixe, e se tem mais peixe tem mais boto. O boto vive de comer peixe pequeno.” (FRAXE, 2004, p. 36).

O impacto ambiental, aludido pelo Sr. Francisco, remete a uma alteração substancial no conteúdo simbólico, representado pelo boto e sua aura mítica, que por gerações tem fundamentado as credices e uma lenda recorrente e onipresente nas comunidades ribeirinhas da Costa da Terra Nova.

Ainda que o mais jovem entre os integrantes da roda de conversa, o “curumim” (Neto, 5 anos de idade) já compartilhe das representações sobre a onipresença dos “seres da floresta” e seu caráter mágico-místico, neste caso o boto misterioso, capaz de se transformar em homem sedutor de mulheres jovens, Therezinha Fraxe (2004) sugere uma possibilidade de mudança representacional, na forma de novos dizeres.

Ela decorre das transformações estruturais, pertinentes a novas formas de relação entre o homem local e o ambiente, nesse caso relativas à pesca predatória e à conseqüente diminuição dos botos no ambiente lacustre da Costa da Terra Nova e áreas contíguas da ilha.

Dessa forma, o que fazia parte da memória social corporificando o simbólico (o boto), como pressupõem as observações da autora, deixa de ser algo evidente como realidade observada, como ente concreto. Com o desaparecimento progressivo dos botos nos lagos, esse encontro entre a nova geração de moradores ribeirinhos e o ser concretamente percebido, isto é, o ente mítico corporificado (o boto que emerge do lago), passa a ser algo do passado, uma experiência cada vez mais distante, presente apenas nos dizeres ancestrais.

A mencionada autora identifica uma restrição do processo comunicacional, em razão da falta de experiências equivalentes sobre a realidade, que possibilitem uma mesma compreensão como processo de conhecimento e construção do real a partir das representações nascidas do imaginário e das crenças intergeracionais:

Como os outros dois, Neto e Juscelino, não tinham idade para vivenciar essa época da “fartura de peixes”, todos ficaram em silêncio passando a escutar somente as histórias do Sr. Francisco. No momento em que passamos a ouvir as histórias das transformações que a Costa da Terra Nova estava vivenciando,

naquele grupo, somente o Sr. Francisco tinha a palavra, de modo que a comunicação entre as três gerações foi impossibilitada pelos diferentes tipos de memória que têm o Sr. Francisco, o Juscelino e o Neto (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 36).

Por conseguinte, a discursividade de Therezinha Fraxe (2004) faz dos habitantes das comunidades insulares visitadas indivíduos singulares, no que se refere à circulação endógena de certos elementos culturais únicos ou peculiares a esses grupos. Todavia, também os representa como indivíduos cuja existência apresenta traços não distintivos, porque derivados de uma transculturalidade que atravessa o espaço comunitário de diferentes formas e em diferentes momentos.

Em sua obra, a referida autora demonstra a intenção de tornar explícita essa circularidade cultural, associada à maior facilidade de contato dos caboclos-ribeirinhos com a cidade grande, e também em razão do surgimento de novas necessidades, relacionadas à imersão em realidades antes desconhecidas, geradoras de novas expectativas, desejos, propósitos e alternativas de existência.

Além da dependência de Manaus para obter bens, buscar serviços ou vender a produção, impõe-se aos moradores da Costa da Terra Nova outra dinâmica relacional com o mundo “exterior”, baseada em novos elementos culturais, exógenos, mas que acabam por ser progressivamente integrados de forma a possibilitar novas representações sociais, fundadas na produção material ou simbólica não tradicional.

Em razão disso, no discurso de Therezinha Fraxe (2004), as mudanças no modo de pensar e agir nas comunidades ribeirinhas devem ser compreendidas a partir da circulação de imagens, de construções simbólicas e valores que estabelecem uma ancoragem essencial à definição do estilo de vida e de modos específicos de relacionamento no interior das comunidades ribeirinhas, bem como entre seus moradores e o mundo exterior, representado essencialmente pela urbanidade, situada do outro lado do rio Amazonas.

2.3 Gláucio Campos: universos humanos e existências entrelaçadas na hinterlândia amazônica

A obra de Gláucio Campos (2015), “Ethos e figurações na hinterlândia amazônica”, constitui um estudo antropológico realizado no universo amazônico, lançando um olhar sobre a sociedade, a cultura e o homem que habita o interior da Amazônia denominado por ele caboclo hinterlandino ou amazônida hinterlandino.

O autor adota como referência para os sujeitos que observou e descreveu, a sua condição ontológica fundamental, de entes que habitam um universo específico, discernível no plano imediato da sua localização espacial, que é o espaço rural.

Nesse intuito, porém, Gláucio Campos (2015) ressalta que a palavra “rural” não pode ser concebida como um conceito absoluto. Seu sentido depende de onde o indivíduo se encontra: pode remeter ao espaço físico distante da cidade (o meio urbano), mas também remete a outras nuances interpretativas, na medida em que existem conexões entre a cidade e o espaço não urbano definindo teias relacionais complexas e não redutíveis a esses termos.

Rural e urbano se interpenetram, são conceitos fluidos mas também interdependentes na medida em que o seu sentido toma por referência seu oposto, mas também estão em constante movimento como realidades:

O urbano? É um campo de tensões altamente complexo; é uma virtualidade, um possível-impossível que atrai para si o realizado, uma presença-ausência sempre renovada, sempre exigente. A cegueira consiste em não se ver a forma do urbano, os vetores e tensões inerentes ao campo, sua lógica e seu movimento dialético, a exigência imanente; no fato de só se ver coisas, operações, objetos (funcionais e/ou significantes de uma maneira plenamente consumada) (LEFEBVRE, 2002, p.47).

Por essa linha de raciocínio, o autor define a sua pesquisa como um trabalho etnográfico realizado em três comunidades rurais do município de Boa Vista do Ramos, estado do Amazonas, por meio do qual se debruçou sobre as “[...] ações, comportamentos, atitudes, sem quem se atribua conceitos de bom ou ruim” (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 19), tendo como objeto não um indivíduo ou indivíduos considerados em si mesmos, mas a sua condição de seres sociais interligados em teias relacionais cada vez mais complexas.

Assim, ao referir-se ao homem que habita o espaço da hinterlândia amazônica, o caboclo, a produção discursiva em sua obra remete a um ente que somente pode ser adequadamente compreendido em um contexto relacional, no âmbito de relações interfuncionais na sociedade, as quais influenciam a forma como o sujeito pensa, age e estabelece uma trajetória de vida.

No intuito de proceder a uma análise das figurações sociais, de como elas se apresentam enquanto produto de um processo sócio-histórico na Amazônia, que fluiu para dar forma a novas realidades no tempo presente, relacionadas a modelos

socioculturais não perenes, sujeitos a mudanças recorrentes, Gláucio Campos (2015) realizou uma pesquisa descritiva a partir do contato com moradores de comunidades às quais ele atribuiu nomes fictícios - Bicó, Canela-Fina e Cuiamucu (para preservar as suas identidades).

Em razão disso, só é possível apresentar o campo mais amplo da pesquisa realizada pelo autor, sem que seja identificada precisamente a localização das comunidades (Figuras 18 e 19):



Figura 18 – Localização do município de Boa Vista do Ramos, Amazonas (vista de satélite). Localizada a 271 quilômetros da capital Manaus, o município é o maior produtor de mel de abelhas sem ferrão (melipolinicultura) da Amazônia. Além do mel de abelha, existem estudos apontando para um importante potencial econômico relativo à produção do caiaué (*Elaeis oleifera*), cujo fruto é oleaginoso, muito empregado na culinária. Fonte: Googlemaps, 2019.



Figura 19 – Boa Vista do Ramos, em frente ao Rio Solimões, é um município do interior do estado do Amazonas, pertencente à Mesorregião do Centro Amazonense e Microrregião de Parintins, com uma população, estimada pelo IBGE (2016) de 18.080 habitantes. Fonte: <<https://www.facebook.com/151663011626508/photos/a.151753818284094/151753838284092/?type=3&theater>>, 2019.

2.3.1 Figurações, mudanças e seus reflexos na discursividade

Gláucio Campos(2015) toma emprestada a concepção de Elias (1994a) sobre figuração, entendida como uma situação de dependência mútua entre os indivíduos no interior da sociedade.

Para Elias (1994a), os indivíduos não são unidades estanques, fechadas em si mesmos como entes subjetivamente considerados, mas assumem sua condição de pessoas no mundo a partir das experiências comuns vividas no interior da sociedade.

A concepção eliasiana de rede de dependência, ou interdependência, é assim explicada:

A rede de interdependência entre os seres humanos é o que os liga. Elas formam o nexa da configuração, ou seja, uma estrutura de pessoas mutuamente orientadas e dependentes. Uma vez que as pessoas são mais ou menos dependentes entre si, inicialmente pela ação da natureza e mais tarde através da aprendizagem social, da educação, socialização e necessidade recíprocas socialmente geradas, elas existem, apenas como pluralidades, apenas como configurações (ELIAS, 1993, p. 194).

As experiências que conduzem à criação da rede de interdependência, primeiramente, são aquelas relativas ao contato do homem com o meio natural onde vive. As configurações naturais dizem respeito às características do meio físico, definindo a forma pela qual os indivíduos devem se adaptar para se manter e sobreviver nesse espaço, criando ferramentas e desenvolvendo tecnologias apropriadas.

Com a fixação no meio, desenvolve-se o processo de organização da vida em grupo, envolvendo a construção de redes relacionais ou de interdependência, por meio das quais se estabelecem configurações baseadas no controle social, que é assegurado por meio da “[...] aprendizagem social, da educação, socialização e necessidade recíprocas socialmente geradas, elas existem, apenas como pluralidades, apenas como configurações” (ELIAS, 1993, p. 194).

Num terceiro momento, a teoria eliasiana identifica um outro nível no processo de controle social, que é o autocontrole. Nessa dimensão, o indivíduo não pode ser compreendido isoladamente, mas quando considerado no contexto do mundo social em que está inserido.

Isso significa que todo indivíduo pode ser visto como um produto de configurações, por meio das quais o controle social leva os indivíduos a buscarem uma adequação a exigências coletivamente postas, as quais se tornam referências

para o controle dos próprios comportamentos e tendências, introjetando a tal ponto essas exigências que ele perde a consciência de que sua identidade não é senão o reflexo daquilo que está fora dele. Como expõe Elias (1993, p. 202):

Esse autocontrole é instilado tão profundamente desde essa tenra idade que, como se fosse uma estação de retransmissão de padrões sociais, desenvolve-se nele uma auto-supervisão automática de paixões, um “superego” mais diferenciado e estável, e uma parte dos impulsos emocionais e inclinações afetivas sai por completo do alcance direto do nível da consciência.

Gláucio Campos (2015) revisita o conceito de indivíduo, apoiando-se na teoria eliasiana, e assim o que se pode perceber na sua produção discursiva é um olhar centrado no pressuposto de que não se pode reduzir o ente, denominado comumente caboclo, como pertencendo a uma única figuração, como se pudesse ser isolado num tubo de vidro para ser observado e descrito de modo a alcançar uma definição única.

Dessa forma, entende esse autor que, se as figurações conduziram a certos esquemas sociais, orientando as condutas ou comportamentos, outros processos geram caminhos alternativos, pelos quais os indivíduos podem fazer as suas escolhas, em cenários nos quais os mecanismos tradicionais de controle social perdem eficácia. O autor cita como exemplos, os movimentos de empoderamento da mulher e das etnias.

Portanto, para Gláucio Campos (2015) os indivíduos que vivem na Amazônia, contrariamente às teorias que buscam lhe atribuir uma característica peculiar, uma diferença fundamental como categoria antropológica, não são pessoas diferentes de quaisquer outras que vivam em outros espaços ou condições no planeta.

Na sua obra, o autor apresenta essas pessoas, considerando-as como aquelas que, tendo nascido no lócus amazônico, apresentam sim traços característicos, não porque sejam muito diferentes de quaisquer outras pessoas de outros espaços e culturas, mas em razão de processos comuns a todas as sociedades que, em cada momento histórico e local, podem tomar rumos diversos em razão da forma como se estabelecem relações de poder e se ajustam as redes de inter-relação ou dependência.

A sociedade amazônica como produto de uma processualidade histórica, tem sido formatada e ainda continua a ser, pelo processo civilizador. Na interpretação eliasiana, esse termo é usado para designar não somente uma autorregulação instalada dentro da sociedade, envolvendo regras, padrões de conduta e formas de

exercício do poder (figurações), como também diz respeito a um conjunto de mudanças, as quais passam a operar como resultado de transformações na rede de relações entre os indivíduos (interdependência).

Essas transformações que marcam a vida dos homens e definem novos *habitus*, definem novas vias de ação e pensamento, bem como de relações no interior do grupo, refletindo-se num processo de atualização do ser enquanto sujeito que se adapta e responde às exigências e condições desses novos cenários relativos a mudanças nas práticas sociais e culturais.

Novas figurações podem surgir na medida em que aumenta a complexidade das conexões interindividuais ou intergrupais, em razão de fatores como maior proximidade favorecendo intercâmbios culturais, ou desenvolvimento de novas tecnologias de produção e trabalho que estabelecem novas possibilidades de existência.

O amazônida hinterladino, o caboclo, no discurso do autor, aparece como um ser em contínua transformação, inserido em uma sociedade que é, ela própria, em constante movimento no encontro de saberes tradicionais e novas práticas e conhecimentos aportados pelo contato com a cidade:

Olhar para o surgimento da comunidade Canela-Fina, que tem mais de cento e cinquenta anos, é um exemplo. Não é nada espantoso, dada a figuração do momento, que seus moradores, no início, tenham interagido com o ambiente em níveis diferentes do que se observa hoje [...] Os remédios caseiros provindos do conhecimento – etnoconhecimento – de ervas da floresta cederam espaço aos remédios de laboratórios (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 82).

Nesse ambiente mutável, identifica-se um complexo de figurações diferentes. Ao falar sobre elas, o autor não deixa também de fazer menção, mesmo implícita, à categorização como uma forma de fundamentar a presença de discursos e contradiscursos na forma de representações sociais, evidentes, por exemplo, quando aponta as interpretações sociais dominantes (que se apresentam como “avançadas” ou “modernas”), em face de outras, ditas “tradicionais”, que remetem a condutas diferentes, porém consideradas aceitáveis em outros contextos socioculturais ainda remanescentes no interior da Amazônia:

Ao longo dos anos, se fortaleceu no Amazonas a ideia do ser produtivo. No processo de integração, a interdependência funcional se fortaleceu e as redes ampliaram. Hoje, ao chegarmos às comunidades amazônicas, não é de estranhar ouvir expressões: *o cara não quer nada com a vida; eles não têm nada*, ao se referir a um grupo familiar; *porque não querem trabalhar* [...] É o que se

pensa do indivíduo que ele seja um homem trabalhador [...] Mas apesar da exigência social, é possível encontrar em comunidades mais afastadas de centros urbanizados, pessoas ou famílias que se orientam pelos ciclos naturais e levam uma vida menos corrida. Constroem e produzem o suficiente para viver. Não podem ser classificadas de conformadas, elas aprenderam, vivendo em um mundo de rios e florestas, que a vida para se viver não precisa ser acelerada (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 123) (destaque do autor).

Dessa forma, as redes invisíveis de interdependência são apresentadas como diversas articulações interindividuais possíveis na sociedade amazônica, enquanto figurações não necessariamente excludentes, mas paralelas, que podem coexistir na contemporaneidade, ainda as mudanças derivadas do processo civilizador reduzam distâncias entre os grupos afetando a continuidade de certas dinâmicas relacionais e comportamentais tradicionais, à medida em que a teia de interdependência se amplia com a integração de novas comunidades às áreas urbanas.

2.3.2 A convergência entre o lócus urbano e o espaço rural: interdependência e os seus efeitos na vida e na discursividade dos moradores de Bicó, Canela-Fina e Cuiamucu

A interdependência aparece em diversos momentos da obra de Gláucio Campos (2015), delineando um universo complexo de interação e inter-relação entre o urbano, o moderno, e o tradicional, o rural, espaços distintos mas, também, muito mais próximos em razão das mudanças que ocorreram nas bases do processo civilizatório, essencialmente aquelas relativas ao desenvolvimento tecnológico delimitando novos campos e possibilidades de produção, trabalho, intervenção sobre o meio natural, comunicação, lazer, entre outros.

O habitante das comunidades de Bicó, Canela-Fina e Cuiamucu, no registro do referido autor, é um indivíduo cada vez mais integrado na teia de relações de interdependência estruturadas em torno dessas mudanças que ocorrem nos diferentes espaços do pensamento, conhecimento e das práticas sociais na Amazônia. Esse homem multifacetado aparece na produção discursiva do autor de várias formas, na condição de ente conectado a essas transformações que incidem e operam de fora para dentro, da cidade para seu entorno e mais além, para as comunidades interioranas.

As redes de consumo e produção conectam cada vez mais o habitante urbano aos moradores das comunidades, mas nessas novas figurações também se definem cenários mais complexos delineados a partir do impacto da ação humana

sobre o ambiente natural, o que, por sua vez, afeta a disponibilidade de recursos essenciais à manutenção de estilos de vida tradicionais:

O passeio bucólico permite ao viajante, com olhar ecológico, fotografar e fazer sua observação crítica ao constatar que as margens do rio Amazonas ou do paran do Ramos estão descobertas de vegetação primária, pois cederam lugar aos cultivares e às pastagens para criação de gado. O viajante se pão sempre na posição de espectador, com a consciência de que aquilo não é correto para o meio ambiente. [...] O viajante não se d conta, na teia invisível de interdependência, de sua contribuição para a manutenção dessas ações quando come a carne de gado servida nas refeições [...] (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 156).

[...] conforme o relato do Sr. E, de 83 anos, era difícil as embarcações tipo recreio frequentarem essas comunidades. Seus moradores, para venderem seus produtos, peixes ou carne de caça salmourada, se deslocavam em canoas carregadas pelos furos, principalmente na cheia do rio, com o intuito de atalhar o percurso até o Município de Manaus [...] O município [...] em tempos anteriores, com uma pequena população, não exigia muito esforço para ser abastecido. Hoje é diferente, "aumentou a população e diminuiu o peixe", é o que observa o Sr. N., 57 anos [...] (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 163).

"Quando estava com 23 anos", comenta o Sr. N, que na presente data está com 57 anos, "a gente ia em baixo da frutinha e escolhia o tambaqui para arpoar. S dava daqueles de dez, quinze quilos. Naquele tempo não tinha malhadeira. O que estragou foi a malhadeira. Hoje tem gente (aqui o entrevistado fala deles, outros pescadores) que não pesca, s coloca malhadeira. Não sabe pescar de caniço e arco e flecha. De primeira era só haste, flecha e caniço, agora  só malhadeira. Tambaqui de três, quatro quilos não interessava. Hoje, quando o cara acha tambaqui de dois quilos na malhadeira já fica alegre" (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 265).

A interpenetração das sociedades urbana e rural aparece na obra de Gláucio Campos (2015) como uma singularidade que marca o homem, o qual tanto institui novas situações e relações, como  formatado pelos efeitos da sua posição e papeis nessas figurações.

Por essa linha de pensamento, esse autor considera entre as mudanças no processo civilizador, aquelas relativas à penetração de elementos culturais exógenos nas comunidades Bic, Canela-Fina e Cuiamucu, os quais passam a coexistir com os valores, tradições e representações sociais já existentes.

Nas falas de alguns moradores entrevistados, fica evidente esse resultado de novas figurações nas comunidades interioranas, em conexão com as mudanças nas

redes de interdependência local, clarificando a influência das referências exógenas na vida dos seus habitantes (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 62):

“[...] antigamente, os jovens acordavam cedo para aprender com os mais velhos. Sentavam e os mais antigos passavam o conhecimento. Hoje, os jovens não querem saber mais disso, dorme até mais tarde, desconsideram seus costumes e se interessam pelo que os brancos produzem” (Sr. João Mauro Lopes, 69 anos, comunidade da Ilha das Flores, rio Waupés, São Gabriel da Cachoeira).

“[...] se vai fazer algo sobre nossa cultura, o pai chega na escola e fala que quer que seu filho seja advogado, seja doutor” (Sr. Jaime Maia da Silva, 35 anos, professor da comunidade de Patos, rio Papuri, Alto Rio Negro).

Esses discursos dos moradores interioranos orientam o autor em sua afirmação de que, mesmo nas comunidades onde a presença da urbanidade é menos evidente e menos impactante, o processo civilizador tem repercutido na forma de novas teias relacionais, as quais se reforçam e se ampliam, integrando os seus moradores ao universo e aos valores da cidade.

Essa transformação no complexo relacional é analisada a partir da maneira como os habitantes das comunidades Canela-Fina, Bicó e Cuiamucu vivem e veem a si mesmos:

“Naquele tempo [...] não tinha aposentadoria, o camarada trabalhava para se sustentar. Naquele tempo, os velhos andavam com roupa remendada, não tinham condições. As roupas eram feitas de pano (o informante refere-se ao fato de não predominar a roupa de fábrica). Hoje as pessoas compram prontas. Os velhos estão com mais capacidade financeira, já fazem casa na cidade. Agora tem Bolsa Escola. Tem gente que vive à custa do Governo. Tem casa que tem um dois três que recebem um dinheirinho do Governo. Tem outra casa que tem deficiente, maluco, que recebe aposentadoria e não querem nem mais trabalhar” (Sr. N., 57 anos, Comunidade Cuiamucu) (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 220).

[...] “o trabalho é uma coisa e o divertimento, o lazer, é outra. As pessoas têm necessidade, sim, de divertimento. Deus o livre se fosse só trabalho” (Sr. H., 38 anos). Nesse caso o trabalho é entendido não apenas por questões de honra, mas soa como algo penoso e condição necessária para manter a vida, a dignidade e o *status* social (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 123).

Aquele que trabalha ganha destaque social, diferentemente daquele que espera à sombra e água fresca à disposição [...] Portanto, fazer acontecer é o lema que conduz os indivíduos que não se satisfazem com o suficiente. Querer mais, estabelecer metas, induz a necessidade e a persistência em trabalhar para ter suas coisas (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 123).

À medida que o processo civilizador avança na conexão entre o mundo urbano e o meio rural, o conceito de trabalho também se transforma, dando margem à construção de novas representações sociais, as quais apresentam o esforço individual em produzir, em ir além da simples subsistência tradicional, como algo de grande valor social, contrariamente ao indivíduo que se contenta com o pouco para manter a si e sua família.

Um outro aspecto relevante na produção discursiva de Gláucio Campos (2015) sobre os habitantes dessas comunidades, diz respeito à ligação entre essas novas figurações sociais, onde se fazem presentes mudanças nos padrões de comportamento, nas práticas sociais e valores, que podem ser compreendidas a partir do que Elias (1994b) chama de *habitus* e relações de poder.

Na concepção eliasiana, o *habitus* é um espaço de interações e uma rede de intercomunicação na tessitura social, no qual o “eu” é construído paralelamente à definição de seus papéis e comportamentos sociais. Por meio das interações entre indivíduo e grupo, suas condutas também podem mudar, na medida em que a configuração social se transforma definindo novos mecanismos de controle e autocontrole.

A escola é hoje por excelência o instrumento responsável por essa mudança de comportamentos na hinterlândia amazônica. Nas áreas rurais, as crianças vão internalizando os costumes e valores associados à modernidade, muitas vezes em sentido inverso a muitas práticas e comportamentos ainda prevaletentes em seus lares ou na comunidade em que vivem.

Como relata Gláucio Campos (2015, p. 39-41):

A escola, no Amazonas, independentemente do espaço situado é, antes de tudo, modeladora de comportamento. Fixados em quadros ou em paredes, palavras de boas maneiras são destacadas: bom dia, boa tarde, boa noite; com licença; obrigado; por favor. Espera-se que a escola eduque o indivíduo, pois nos dias atuais a identidade *nós* família, ideia, comunidade, quase perdeu essa função, diferentemente do que ocorria nos tempos anteriores [...]. Quando a escola chega em comunidades amazônicas, traz consigo a concepção civilizatória ocidental.

A processualidade das mudanças dos padrões de comportamento é uma característica inerente ao processo civilizador naquilo que ele tem de mais essencial, que é moldar figurações enquanto estruturas sociais conectando pessoas orientadas entre si e dependentes.

Não se trata de estruturas estabilizadas ou que se cristalizam. O modo e o tipo de relações entre as pessoas e grupos dentro da sociedade podem passar por mudanças no decorrer do tempo, conduzindo a novas práticas, hábitos, modos de ser e de pensar que repercutem na forma de vida e relações no interior do grupo.

Um exemplo apresentado por Gláucio Campos (2015), é o jogo de bola, uma prática comum entre os moradores de Bico, Canela-Fina e Cuiamucu, que encerra diferentes significados sociais.

O jogo de bola enquadra-se nesse processo de mudanças de práticas culturais, como um *habitus* que sintetiza novos valores, regras e propósitos do processo civilizador. Esse desporto, além de ser uma forma de ocupar o tempo, como lazer, tornou-se também um meio de reforçar laços, explicitar diferenças individuais e de aprender a lidar com elas fixando limites às próprias atitudes e decisões, constituindo um campo de novas possibilidades de aprendizagem das etiquetas e normas de comportamento (controle social e autocontrole):

A criança, ao cruzar o campo, corre o risco das boladas e de confrontos com os jogadores por conta de sua frágil estrutura física, mas também por não ser capaz de representar mentalmente o corpo no espaço em que está situado. À criança permite-se tal comportamento e é nessa vivência que ela, ao se desenvolver socialmente, vai entendendo e aprendendo a respeitar as regras do jogo, não só do futebol, como também do social [...] Portanto, se homens e mulheres jogam bola não só nas comunidades de Bico, Cuiamucu e Canela-Fina, jogam seu jogo de bola obedecendo as regras locais, mas o jogam com a marca da civilização e o desporto não deixa de ser um instrumento civilizatório. Regras de conduta, autocontrole [...] são resultados do processo civilizatório ocidental, e não saíram da floresta, foram para dentro dela, atingindo indígenas e não indígenas (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 406-407).

A forma como os moradores de Bico, Canela-Fina e Cuiamucu organizam e produzem o seu discurso reflete essas mudanças na tessitura da organização social, bem como as suas inflexões sobre o seu estilo de vida e modo de verem a si mesmos nesse processo, o que é registrado pelo autor quando apresenta a variação de sentido de termos comumente empregados por esses indivíduos para fazer referência à realidade em que vivem, trabalham e se situam:

Em muitas comunidades amazônicas, que resguardam ou resguardavam sua mata – universo verde – o uso do substantivo masculino *pau* expressa a árvore, quando na mata. Expressões como *eu não sei para que serve esse pau!*, *que pau é esse?*, foram aos poucos substituídas. O termo genérico *pau*, identificador ou

referencial na floresta (Ex.: *quando a gente passar por aquele grande pau, é sinal que estamos pertos. Não falta muito para chegar no lago*), passou a ser cada vez mais substituído pelo substantivo masculino *madeira*, que desencadeou uma classificação em termo de resistência e destino, ou melhor, utilidade, funcionalidade e durabilidade. Essa passagem terminológica atribuiu valores diferenciados entre muitas espécies vegetais, transformando-as em madeira (em destaque no original) (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 105).

A mudança de condutas e práticas sociais nas comunidades visitadas por Gláucio Campos (2015), como clarifica em sua obra, ocorre de maneira progressiva, por força de aproximação entre o meio urbano e o rural.

Essa transformação não ocorre em um único sentido, uma vez que esse autor apresenta em seus discursos a vida das comunidades como algo dinâmico, em movimento, por meio da adoção dos hábitos, estilos de vida, tecnologias e formas de produção e trabalho da cidade, mas também onde ainda se observa a presença e a continuidade de traços indelévels das tradições, credences, experiências e práticas sociais herdadas dos antepassados e vivenciadas comunitariamente pelas novas gerações:

[...] a rodada de histórias dura minuto ou horas, narradas com veemência, cheias de gestos, ou melhor, expressões corporais e emissões de sons. Revivendo momentos preciosos, o contador de história, com as suas experiências dos anos, franze sua face, mostra os caninos como se fosse presas, as mãos calejadas, dedos em forma de garra e o som que sai de suas cordas vocais simboliza o urro da onça ferida, encurralada ou protegendo sua prole [...] No decorrer das narrativas, o olhar atento de crianças, jovens, moças, apresenta fisionomia de medo, de prazer [...] (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 131).

Aqui, o conto do caçador é um momento de partilha de saberes que ele tem e que recebeu de outras pessoas antes dele. O evento assume, na sua forma de narrar, uma dimensão especial, que transcende a própria vivência pessoal, para se inscrever no imaginário e se transformar, pelo discurso, em uma forma de transmitir às novas gerações saberes sobre modos de ser e viver no lócus amazônico.

A memória individual nesse caso se confunde com a memória do grupo, num entrelaçamento em que a posição do indivíduo se situa em duas dimensões paralelas, mas conectadas.

Como integrante de uma figuração passada, e como parte de uma nova figuração na qual a caça assume um novo sentido e significado, não mais como

prática orientada apenas para a busca de alimento, mas também como uma forma de dar continuidade às tradições e costumes, os quais têm valor como um modo de ligação intergeracional que permite reforçar conexões fundamentais entre os habitantes da comunidade.

Em um ensaio sobre a Amazônia, de Leandro Tocantins (1982), também reverberam essas observações quando esse autor analisa as condições de formação de uma cultura singular na Amazônia, definindo um jogo de forças entre culturas, ideias e concepções diversas que se transformam em algo novo por conta das peculiaridades do povoamento e desenvolvimento socioeconômico nessa parte do Brasil.

Odeni de Souza Ribeiro (2015, p. 268), analisando o ensaio do autor acima mencionado, considera que este trabalho visa

[...] entender a Amazônia na soma das inter-relações que observamos na teia complexa de homens ou instituições espacialmente distribuídas por meio de rios e de solo regional. Na lógica do complexo biossocial, meio, paisagem, população, cultura, o tempo se move em tempo-histórico, tempo-social, tempo-ecológico e tempo-memória, acervo das experiências passadas que nos atam às projeções do futuro. Eis o sentido conferido, por ele, à permanência da tradição em meio ao fluxo de transformações modernas, esboço inaugural da tese de que o *elo entre tradição e modernidade é a cultura* (destaque do autor).

Outra forma de coesão do grupo, identificada por Gláucio Campos (2015), é estabelecida pelos mecanismos de poder (ELIAS, 1994b). Trata-se de uma força operando socialmente a partir da teia de relações e posições entre os diferentes sujeitos. Ele não é um instrumento que assegura a estabilidade permanente dessas relações, pelo contrário, gera tensões e rupturas que levam a novas reconfigurações do tecido social.

Nesse sentido, o conceito de poder na teoria eliasiana remete a uma relação entre indivíduos nos grupos e subgrupos que constituem a sociedade, que se materializa na sua vida pela forma como o processo civilizador, em determinado momento e lugar, estabelece os mecanismos que definem posições e as consequentes modalidades de interações entre todos.

Gláucio Campos (2015, p. 102) faz menção ao tema quando descreve o modo de vida dos habitantes das comunidades interioranas do Estado do Amazonas:

É também notório, ao observar as comunidades, como o poder chegou em muitas comunidades indígenas e não indígenas, não só ditando regras de comportamento, mas direcionou suas ações para com o ambiente.

No discurso desse autor, portanto, o poder se transmuta e se atualiza, na medida em que o processo civilizador define novas instâncias e possibilidades de inscrevê-lo na vida dos indivíduos, e nesse sentido a escola é um espaço importante para mediar o jogo das pulsões⁵² do indivíduo versus controle para inibi-las e assegurar que ele se adeque ao esperado na tessitura social em que está inserido.

Elias (1994b) entende que os sistemas de poder estão atrelados a configurações sociais específicas, as quais não se cristalizam todavia, pois sofrem mudanças no decorrer da história, influenciadas por novas formas de pensamento e de organização da sociedade.

Gláucio Campos (2015), segue essa linha de pensamento para descrever os moradores das comunidades que visitou, identificando a conexão entre as práticas e formas de pensar sobre si e o mundo em que vivem e múltiplas figurações, as quais têm relação com diferentes níveis de poder que se apresentam nos diversos espaços relacionais e momentos vivenciais desses habitantes.

Nesse cenário, os habitantes de Bicó, Canela-Fina e Cuiamucu aparecem como entes marcados tanto pelo contato com novas tecnologias, valores, ideias e possibilidades existenciais na integração progressiva de seu universo à cidade, como pela persistência de elos fundamentais com o passado:

O hábito alimentar, arraigado desde criança na memória gustativa e olfativa, acompanha as pessoas para onde estabelecem as suas moradas. Antes de intensificar as discussões ambientais, o comércio de carne de animais silvestres era muito comum nas feiras, mercados, casas flutuantes, no universo dos municípios do Amazonas. Hoje, a figuração mudou [...] a comercialização de carne de caça, por ser crime ambiental, já não é mais consentida. Mas, dadas as redes invisíveis – comprador e vendedor – é possível encontrar em feiras, bancas, canoas, barcos [...] o dito produto em exposição ou camuflado à espera do consumidor (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 333).

⁵² Pulsão: “Para Elias, o processo civilizador transmite ao indivíduo normas e regras sociais na forma de autorregulação e autocontrole dos objetos e das funções corporais. Em Freud, a imbricação do sujeito com a cultura é uma relação operada pelo corpo. A *pulsão* dá as condições de coletivização do sujeito. [...] O controle das emoções e dos comportamentos, a regulação das pulsões, o uso de instrumentos e utensílios domésticos, o ajuste sobre como se portar diante dos outros, as ordens de ‘faça isto ou não faça aquilo’, todas essas censuras sociais são, para Elias, exemplos de mudanças na estrutura social” (COSTA; ENDO, 2019, p. 16-31).

Para além da força de novas formas de coerção e controle dos hábitos, o autor identifica, portanto, uma resistência que opera paralelamente ao processo civilizador, como tensões inerentes às mudanças nos códigos de conduta, nesse caso aqueles estabelecidos pelas novas regras estabelecidas pelo poder estatal, e que se traduz na continuidade do consumo de carne de caça.

Na produção discursiva de Gláucio Campos (2015), essa resistência não se caracteriza propriamente como um comportamento de rebeldia ou de recusa a se submeter às leis, mas sobretudo, uma orientação figuracional decorrente de redes relacionais que definem formas de interdependência que possibilitam a construção de discursos justificadores de outros tipos de conduta, embora não conformes ao que é determinado pelo ente estatal.

Nesse caso, a figuração que autoriza o comportamento fundamenta-se nas regras fundamentais de trabalho e sobrevivência associadas à lei econômica da demanda e da oferta.

Por conseguinte, nessa figuração, o autor identifica sujeitos que operam à margem do processo civilizador, mas que em tal condição não deixam também de continuar a reproduzir outras figurações mais antigas, nas quais a liberdade para caçar e comercializar os animais abatidos assumia outro sentido e significado, em razão de uma visão permissiva ou autorizativa para esse tipo de comportamento que permeava a rede de relações e as práticas sociais.

Outras figurações coexistem nesse universo da vida dos moradores interioranos, explicitando as marcas de redes relacionais diferentes, nas quais o controle se apresenta na forma de introjeção de valores relacionados à crença e às orientações religiosas sobre o que pode servir de alimento:

Nós, adventistas, nos alimentamos de alimento que dá nutrição ao físico. Carne de caça, segundo a Bíblia, só as que remoem, o veado e as aves que têm moela (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 330).

Eu nasci no berço adventista. Eu não como nada disso (P., 19 anos, filho de adventista) (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 332).

A gerência do comportamento pela religião, como uma das formas de controle social, e por extensão, do autocontrole por parte dos indivíduos, é abordada por Elias (1990), ao identificar um saber social que é por eles incorporado, como um *ethos* que se configura a partir de um processo de desenvolvimento de atitudes e

sentimentos pessoais, alinhados àquilo que se estabelece como norma a ser observada no viver intragrupal.

Convém destacar que a teoria eliasiana não deixa de reconhecer a subjetividade, no sentido de que os sujeitos ainda continuam a existir em sua singularidade, pois as suas ações e decisões pessoais precisam responder às solicitações cotidianas específicas e diferentes da vida cotidiana.

Por conseguinte, Gláucio Campos (2015) enfatiza o sentido do “eu” como algo que não depende do sujeito em si, mas apenas quando ele é reportado a outros indivíduos que, apesar de compartilharem o mesmo espaço comunitário de vida, marcado por histórias passadas e tradições comuns, podem ter comportamentos diferentes dos sancionados pela maioria em suas atividades cotidianas, de maneira que essas práticas, ainda que tendo uma origem ancestral comum, passam a assumir sentidos diversos e servem como instrumento de diferenciação ou classificação no grupo:

O fogo é um instrumento útil, auxilia e desempenha funções vantajosas aos humanos, dadas as suas possibilidades de uso para atender objetivos e metas diferenciadas. O emprego do fogo em Bicó, Cuiamucu e Canela-fina provoca tensões quando cutuca as emoções de quem está envolvido e/ou distanciado. Emoções prazerosas de um lado e repúdio por outros, como pode ser observado nos comentários do Sr. H., de 38 anos: “Tem gente que nunca toca fogo em qualquer casolinha (aglomerado de capim que se torna altamente inflamável na estiagem) pela beirada. Acho que é falta de consciência do pessoal. Acho que é falta de respeito com a natureza” (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 192).

Na medida em que o encontro das comunidades com o mundo urbano difunde e torna indispensáveis certas condutas ou costumes como “adequados”, outros, por oposição, passam a ser considerados “impróprios”, o que também serve para classificar as pessoas segundo o *habitus*, e por extensão para rejeitá-las ou aceitá-las.

O modo de apropriação do conhecimento comunitário do uso do fogo, assume assim um outro sentido diverso daquele do discurso tradicional (atividade que visa um fim prático e necessário, limpar o terreno para o plantio), passando a significar, também, uma ação condenável, do ponto de vista de uma conduta irresponsável, que prejudica o meio ambiente, destruindo as árvores e o alimento dos peixes que vivem na beirada, afetando portanto um estoque alimentar importante para a comunidade:

[...] não presta porque mata muita árvore. Morre muita árvore que dá fruta que peixe come (Sr. D., 55 anos) (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 193).

Se a gente continuar tocando fogo nas beiradas, daqui, a alguns dias só vai ter pasto. Não tem comida para peixe, não vai ter onde ele se esconder (Sr. W, 28 anos) (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 194).

Nesses “domínios” do “eu e do nós” que refletem uma relação visceral entre os habitantes de Bicó, Canela-Fina e Cuiamucu, reconhece-se o que Kassar (2000, p. 48) denomina de “[...] possibilidades e impossibilidades que transitam nas diferentes vozes e cruzam-se em sua história pessoal”.

Esse é um universo no qual as dimensões pessoal e coletiva se conectam, e, diante de novas situações relacionais e mudanças na tessitura da vida grupal, ou figurações como coloca Gláucio Campos (2015), o vivido aparece na forma de idealizações do passado, as quais têm funções simbólicas no sentido de resgatar e traduzir para o presente as lembranças de outrora, vinculadas a representações internalizadas pelos sujeitos e retransmitidas em seus próprios discursos.

Nesse cenário, práticas herdadas dos antepassados assumem novas roupagens, mas dentro de um quadro discursivo que continua a manter a legitimidade social de práticas consideradas necessárias. Assim é o caso do uso do fogo, quando feito de acordo com propósitos e segundo significados e sentidos definidos pela representação social, que apresenta essa prática como necessária para o controle do meio e seu uso produtivo (plantio):

Vai limpando tudo. Matando cobra, fazendo campo (Sr., D., 55 anos) (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 193).

Primeiro a gente roça na mata; depois de roçar a gente derruba; quando está seco a gente queima e, depois, a gente planta (B., 11 anos) (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p.194).

Por outro lado, tais práticas sociais também podem representar o substrato de novas vias de interpretação da realidade para os moradores dessas comunidades, na medida em que estão ligadas a contradiscursos, os quais, de alguma forma, aparecem como possibilidades de substituir o dito por aquilo que deve ser ou pode ser dito de outra forma.

Assim, ao lado da representação social inerente ao discurso transplantado do universo urbano para as comunidades (a limpeza com fogo é danosa, empobrece o solo), permanece o discurso tradicional que autoriza a prática como necessária (o

fogo abrevia o trabalho penoso de limpar o terreno, mata as pragas, deixa cinzas que torna a terra mais produtiva), e até mesmo o contradiscurso que se vale dessa interpretação do senso comum já arraigada entre os habitantes de Bicó, Canela-Fina e Cuiamucu, denotando a tensão que se estabelece no entrecruzamento das relações entre dois mundos diversos:

Hoje [...] quando a gente vai para essas reuniões de representantes de comunidades, a primeira coisa que eles falam é não desmatar, não queimar (Sr. D., de 30 anos, da comunidade de Cuiamucu) (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 199).

Complementando essa observação, o autor destaca o depoimento do Sr. N., de 57 anos, o qual ressalta as exigências externas impostas aos moradores das comunidades: “[...] vai chegar um dia que o cara, se quiser derrubar um pedaço de pau, vai ter que pedir licença. Antes não era assim. Antigamente tudo era liberado” (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 199).

Portanto, esse autor reconhece diferentes figurações ou espaços relacionais que coexistem e marcam a vida nas comunidades Bicó, Canela-Fina e Cuiamucu, os quais tanto produzem e reproduzem novos discursos, os quais por um lado orientam e transformam as práticas sociais, mas por outro também estimulam o questionamento e o contradiscurso, que aparece como uma forma de resistência, manifesta em comportamentos não mais autorizados.

Constituem formas de expressão que podem ser entendidas como discursos de resistência, por meio das quais o “eu” não é aquele dito pelo “outro”, mas algo que se constrói a partir das experiências pessoais entrelaçadas a sentidos e significados que emergem de uma singularidade local, na confluência entre necessidades individuais e coletivas e na busca da sua satisfação.

A produção discursiva de Gláucio Campos (2015), quando aponta as transformações socioculturais e os seus reflexos nos modos de vida tradicional dos habitantes de Bicó, Canela-Fina e Cuiamucu, reconhece que o processo civilizador não foi capaz de extirpar as vozes legítimas desses indivíduos, os quais, embora mais próximos do mundo moderno, elaboram discursos próprios como uma forma de resistência cultural, narrando as suas experiências e as heranças da vida comunitária, mesmo que a individualidade seja exacerbada pelo discurso da modernidade.

Por esse viés, os moradores de Bicó, Canela-Fina e Cuiamucu são entes em transformação, multifacetados, mas também singulares, no sentido de se identificar

neles um contraponto ao discurso e às representações exógenas, coexistindo com os comportamentos culturais nos moldes civilizatórios transplantados, práticas e reproduções de experiências passadas impregnadas de um sentido e significado fundamental que esses indivíduos insistem em reconhecer e manter:

Dentre outras coisas, a escola, ao chegar nas comunidades amazônicas, não deu atenção ao conhecimento local e ao princípio da alteridade [...] Compreender o comportamento animal, conhecer as características da madeira, a construção da embarcação, extrair da mata as ervas medicinais, entre outros conhecimentos, que permitiram e permitem ao homem e à mulher viver no universo de rios e florestas (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 42).

Essas práticas culturais, mais do que conhecimentos empregados para a sobrevivência no *lócus* amazônico, estão carregadas de sentidos que se inserem no mundo dos indivíduos, como expressão do seu “eu”, enquanto entes singulares e integrantes das comunidades em que vivem.

Aparecem portanto no discurso de Gláucio Campos (2015) como uma expressão material da existência, imbricada a práticas socioculturais que não estão isentas de novas influências e aportes do contato das comunidades com o mundo moderno, suas tecnologias e formas de trabalho e produção. Todavia, o autor procura demonstrar que também podem ser compreendidas como uma forma de resistência às forças da individualização e diferenciação, impostas pelo processo civilizador e pelas novas redes de interdependência nas quais são inseridos esses habitantes.

2.4 As marcas singulares nos discursos: uma análise comparativa dos livros “Cultura Cabocla-Ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade” e “Ethos e figuras na hinterlândia amazônica”

A leitura dos dois livros chama a atenção pela forma como os autores abordaram o universo amazônico, aqui entendido em sua multidimensionalidade: paisagens e homens, modo de organização, cultura, formas de produção e idiosincrasias que consubstanciam a sua condição fundamental de seres sociais.

Embora com a mesma pretensão de realizar relatos de experiências, cada autor percorre um caminho próprio que se caracteriza como uma empreitada intelectual, no sentido acadêmico, da produção de conhecimentos, mas também extrapola o campo do saber na medida em que tanto Therezinha Fraxe como

Gláucio Campos, enquanto pesquisadores, se revelam envolvidos na tessitura dos eventos, pessoas e locais que visitaram.

Therezinha Fraxe, com Mestrado em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (1997) e Doutorado pela em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (2002), é professora associada da Universidade Federal do Amazonas.

Com experiência na área de Agronomia, com ênfase em Sociologia e Antropologia, atua na área da sustentabilidade, campesinato, sistemas agroflorestais e várzea amazônica, a opção por realizar um trabalho no intuito de conhecer a dinâmica cultural dos amazônidas hinterlandinos, centrando-se naqueles que habitam a Costa da Terra Nova, uma área insular localizada na várzea, está portanto fundamentada em conhecimentos e práticas que ela tem desenvolvido ao longo dos anos.

A autora nos conduz até esse mundo a partir do contato com os moradores da Costa da Terra Nova, dando maior ênfase à voz desses caboclos-ribeirinhos. Em sua obra, a análise que faz das situações observadas e descritas é permeada por inúmeras falas, de maneira que a sua produção discursiva não está centrada apenas na preocupação do distanciamento com o objeto do estudo, mas, pelo contrário, na contínua aproximação com ele.

Assim, a escrita por meio da qual ela descreve e apresenta os moradores da Costa da Terra Nova é indissociada das vozes desses amazônidas hinterlandinos. O entrelaçamento dos discursos – aqueles que constituem o produto de uma análise científica que fundamenta a metodologia da pesquisa, e os que fluem nas falas desses habitantes insulares, os quais se caracterizam como enunciados que emergiram espontaneamente do processo dialógico que embasou o contato de Therezinha Fraxe com os homens e mulheres dessa parte da ilha do Careiro da Várzea.

A discursividade em sua obra, portanto, não é algo que ocorre de maneira isolada, no sentido de uma descrição puramente objetiva em que o pesquisador tenta se colocar como ente à parte do mundo no qual adentrou e conheceu. Pelo contrário, como se observa na leitura de “Cultura Cabocla-Ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade”, alternam-se os discursos, o que dá maior destaque à produção discursiva dos próprios sujeitos que participaram da pesquisa.

A interlocução, orientada de maneira a preservar a necessária originalidade dos discursos, possibilitou que os enunciados evocados pelos moradores fluíssem,

estimulados pela possibilidade de expressarem livremente os seus pensamentos, crenças e atitudes, de maneira que se pode identificar uma dinâmica comunicativa singular, estando presentes na linguagem termos, expressões e formas de construção conectadas à historicidade das comunidades, aos processos socioculturais endógenos e exógenos que marcaram e marcam a sua existência e continuidade no decurso do tempo.

Nesse sentido, o que ganha destaque em sua obra é a memória discursiva, resgatando nos dizeres dos entrevistados reminiscências do passado, do vivido, que se entrecruzam com as experiências do presente e permitem delinear percursos existenciais que não são apenas momentos pessoais mas, essencialmente, um viver coletivo dinâmico no tempo.

O ponto relevante que a autora identifica, é que essa memória discursiva, para os produtores do discurso, se confunde com uma ideia ou desejo de perenidade ou continuidade de antigas vivências, onde o novo é considerado de certa maneira “incômodo”, talvez porque se apresenta como algo que não está ligado à previsibilidade, mas à incerteza, a cenários e situações que rompem com discursos e representações já assimilados, hábitos ou comportamento socialmente validados e que atravessam há muito tempo as existências dos que vivem no mesmo lócus da Costa da Terra Nova, praticamente fundindo-se a tradição com a existência pessoal.

Como relata Therezinha Fraxe (2004, p. 31):

[...] a entrevista baseava-se exclusivamente na memória dos ribeirinhos que narravam sem uma direção específica sobre diversas lendas, ou vários tipos de mitos, sobre a fé na cura pelas “ervas medicinais” e pelas rezas, isto me ensinou apreender com essas pessoas, a partir das suas lembranças, as lendas, mitos, e outros aspectos do mundo sobrenatural existentes na Costa da Terra Nova ou no Estado do Amazonas como um todo. Durante as entrevistas, percebi que não há novo início quando estamos falando de uma memória social. O início não tem absolutamente nada a que se agarrar. É como se saísse do nada. Por um momento, o do início, tudo se passa como se os iniciadores tivessem abolido a própria sequência da temporalidade e houvessem sido expulsos da continuidade da ordem temporal [...] o que é totalmente novo é inconcebível. Não é só por ser muito difícil começar de um ponto de partida inteiramente novo, por existirem inúmeros hábitos velhos e lealdades que inibem a substituição de um empreendimento antigo e já estabelecido por um novo.

O material obtido nas entrevistas, visitas e observações, e também interações, forneceu a Therezinha Fraxe a possibilidade de estabelecer o recorte

epistemológico da sua pesquisa, que se afasta de categorias classificatórias para desnudar o amazônida hinterlandino a partir dele mesmo.

Se a autora fala em caboclo-ribeirinho, o termo serve apenas para referir-se aos indivíduos que vivem e trabalham no lócus amazônico que se caracteriza geograficamente como uma área ribeirinha típica da Amazônia (a chamada terra de várzea), sujeita à periodicidade das cheias e vazantes, como é o caso daquela onde está localizada a Costa da Terra Nova.

O uso do termo caboclo-ribeirinho, nesse contexto, não se prende aos olhares tradicionais, como expressão de representações sociais e discursos que comumente servem para se estabelecer uma classificação ou uma rotulação, ao se proporem a atribuir uma identidade específica ao habitante da Amazônia, adotando critérios como distinção racial (miscigenação), ou integração-afastamento da sociedade industrializada dita moderna (nesse caso, o termo “caboclo” tem sido empregado para designar aquele que vive à margem da civilização, como expressão do atraso, que mora no meio do mato, que tem hábitos primitivos sem uma cultura original, própria).

Essas e outras categorizações, algumas idealizando o amazônida hinterlandino a partir de atribuições de significado ao termo caboclo (como o protetor da floresta), outras carregadas de sentidos pejorativos ou reducionistas (o ser indolente e pouco afeito ao trabalho), são afastadas pela autora, que se norteia por uma ideia central: a pluralidade da cultura e a interpenetração entre as culturas, o que permite identificar o caboclo-ribeirinho como alguém que não é distinto de qualquer outro morador da Amazônia, sendo inadequado tomá-lo como um ser homogêneo e singular, ao ponto de ser objeto de alguma classificação distintiva.

A sua pesquisa está ancorada especialmente nas teorias sobre a cultura, particularmente importante em sua obra é a teoria da circularidade cultural (GINZBURG, 1998), bem como os conceitos sobre cultura popular (WILLIAMS, 1992; CANCLINI, 1997; CARVALHO, 1989).

Com essa orientação, Therezinha Fraxe (2004) preocupa-se em deixar que os amazônidas hinterlandinos falem por si mesmos, mas também demonstra que essas falas não são uniformes, porém complexas, diferentes e, por isso mesmo, representativas do mundo em que vivem, como um espaço não estanque, mas imbricado a outros, em uma relação histórica que se caracteriza como um processo de construção e reconstrução constante pois pode ser entendido como algo sistêmico.

Gláucio Campos, por sua vez, tem formação na área de Educação Física, na qual se graduou pela Universidade Federal do Amazonas. Com Mestrado e Doutorado em Educação Física pela Faculdade de Educação Física da Universidade Estadual de Campinas, é titular da Faculdade de Educação Física e Fisioterapia da Universidade Federal do Amazonas, na qual atua também como professor do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia.

O foco da obra, ao tratar da vida dos moradores de comunidades rurais, tem relação com as experiências pessoais do autor, como destaca em seu livro, pois conhece alguns municípios do interior do Amazonas, e assim pode realizar viagens nas quais conheceu moradores e comunidades localizadas nos rios e lagos da área rural.

Essa memória pessoal despertou o interesse de Gláucio Campos em revisitar esse mundo de outrora, quando observa as mudanças que ocorrem na Amazônia e que alteram profundamente as antigas figurações, afastando ainda mais o “rural” da cidade, estendendo a influência desta para novas áreas e definindo novas possibilidades e formas de pensar e existir que passam a fazer parte da vida dos amazônidas hinterlandinos nessas áreas. Consoante Gláucio Campos (2015, p. 21-22):

Na experiência acumulada, ao retornar às bases, a memória, que é pretérita, me faz lembrar de um rural que não levou vantagens ao ser pressionado pela urbe. Esta avançou sobre a floresta e fez sumir sítios, fazendas e chácaras. As estruturas descaracterizadas fizeram o “dito” rural ser novamente empurrado para mais longe, para poder se justificar em sua definição e posição geopolítica como rural. Graças a um maior e melhor acesso, áreas distantes, de difícil contato, foram gradativamente ocupadas, tornando-se comunidades e posteriormente cidades. O que a urbe, essa pressão social/estrutural não fez sumir de imediato das pessoas que antes ocupavam o rural foi sua memória. Suas práticas, costumes e *habitus* são detritos de um rural que ainda permanece na estrutura emocional de amazônidas. Portanto, há de se entender que o rural e urbano, esse par de opostos, é um processo de transição.

Na obra “Ethos e figurações na hinterlândia amazônica”, Gláucio Campos (2015) também considera o amazônida do interior amazônico como um ente que se apresenta como um ser plural, que não pode ser abarcado por discursos racionalizadores e reducionistas que pretendem defini-lo e sintetizá-lo em esquemas interpretativos fechados, como uma figura única e não multifacetada e inter-

relacionada a transformações que marcaram e marcam a trajetória da sociedade na Amazônia.

Mas enquanto Therezinha Fraxe (2004) adota uma abordagem que parte do construto cultura enquanto processo, um jogo de poder e algo em constante movimento, no intuito de analisar “[...] a dinâmica da produção cultural dos caboclos-ribeirinhos” (p. 19), entendendo que não se pode reduzi-los a figuras arquetípicas cristalizadas em uma determinada característica única, pois “[...] vivem uma multiplicidade de trocas – materiais e simbólicas – com a cidade de Manaus”, Gláucio Campos (2015) tem como norte o conceito de processo civilizador, ancorando sua obra nas ideias de Norbert Elias (1994a).

A opção pela teoria eliasiana nessa obra aparece como uma possibilidade de compreender as mudanças e transformações que operam na sociedade amazônica, entendida aqui como um complexo de relações e interações que envolvem todos os seus habitantes.

Da mesma forma que a obra de Therezinha Fraxe, em “Ethos e figurações na hinterlândia amazônica” identifica-se a preocupação de não se prender à busca da objetividade para produção do discurso, de modo que Gláucio Campos, na condição de enunciatador, não se prende a um papel puramente descritivo.

Nesse sentido, organiza as suas ideias de maneira que a sua análise não se destina apenas a informar ou a encontrar alguma identidade cristalizada rotuladora dos homens e mulheres que vivem no interior da Amazônia, preocupando-se em conduzir o leitor a refletir e a compreender como esses amazônidas hinterlandinos se inscrevem em um contexto sócio-histórico que é, ele próprio, complexo e em constante mudança, mas que também reflete a própria complexidade desses habitantes da Amazônia que, além de indivíduos, são seres inseridos em uma estrutural de relações sociais.

Para cumprir o seu fim discursivo, ou seja, fazer-saber os resultados do contato e observação da vida nas comunidades rurais que selecionou (as quais denominou Canela-Fina, Bico e Cuiamucu), o autor não se prende à estrutura excessivamente formal da linguagem científica. Pelo contrário, emprega um recurso estilístico que permite à discursividade transitar mais livremente entre as análises pessoais e apresentar os enunciados dos indivíduos com os quais tomou contato.

Assim, enquanto produtor de uma discursividade afeita ao propósito de um relato de experiências, a sua posição de enunciatador para apresentar e revelar o que

observou ao adentrar o mundo dos amazônidas hinterlandinos não anula, mas reforça a posição e importância desses moradores das comunidades rurais, que aparecem assim como seres que, mais do que reprodutores de discursos e representações sociais, figuram como atores ativos no processo de mudanças que define novas figurações no espaço amazônico. Como sintetiza Gláucio Campos (2015, p. 25):

As mudanças ocorrendo nesse processo é o que busco apresentar no decorrer do trabalho. Caso o emprego dos termos rural e urbano sejam utilizados, é para atender exigências outras, mas que não perdem de vista a reflexão posta.

O encontro entre dois mundos – o urbano e o rural – aparecem tanto na obra de Therezinha Fraxe como de Gláucio Campos. Se a autora opta por focar o aspecto da cultura, ou melhor, das várias culturas em contato, nessa configuração social contemporânea que caracteriza um processo de mudanças na forma de organização da vida humana na Amazônia, não deixa de considerar essa questão:

Esta pesquisa foi realizada tanto no mundo rural – Comunidade São Francisco – Costa da Terra Nova – Ilha do Careiro da Várzea/AM, como no mundo urbano – Mercado Adolfo Lisboa – M. A. L. e Feira Manaus Moderna. Isto porque, através de observações participativas, percebi que, para os caboclo-ribeirinhos da Comunidade São Francisco, não há identidade e sim identidades, não há cultura e sim culturas. E para entender a(s) Cultura(s) caboclo-ribeirinha da Costa da Terra nova eu precisava entender como ela se manifestava. E foi a partir do comportamento, gestos, fixos e fluxos percorridos e existentes no local pesquisado que segui a trilha, passei pelo encontro das águas [...] próximo da comunidade e cheguei ao porto da CEASA, e ao Porto da Feira Manaus Moderna. Nesse momento, verifiquei que nas comunidades não há um Menocchio de Carlo Ginzburg e nem um Rabelais de Bakhtin, e sim vários Menochios e Rabelais que atuam como mediadores desses dois mundos, que na realidade não são nem Menochios nem Rabelais, pois são os caboclo-ribeirinhos da Ilha do Careiro da Várzea, da localidade da Costa da Terra Nova (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 25-26).

A discursividade na obra da autora pode ser entendida assim como uma forma de comunicação que visa aportar conhecimentos sobre a vida dos amazônidas hinterlandinos, e se vale especialmente da memória social, opondo o passado e o presente, para demonstrar as situações contrastantes, mas que também permitem compreender a persistência de certas práticas sociais entre os habitantes da Costa da Terra Nova, no sentido de manterem elementos culturais que

têm um papel central nas relações e formas de existência tradicionais, ainda que sob o influxo de novas influências do contato mais próximo com a cidade de Manaus.

Em Gláucio Campos, a organização do discurso aparece também como um procedimento linguístico que permite situar os cenários nos quais operam as mudanças, tanto no campo dos comportamentos, das tradições e das representações sobre o que é a existência no espaço amazônico, como no âmbito da temporalidade e do espaço natural em que elas se apresentam.

Para esse propósito, o mencionado autor, embora não deixe de recorrer à memória discursiva dos amazônidas hinterlandinos, utiliza sobremaneira a contraposição entre as figurações, conceito central em sua obra, e que permite colocar em evidência o encontro entre as temporalidades, entre as tradições, mitos e práticas sociais elaboradas no passado, antes estabilizadas no tempo, e que agora se tornam mais suscetíveis a influências externas, ainda que continuem presentes na vida das comunidades rurais.

A temporalidade de ontem não é mais a mesma de hoje, como revela Gláucio Campos (2015). O tempo dispendido para ir de uma comunidade a outra usando as canoas a remo, não é o mesmo que se leva atualmente para fazer o mesmo trajeto com uso de motores de popa ou as “rabetas”⁵³. O tempo que se levava para derrubar uma área de mata com uso do machado não é mais o mesmo com o emprego da motosserra.

Na obra desse autor, esses exemplos servem para entender como a condição existencial do amazônida hinterlandino está vinculada a novas figurações, as quais influenciam ou alteram as formas tradicionais de relação e contato entre os indivíduos, e também entre eles e o meio físico no qual vivem, dando lugar a novas cadeias de interdependência, as quais não são pré-determinadas por “forças” acima dos indivíduos, mas derivadas do fato das pessoas estarem interligadas como parte da sociedade.

Nesse caso, o aparecimento de tecnologias mais avançadas de transporte, se liberou os homens que vivem no interior da Amazônia das amarras do tempo, por outro lado cria novas situações de dependência: antes uma canoa própria servia para sua locomoção, hoje precisa trabalhar ou produzir para ter o dinheiro

⁵³ “Rabeta: tipo de transporte que se caracteriza por uma canoa, com motor de popa, o qual possui um longo “rabo” em que é fixada a hélice. Essa embarcação é comum no Amazonas. É econômica, fácil de manusear e leva a lugares, principalmente na época da seca do rio, não transitáveis por barcos maiores, em razão de sua versatilidade (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 148).

necessário para pagar o transporte, pessoal ou da família. Depende de outros que prestam serviços oferecendo-lhe barcos rápidos ou modernos, mas também precisa observar horários (de chegada e partida), quando antes podia se deslocar segundo a sua própria vontade, fazendo de certa forma o seu próprio tempo.

Ao correlacionar os processos de mudança com as figurações e identificar os pontos de contato ou distanciamento que marcam a existência dos homens e mulheres das comunidades rurais do mundo urbano, Gláucio Campos (2015) realiza assim um trabalho onde a transcendência do tempo por práticas sociais e *habitus* é realçada não como uma forma de oposição ao moderno, mas de reconfiguração das existências dos amazônidas hinterlandinos que não somente ocorre por forças exógenas, mas também pela sua própria capacidade e intencionalidade quando estabelecem suas estratégias para a sua existência nessa tessitura de encontros e desencontros entre a cidade e o mundo rural.

Gláucio Campos (2015) de forma explícita, e também Therezinha Fraxe (2004), mesmo não recorrendo essa autora às construções teórico-interpretativas da teoria eliasiana e da sociologia figuracional/processual, apresentam em seus livros essa ideia do *habitus* quando se referem ao embate entre a tradição e a modernidade, esta sintetizada nas representações e discursos que se apresentam como uma perspectiva social de vanguarda para validar certos comportamentos, identificados pelo discurso conectado às representações sociais que permeiam o modelo de vida urbano, como uma forma de romper com as amarras do retrógrado, nesse caso tudo o que diz respeito à cultura do amazônida hinterlandino e o seu modo de vida tradicional.

Gláucio Campos (2015) ressalta que o gosto ou os hábitos inovadores têm uma dimensão não somente diferenciadora, mas também o potencial para se reproduzir na medida em que, com o passar do tempo, são difundidos e passam a circular em diferentes espaços da vida social como um capital social relevante ao facilitarem o acesso ou aceitação do indivíduo, o qual pode ser identificado com o conceito de “poder simbólico” de Bourdieu (1989).

Na medida em que a sociedade, por intermédio da classe dominante, difunde e torna indispensáveis certas condutas ou costumes como “adequados”, cria-se, por oposição, aqueles considerados “impróprios”, o que também serve para classificar as pessoas segundo o *habitus*, e por extensão rejeitá-las ou aceitá-las.

Esse é um processo essencialmente violento, pois mesmo como uma forma de exercício do poder institucionalizado e sutil, é dotado de força para tornar

imperativas ideias e conceitos sobre o modo de viver e se relacionar no interior da sociedade, articulando discursos e representações.

Gláucio Campos (2015) identifica na escola um importante instrumento do processo civilizador que contribui para essa mudança de comportamentos, a qual, contraditoriamente, reforça os mecanismos de controle, e autocontrole, que incidem sobre os amazônidas hinterlandinos. Seja no meio urbano, ou nas áreas rurais, as crianças vão internalizando os costumes e valores associados à modernidade, muitas vezes em sentido inverso a muitas práticas e comportamentos derivados da tradição do passado e ainda presentes em seus lares.

Portanto, vislumbra-se em Therezinha Fraxe (2004) e em Gláucio Campos (2015) afinidades na forma como apresentam os homens e mulheres que vivem no interior da Amazônia, embora seguindo metodologias diferentes para interpretar a sua realidade, mas em ambos identifica-se uma perspectiva fundamentadora de seus livros, que reconhece nos amazônidas hinterlandinos um sentido de incompletude, como entes ainda em transformação, que não podem ser abarcados por discursos racionalizadores e reducionistas que pretendem defini-los e sintetizá-los em esquemas interpretativos fechados como uma figura única e não multifacetada e inter-relacionada a transformações que marcam a trajetória da sociedade na Amazônia ao longo do tempo.

A partir dessa análise preliminar, o próximo capítulo deste trabalho será dedicado ao trabalho de realizar uma distinção mais detalhada da discursividade nos seus livros, levando em conta os fundamentos teóricos relativos à produção discursiva e representações sociais, tendo como foco o que aproxima e afasta essas obras analisadas, bem como os efeitos de sentido e significados que os discursos que elas apresentam atribuem ao amazônida hinterlandino.

CAPÍTULO III

A PRODUÇÃO TEXTUAL DE THEREZINHA FRAXE E GLAUCIO CAMPOS: EFEITOS DE SENTIDO E SIGNIFICADOS ATRIBUÍDOS AO AMAZÔNIDA HINTERLANDINO

3.1 O vivido e os estudos sobre o amazônida hinterlandino: uma interseção de conhecimentos

Os meus diferentes momentos de imersão nas águas da sabedoria popular, experimentando o êxtase das experiências singulares do contato com a terra, com os animais e com homens da Amazônia, de certo modo se confundem com aquilo que a produção textual tem descrito, nas obras científicas ou literárias, como a essência do mundo amazônico, especialmente nas descrições idílicas (puro, casto, espiritual) desse universo.

Mas, além delas, há também outras, com um viés desconstrutor da validade dos discursos autóctones, para não dizer racista, pois pressupõem a superioridade do modelo civilizador europeu como força propulsora da modernidade na Amazônia, que aparecem como olhares destituídos de um senso crítico, e por isso incapazes de superar perspectivas dicotômicas ou reducionistas da realidade.

De outra parte, o extremismo ou absolutismo de certas formas de relativismo cultural, como coloca em evidência em seus escritos Ana Mosca Pinezi (2008), transformam as culturas em algo fluido, inconsistente, permeável e, portanto, desconstrói a possibilidade dos grupos firmarem-se como universos singulares, e assim seu valor torna-se discutível por não terem um núcleo sólido consistente.

Essa perspectiva se coaduna com os discursos construídos em torno da diferença e da tolerância, pois se contrapõe ao etnocentrismo, mas, por outro lado, não se pode deixar de observar que uma perspectiva relativista das culturas dá margem para a isenção crítica, pois se tudo é válido, em todas as culturas, então nada pode ser reprovado.

Quando se emprega esse olhar no intuito de oferecer uma compreensão do processo civilizador ou das questões relacionadas ao colonialismo, pós-colonialismo e decolonialismo (BHABHA, 2007), constata-se a utilidade da perspectiva relativista extremada para justificar os atos que, de um outro ângulo, denotam evidente racismo ou uma desconstrução da igualdade, bem como a afirmação velada da intolerância sob um manto de racionalidade e de pretensa objetividade científica para interpretar ou explicar a realidade sócio-histórica.

Compreendi então a importância de desvendar aquilo que está além de interpretações e representações sobre os homens e mulheres que vivem na Amazônia, elaboradas em um processo sociocultural do qual eles não fazem parte como produtores ativos de conhecimentos socialmente validados, permanecendo nessa condição como personagens secundários, seja como colonizados ou como subalternos.

Dessa forma, neste capítulo, o foco reside na revelação dos efeitos de sentido e os significados que podem ser identificados na produção discursiva dos livros de Therezinha Fraxe e Gláucio Campos ao falarem do amazônida hinterlandino.

A análise consistiu em adentrar no universo das imagens, representações sociais e discursos que transitam no espaço de vida desses habitantes da Amazônia, os quais emergem do relato das experiências que esses autores tiveram, ao conviver e conhecer de perto o lócus onde vivem.

A pretensão foi conhecer os diferentes sentidos que emergem da discursividade sobre o amazônida hinterlandino contida nos livros dos referidos autores, envolvendo tanto a sua perspectiva como pesquisadores, como os enunciados dos indivíduos contatados. Para tal propósito, o trabalho de análise levou em conta que toda produção discursiva não se constitui propriamente na relação entre interlocutores, mas a partir de condições sociais específicas nas quais seus enunciados são produzidos.

3.2 Efeitos de sentido: recortes sobre a produção textual, oralidade e comunicação

A construção de um discurso envolve o uso de signos, estruturas frasais e palavras ou termos que podem ter mais de um sentido (polissemia) e aplicabilidade em diferentes contextos, bem como elementos metafóricos.

Orlandi (2013, p. 44) define a metáfora como “[...] a tomada de uma palavra por outra. Na análise de discurso, ela significa basicamente ‘transferência’, estabelecendo o modo como as palavras significam”.

Os signos servem como elemento mediador para que a comunicação seja interpretada, aproximando o receptor daquilo que o emissor pretende expressar, o que não significa necessariamente que seja o real, o concreto, na medida em que o conteúdo pode ser construído subjetivamente, idealizado, transformando em palavras algo que não é efetivamente substancial, imediato, presente, mas sentido ou imaginado.

Para Oliveira; Souza (2003, p. 3) “[...] o signo é tão material como tudo aquilo que chamamos de realidade, ao mesmo tempo em que carrega o poder de representar para alguém isso mesmo que é chamado de realidade”.

Nesse sentido, a comunicação remete a um espaço onde se contrapõem realidade e imaginário, entre a construção puramente mental e a associação com coisas, objetos ou situações concretas e que podem ser observadas ou experimentadas.

O imaginário social pode ser compreendido como o conjunto de representações imaginárias, específicas de um grupo social, tais como os mitos, as crenças coletivas ou religiosas e ideais que nascem de certa perspectiva sobre a realidade.

Esse conjunto, gerador de sentidos, também oferece referenciais para a vida comum, refletindo-se nas práticas sociais, como implicações do simbólico, inserindo-se em diferentes domínios (político, científico, religioso, educacional, jurídico, entre outros).

Os domínios da prática social atuam como filtros na construção de saberes específicos, os quais também se vinculam a determinados imaginários sociais. Além de produzir certos conhecimentos singulares, em um domínio também podem ser vislumbrados imaginários que não são, necessariamente, exclusivos a ele.

Os imaginários podem transitar por diferentes domínios, assumindo assim diferentes sentidos e significados: por exemplo, aquilo que se entende por tradição no campo da política pode ter outro significado na religião.

Embora remetendo a diferentes significados, o termo “imaginário” essencialmente pode ser vinculado à ideia de organização da vida em sociedade a partir de pontos de referência, não necessariamente reprodutores do real⁵⁴, mas como ideias que se apropriam dessa realidade para se apresentarem como formas possíveis de entendê-la e representá-la visando determinados propósitos.

Carvalho (1987, p. 11) identifica as funções da construção do imaginário social, afirmando que por meio dele

[...] as sociedades definem suas identidades e objetivos, definem seus inimigos, organizam seu passado presente e futuro...O imaginário social é constituído e se expressa por ideologias e utopias, [...] por símbolos, alegorias, rituais, mitos.

⁵⁴ O imaginário não é nem verdadeiro nem falso. É uma visão do mundo que se baseia no conhecimento elaborado a partir sistemas de pensamento, que podem ser mutuamente exclusivos ou sobrepostos.

Todo conhecimento mítico está calcado em crenças e princípios que também estão presentes na religião, de modo que existe conexão íntima e direta com limites imprecisos e indefiníveis:

No desenvolvimento da cultura humana, não podemos fixar um ponto onde termina o mito e a religião começa. Em todo curso de sua história, a religião permanece indissolúvelmente ligada a elementos míticos e repassada deles (CASSIRER, 2001, p. 145).

Sem partir de verdades pré-determinadas, como as estabelecidas pelo pensamento mítico para fundamentar as crenças e narrativas sobrenaturais sobre o homem e o mundo, o pensamento racional representou uma ruptura com esse modelo de cognição em seu sentido mais primitivo.

A interpretação da realidade oferecida pelo pensamento mítico baseava-se na reprodução e difusão de crenças. O mito era o elo entre o crente e as divindades, envolvendo conteúdos imaginários, porém dotados de força concreta ao orientarem o modo de pensar e de viver das pessoas⁵⁵.

O imaginário nesse caso não era mera abstração; para o crente era a própria realidade. Não existia uma separação entre as realidades vividas e pensadas, sendo o pensamento mítico não uma reflexão sobre o mundo e o ser em si, mas sobre a própria existência transformada por metáforas coletivamente elaboradas, definindo princípios e valores aceitos e vivenciados por serem considerados imanentes à condição humana em sua relação com o divino.

A impossibilidade de traçar limites precisos entre o imaginário e o vivido é um traço elementar do pensamento mítico: “Um deus grego podia ser entendido como algo a que nós hoje chamaríamos uma pessoa, como aconteceu no caso de Zeus, Hera, Apolo, Palas, Atena [...]” (GILSON, 2002, p. 22).

Não havia nesse caso uma transição entre o humano e o divino, pelo menos não no sentido que foi dado mais tarde pela razão através da filosofia, que buscou

⁵⁵ Na Grécia Antiga, os mitos que permeavam a religião, tinham especial papel social. A identidade social se revelava e se renovava nos festejos e rituais coletivos periodicamente realizados, nos quais a celebração não era uma relação pessoal do sujeito para com a divindade, mas da pólis para com o deus patrono da cidade ou com outros deuses. O propósito central era reforçar e perpetuar essa relação entre eles e os homens, sempre buscando colocar obter as benesses da proteção, o que era especialmente importante em tempo de guerra. Por trás da ideia de proteção divina, estava a mobilização do sentimento coletivo de identidade. Não havia uma perspectiva clara sobre a subjetividade e a individualidade, porque o sentido da existência não era dado pelo ser em si, mas na condição de integrante da *polis*. O indivíduo era considerado pelos gregos como extensão de uma unidade maior, a comunidade dos homens que habitavam um mesmo local.

uma forma de distinguir o que é imaginário e o que podia ser aclarado pelo uso do conhecimento construído em bases racionais.

O percurso do pensamento mítico pode assim ser considerado como sendo linear, ou seja, flui do mundo divino para o humano, ou circular, porque também estabelece uma circularidade do pensamento: das divindades para os homens retornando a elas por meio dos mitos que servem de ponte entre o imaginário e o vivido.

Consoante Reale (2002, p. 21): “Pode-se dizer que, para o homem homérico e para o homem grego filho da tradição homérica, tudo é divino, no sentido de que tudo o que acontece é obra dos deuses”.

Esses traços não estão presentes no pensamento filosófico: desde o início esteve baseado na ruptura com o imaginário, em processo linear no qual do homem nasce o conhecimento racional e deste a sua relação com o mundo baseada na sua compreensão. A circularidade neste caso é de natureza diferente: a compreensão do mundo retorna ao homem na forma de potência⁵⁶ – ele pode agir sobre a realidade e transformá-la (GILSON, 2002, p. 30):

Como ser inteligente, o homem é capaz de distinguir as coisas, conhecer as suas naturezas específicas e conseqüentemente determinar a sua própria atitude perante elas segundo o conhecimento que adquiriu sobre o que são. Ora, não ser determinado pelas coisas, mas ser regulado pelo conhecimento delas é precisamente aquilo a que chamamos ser livre.

O homem se percebendo como potência, e não como mero objeto do destino ou de forças sobrenaturais, representa a essência do pensamento filosófico, para o qual a realidade ou o mundo é o objeto a ser investigado e questionado pela razão.

O mundo físico não é relacionado a quaisquer forças ou poderes ocultos, está ao alcance do homem que pode, por meio da razão, elucidar e compreender a essência e o funcionamento do universo, e isso lhe confere uma posição peculiar no mundo, o que não ocorre em relação à religião:

[...] como pessoa, o homem pode intervir no universo, e responder, até certo ponto, pelo desenrolar e pelo desfecho dos seus fenômenos; se nem sempre pode governar o cosmo, pode e deve, até certo ponto, entendendo as suas leis, controlá-lo e submetê-lo a si, seja prevendo-o e prevenindo-se contra o que há nele de ameaçador à conversação da sua existência, seja até mesmo provocando fenômenos que promovam o seu existir.

⁵⁶ Aristóteles (2014) utiliza o termo *energeia*, que pode ser traduzido por ato, resultante da intencionalidade humana enquanto expressão da potência (*dynamis*) do ser dirigida ao objeto.

Nessa condição, o homem, do ponto de vista filosófico, deixou de ser o sujeito vulnerável que dependia dos favores divinos para assegurar sua permanência neste universo; pelo contrário, passou a ser visto como ser autodeterminado, condição que lhe garantia um papel crucial na relação com o mundo físico: conhecendo-o também se reconhecia como ser no mundo:

Com a pessoa, a perfeição individual da subsistência, o ser em si e por si – eleva-se à autoafirmação de uma consciência que se sabe existente e se orienta para a finalidade do seu ideal. A essa nova e mais alta forma de independência no ser vem juntar-se a independência também no agir. Rompe-se aqui o determinismo das forças cegas do mundo físico e o impulso espontâneo, mas exclusivo do instinto. Com o conhecimento dos fins da própria atividade e dos meios que a eles podem levar, a inteligência conserva em seu poder a iniciativa de seus julgamentos práticos e neste arbítrio do julgar se funda, com o domínio de seus atos, uma autonomia nova (FRANCA, 1999, p. 160).

A consciência de si, como expressão da razão, era para os gregos a própria essência da vida. E ela não se revelava no desenvolvimento de suposições sobre o mundo segundo crenças ou mitos, mas na forma como o indivíduo se postava perante a natureza entendendo-se como alguém apto a encontrar respostas por si mesmo, não a partir de outrem.

Ao postular que o mundo podia ser compreendido pela razão sem subsídios das crenças, a filosofia estabeleceu a ruptura definitiva com o caminho seguido pela religião, mas mesmo esta nunca esteve isenta da influência do racionalismo grego, uma vez que aos deuses foram atribuídos poderes sobrenaturais, porém representados como tendo uma feição e um modo de agir eminentemente humano.

Ainda que o pensamento mítico e o pensamento filosófico se aproximem, não há conexões mais íntimas. Se o seu objeto é o homem, divergem quanto à sua posição no universo, sendo muito diferentes na forma como estabelecem as suas posições acerca de questões essenciais acerca do viver individual e coletivo, no que tange ao fim a que se destina o conhecimento que produzem.

A despeito disso, é possível afirmar que existiu uma importante conexão entre a religião e o surgimento da filosofia na Grécia, a qual conduziu posteriormente, por uma outra via da racionalidade, ao desenvolvimento de uma nova forma de compreensão e interpretação da realidade: o pensamento científico.

Nesse contexto, enquanto nas sociedades tradicionais, o imaginário tinha uma importante função de orientação das práticas e da vida social, conferindo um

senso de identidade e pertencimento ao grupo social, na modernidade a ciência e as representações sociais assumiram essa função, por meio do conhecimento que passaram a elaborar como forma de apresentar ou interpretar a realidade.

Apesar da pretensão da exclusividade do discurso por parte da ciência, existe uma perspectiva da necessidade de se reconhecer e resgatar o valor do imaginário como possibilidade de construção de conhecimentos alternativos, mas não menos importantes.

Assim, Feyerabend (2011, p. 42) se manifesta:

[...] a ideia de um método fixo ou de uma teoria fixa da racionalidade baseia-se numa concepção demasiado ingênua do homem e de suas circunstâncias sociais. Para os que examinam o rico material fornecido pela história não tem a intenção de empobrecê-lo a fim de agradar a seus baixos instintos, a seu anseio por segurança intelectual na forma de clareza, precisão, “objetividade” e “verdade”, ficará claro que há apenas um princípio que pode ser defendido em *todas* as circunstâncias e em todos os estágios do desenvolvimento humano. É o princípio de *tudo vale*.

A posição desse pensador com relação à possibilidade de diferentes recortes da realidade, que não sejam necessariamente excludentes nem invalidem uns aos outros, é importante para realçar os discursos dos amazônidas hinterlandinos quando se apresentam como vozes, no presente, de interpretações do mundo a partir do ponto de vista de uma relação intrínseca entre o homem e o lócus amazônico que deu origem a crenças, mitos e lendas definindo um imaginário que permite transpor os limites do conhecimento racional e definir uma compreensão própria do existir nesse espaço singular.

Convém salientar que esse imaginário social não forma, necessariamente, um todo homogêneo e perene no tempo, pois não é estabelecido a partir de uma coerência lógica rigorosa e estável; está, portanto, sujeito a mudanças, decorrente de novas representações do mundo.

Dessa forma, o imaginário, como conteúdo comunicado, transpõe os limites tradicionais, para figurar modernamente como parte do pensamento, se inserindo como elemento presente nas práticas sociais, adaptando-se quando necessário à busca de novas compreensões sobre o mundo amazônico por parte dos que nele vivem.

Compreende, portanto, figurações ou imagens não somente aportadas pela memória social, como também outras novas, a partir das quais é possível falar sobre

algo. O imaginário cria imagens que são traduzidas sob a forma de representações, as quais se inscrevem no meio social como conteúdos significativos dotados de um sentido comum, que é comunicado para orientar e prescrever determinadas formas de ação e pensamento.

É necessário nesse contexto considerar a finalística associada ao ato comunicativo e sua influência sobre o comportamento em sociedade. Toda comunicação atende a uma necessidade humana. O ser humano é, por natureza, social, o que significa que ele depende da influência e proximidade de outras pessoas para desenvolver-se. Os estímulos envolvidos nessa relação são importantes para que possa constituir-se como pessoa, de maneira a configurar a sua personalidade e se integrar ao ambiente humano no qual está inserido.

A comunicação enquanto produção humana não pode ser dissociada da cultura. Como processo social, reflete os valores, costumes, hábitos de uma sociedade ou grupo humano, disso decorrendo a sua configuração na forma de uma linguagem oral (língua, expressões de um idioma, gíria), linguagem escrita (mensagem expressa em símbolos gráficos, com normas ou regras para sua composição e utilização); símbolos, que são sinais expressando ideias, sentimentos, situações de espírito, ou também coisas ou realidades concretas.

A interface entre as partes na comunicação (sujeitos envolvidos) depende não somente da sua disposição para interagir, mas também de situações, ideias, realidades exteriores a elas.

O processo comunicacional pode assim ser definido enquanto relação e interação entre pessoas, bem como entre os meios ou recursos pelos quais elas trocam ideias, constroem significados comuns ou partilham informações. A sua posição, em um grupo ou na sociedade, é um fator essencial para compreender como ocorre a dinâmica do processo comunicacional. Nessa ótica, o sentido de um discurso não é dado pela linguagem que o sujeito utiliza, mas por uma intencionalidade da produção discursiva que está fora dele.

Por conseguinte, o sentido do discurso não é um produto puramente subjetivo, uma vez que está unido a significados sociais atribuídos aos diferentes aspectos da realidade e que se tornam recorrentes, dominantes ou circulares na sociedade.

Essas atribuições regulares de sentido, como interpretações do real, vinculam elementos imediatamente percebidos pelo sujeito a outros que lhe são

apresentados, os quais representam sentidos mais gerais permeando o imaginário e o vivido dos integrantes de um ou mais grupos.

Na teoria das representações sociais, o comportamento individual não é o resultado de uma racionalidade situada no indivíduo, pois o conhecimento é uma produção social que ocorre separadamente dos indivíduos, mas que os vincula socialmente ao direcionar as suas práticas cotidianas e produzir um senso comum.

Conclui-se que o discurso não é o ato comunicativo em si enquanto ação puramente subjetiva, uma vez que não está fundado em uma mensagem gerada exclusivamente pelo sujeito, enquanto ser singular apartado do mundo. Tampouco pressupõe sentidos estáveis e singulares:

[...] uma palavra, uma expressão ou uma proposição não tem *um* sentido que lhe seria “próprio”, vinculado a sua literalidade. Ao contrário, seu sentido se constitui em cada formação discursiva, nas relações que tais palavras expressões ou proposições mantêm com outras palavras, expressões e proposições da mesma formação discursiva. De modo correlato, se se admite que as *mesmas* palavras, expressões e proposições mudam de sentido ao passar de uma formação discursiva a uma outra, é necessário também admitir que palavras, expressões e proposições *literalmente diferentes* podem, no interior de uma formação discursiva dada, “ter o mesmo sentido” (PÉCHEUX, 2009, p. 147) (em destaque no original).

Também não se pode atribuir ao discurso um certo conteúdo de “verdade exclusiva”, nem situá-lo numa escala valorativa por comparação a outros:

Em termos epistemológicos contemporâneos, cai-se sempre numa falácia ao tentar hierarquizar os outros discursos a partir de um suposto lugar (que seria) superior ou estável. [...] o máximo que se consegue é colocar um paradigma contra os outros, em embates diretos. Isso não significa, certamente, que, na prática, a todos se atribua um valor igual. Ao contrário, em termos práticos uns valem mais do que outros; afinal, uns carregam mais conteúdos de verdade do que outros. Mas não porque este conteúdo seja intrínseco a eles, senão porque os enunciados sobre os quais eles se assentam articulam-se segundo uma ordem que os instituem como os mais verdadeiros, que os faz parecer mais verdadeiros (VEIGA-NETO, 2002, p. 36).

Por outro lado, a compreensão do sentido de um enunciado, que se apresenta a partir de um complexo de signos ou palavras em uma estrutura textual (produção discursiva), exige que se considere a sua relação com outros sentidos já formulados, os quais são histórica e socialmente validados e aceitos sem que os sujeitos se deem conta da natureza e origem desses discursos, em razão dos efeitos de sentido que produzem:

Ao analisar o discurso a partir da articulação entre os elementos linguísticos que compõem os enunciados e a sua exterioridade constitutiva, a AD fornece as bases para uma leitura que rompe com a ideia de sentido único como projeto de um autor e coloca em cena a noção de efeitos de sentido, apontando para o fato de que os sentidos não são dados independentemente, mas são construídos a partir de uma relação complexa entre formações discursivas inscritas na história que sustentam o dizer (ORSATTO, 2009, p. 25).

Desse modo, a compreensão dos sentidos⁵⁷ e seus efeitos no discurso parte do pressuposto de que não há produção discursiva objetiva, transparente, pelo contrário, os discursos transfiguram aquilo que o autor/locutor pensa ser algo originário de si mesmo em sua pretensão ou “ilusão” de estar no controle daquilo que diz e, portanto, emitir enunciados originais e não influenciados.

Esclarece Pêcheux (2009, p. 160) que: “As palavras, expressões, proposições, etc., mudam de sentido segundo as posições sustentadas por aqueles que as empregam”.

Portanto, o sentido não existe em si mesmo, mas a partir da forma e do lugar onde ocorre a sua produção: “[...] os sentidos não estão só nas palavras, nos textos, mas na relação com a exterioridade, nas condições em que eles são produzidos e que não dependem só das intenções dos sujeitos” (ORLANDI, 2013, p. 30).

O foco no discurso e os seus sentidos, como prática da linguagem, define o propósito da análise discursiva, visando como afirma Orlandi (2013, p. 15) “[...] compreender a língua fazendo sentido, enquanto trabalho simbólico, parte do trabalho geral, constitutivo do homem e da sua história.”

Por isso Orlandi (2013, p. 15) afirma que “O discurso é assim palavra em movimento, prática de linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando.”

Não somente textos produzem efeitos de sentido, mas outros discursos, como enunciados verbais e diálogos. São produções discursivas que também nascem da interlocução no processo comunicativo⁵⁸ e podem fornecer indícios relevantes quando se pretende fazer uma análise dos enunciados e seus efeitos.

⁵⁷ Compreender nesse contexto é o ato de cognição acerca da forma como um objeto simbólico (enunciado) produz ou gera um sentido específico, em uma determinada condição de produção do discurso.

⁵⁸ O processo comunicacional possibilita aos seres humanos estabelecer relações entre si. Expor suas opiniões, sentimentos, emoções e compartilhar conhecimentos. Essencialmente, tem um sentido específico, que é a troca dessas informações entre os sujeitos segundo certos padrões que permitem identificar os componentes da comunicação. Para uma comunicação bem sucedida, o orador e o ouvinte tem que atribuir significados semelhantes ao tópico da conversa.

Dessa forma, quando um pesquisador se depara com relatos orais, deve identificar quais são os substratos dos enunciados no discurso dos seus interlocutores, considerando tanto o que dizem, como os seus efeitos, ponderando também sobre o não-dito enquanto dimensão comunicativa, não evidente num primeiro momento, e a sua relação com o já-dito.

Os sentidos variam “[...] quanto à natureza dos diferentes materiais simbólicos; [...] quanto à natureza das linguagens; [...] quanto às posições do sujeito” (ORLANDI, 2013, p. 70).

É necessário, portanto, ir além do óbvio, uma exigência para a análise dos discursos, diante da sua natureza opaca, não transparente, derivada de relações que transcendem a ligação entre os interlocutores, segundo suas posições ou lugar no processo comunicacional, e que estão vinculadas a outras formações discursivas, não imediatas mas que influenciam todo o discurso e a interlocução no presente.

Como explica Brandão (2004, p. 44):

[...] no discurso, as relações entre esses lugares, objetivamente definíveis, acham-se representadas por uma série de "formações imaginárias" que designam o lugar que destinador e destinatário atribuem a si mesmo e ao outro, a imagem que eles fazem de seu próprio lugar e do lugar do outro.

A oralidade não diz respeito unicamente às falas dos sujeitos, mas também à forma como ela se traduz em produção discursiva escrita. Assim, tem-se um efeito de oralidade, atado ao emprego dos recursos linguísticos e signos que permitem transitar do discurso oral para o registro material (textual) das interações faladas.

Embora os locutores, na comunicação oral, também sejam produtores de discursos, é preciso considerar que o sujeito não é o centro do seu dizer, o que implica analisar as condições de produção do discurso, o lugar social e a temporalidade onde se situa o seu produtor, bem como a relação entre ele e o contexto sociocultural no qual se insere, refletindo o seu dizer outros dizeres pré-existentes como memória discursiva.

A formação discursiva diz respeito a uma tessitura de relações onde discursos se interpenetram, se contradizem ou se complementam. Na exposição de Pêcheux (1997, p. 314), é um sistema aberto, uma vez que:

[...] ela é constitutivamente ‘invadida’ por elementos provenientes de outros lugares (i. é, de outras formações discursivas) que nela se repetem, fornecendo-lhe suas evidências discursivas fundamentais (por exemplo, sob a forma de “pré-construídos” e de “discursos transversos”).

Compreende-se então o sentido da formação discursiva como determinante dos efeitos de sentido dos discursos, que não estão na forma da sua construção textual, ou seja, na estrutura simbólica do texto, pois, como entende Pêcheux (2009, p. 82), os processos discursivos não são “[...] expressões de um puro pensamento, de uma pura atividade cognitiva etc., que utilizaria ‘acidentalmente’ os sistemas linguísticos”.

Nessas condições, a linguagem não é apenas instrumento de enunciação, mas também serve para outro propósito, estabelecer o que pode ou não ser dito, definindo o tipo de relação comunicativa entre enunciante e seus ouvintes: “[...] a linguagem serve para comunicar e para não comunicar. As relações de linguagem são relações de sujeitos e de sentidos e seus efeitos são múltiplos e variados” (ORLANDI, 2013, p. 21).

Portanto, os efeitos de sentido se tornam explícitos numa relação dinâmica envolvendo o sujeito que o produz e uma rede de significâncias pré-determinadas que influenciam aquilo que ele diz: “Só uma parte do dizível é acessível ao sujeito, pois mesmo o que ele não diz (e que muitas vezes ele desconhece) significa em suas palavras” (ORLANDI, 2013, p. 34). Esse discurso pré-construído, é anterior e exterior ao sujeito, portanto independente dele.

Na análise do discurso é relevante, pois, compreender o que está por trás do jogo interdiscursivo, ou seja, aquilo que não faz parte explícita do intradiscurso. No caso da oralidade isso é mais difícil, pois não envolve um registro escrito, sendo assim mais ambíguos, mais fluidos os enunciados, os podem assumir sentidos diversos uma vez que as palavras ou frases não estão presas a uma estrutura coesa e sistematicamente organizada, como ocorre na produção textual.

Uma análise dos efeitos de sentido pressupõe o foco não na fala, naquilo que é comunicado oralmente pelos sujeitos, nas suas palavras, mas na sua posição social, histórica, considerando a relação da sua produção discursiva com outros discursos manifestos na materialidade linguística ou simbólica, bem como nos possíveis deslocamentos que podem ser evidenciados no seu dizer frente a outros dizeres – ou não dizeres.

Elucidar os efeitos de sentido dos discursos significa, portanto, clarificar como o dito e o não dito operam na relação comunicativa. A intenção da análise do discurso, nesse contexto, não é buscar uma interpretação literal da produção discursiva na qual esses efeitos se manifestam, mas conhecer os seus efeitos, com a identificação dos processos de construção que contribuiram para cristalizar determinada memória em uma formação discursiva, em um certo contexto sócio-histórico e cultural dos quais fazem parte o produtor do discurso (enunciante) e os seus ouvintes.

Em síntese, o conhecimento dos efeitos de sentido implica conhecer a rede de significados relacionados ao discurso não apenas como parte de uma específica produção discursiva, mas da sua conexão ou relação com diferentes formações discursivas, levando-se em conta que:

[...] uma formação discursiva não é um espaço estruturalmente fechado, pois é constitutivamente invadido por elementos que vêm de outro lugar (isto é, de outras formações discursivas) que se repetem nela, fornecendo-lhes suas evidências discursivas fundamentais (PÊCHEUX, 2010b, p. 314).

Um procedimento essencial para vislumbrar os efeitos de sentido nesse contexto é o recorte discursivo, buscando em fragmentos conectados a uma linguagem e a um acontecimento, certas unidades de análise.

Dessa maneira, tem como objetivos identificar a forma de funcionamento do discurso e determinar quais são seus efeitos em determinada formação discursiva, com base na identificação de elementos significantes e das suas conexões em determinada construção discursiva situada num contexto específico (lugar social e histórico ocupado pelo locutor/enunciador).

Na busca dos efeitos de sentido, é necessário compreender como ocorre o funcionamento discursivo, que consiste em uma “[...] atividade estruturante de um discurso determinado, por um falante determinado, para um interlocutor determinado, com finalidades específicas” (ORLANDI, 2003a, p. 125).

Isso remete à questão do discurso que, apesar dos seus diferentes sentidos – seja como “fala” gerada a partir de uma posição social ou ideológica, ou como um tipo particular de enunciação – sempre está interligado a propósitos ou intencionalidades que extrapolam aquele que os produz.

Nesse contexto, quando se fala em intencionalidade de uma produção discursiva ou da comunicação que ela pressupõe, deve-se levar em conta que ela

envolve uma representação em duas dimensões: a da percepção do indivíduo e aquela das formas da intencionalidade definidas por representações sociais como referências para a ação (prática social).

A intencionalidade remete à transferência ou à transposição de um sentido percebido pelo sujeito, enquanto visão sobre a realidade, para uma configuração similar, que tende a incluir significados já sedimentados em conhecimentos produzidos a partir das representações sociais.

Esses conhecimentos são intersubjetivos, permeiam as relações entre os sujeitos e os conectam. São socializados, no sentido de que constroem as realidades da vida cotidiana e também as transformam.

3.3 A construção enunciativa em Therezinha Fraxe e Gláucio Campos: uma leitura analítica da produção de discursos nos seus livros

Amparando-se em Coracini (1991, p. 148), as reflexões e análises deste tópico levam em conta que “[...] todo e qualquer texto resulta da leitura de outros textos-leitura da sociedade, do momento histórico, de outras obras (*corpus* literário anterior) que o escritor ou falante incorpora à sua ou a elas se opõe”.

Em se tratando da análise dos discursos em uma obra científica, uma questão importante se apresenta: onde se posiciona o “eu” na enunciação ou produção discursiva (autor do texto), quando, além dos “outros”, ou seja, das pessoas que participaram da pesquisa (antropologicamente falando, dos sujeitos que contribuíram com seus relatos de vida), também se fazem presentes outros discursos, relacionados a autores que, de alguma forma, subsidiam o pensamento e a produção discursiva do pesquisador?

Na obra de Gláucio Campos, a sua interpretação das relações e formas de expressão cultural do amazônida hinterlandino⁵⁹ está fundamentada em um *corpus*

⁵⁹ O amazônida hinterlandino nos relatos de Gláucio Campos aparece como o “habitante da zona rural”, empregando esse autor um recorte interpretativo baseado na segmentação da realidade em dois opostos: “urbe” e “ruralidade”. Distingue assim os espaços de existência dos indivíduos que habitam a hinterlândia amazônica, embora faça questão de mencionar que não são áreas estanques, mas interpenetradas e mutuamente influenciáveis, sendo antes de tudo locais de transição em um espaço em contínua transformação. Esclarece ainda que, na visão dos moradores das comunidades da Amazônia, o espaço rural não é propriamente ou especificamente a área imediata da sua habitação, ainda que não esteja localizada na cidade ou numa vila; é um conceito mais fluído, remetendo ao espaço que está mais distante da sua moradia e mais próximo da floresta, ao qual reportam-se pelo termo “centro”. A “ruralidade” não é um conceito fixo nesse sentido, pois muda conforme avança a ocupação da floresta. Assim, o “centro” é deslocado sempre mais para frente, com a contínua remodelação do lócus, mudando também as referências que esses amazônidas hinterlandinos usam para definir o âmbito do espaço rural.

literário científico anteriormente elaborado, o qual se caracteriza como conhecimento sobre o homem e a sua ação sobre o mundo (produção de cultura).

Assim, em “Ethos e figurações na hinterlândia amazônica” reverberam especialmente as ideias de Norbert Elias, Eric Dunning e Johan Goudsblom, e como tal a produção discursiva de Gláucio Campos é, também, uma transposição do discurso desses pesquisadores, servindo de guia para o propósito de dialogar e interagir com os homens e mulheres que habitam o lócus rural da Amazônia, a fim de conhecer como se relacionam, produzem e criam as suas próprias formas de expressão cultural.

Em “Cultura Cabocla-Ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade” a produção discursiva de Therezinha Fraxe também não está isenta de influências de outros discursos, produzidos segundo a interpretação das diversas expressões da cultura sob a ótica da teoria das sociedades transculturais (IANNI, 2000; GINZBURG, 1998; SAHLINS, 1997; CANCLINI, 1997).

A rede de sentidos que influencia a construção dos discursos desses autores, portanto, é aquela relacionada à sua posição na sociedade, na condição de produtores de conhecimento científico. Apesar da presença ou influência de outros discursos ocorrer frequentemente de modo inconsciente em uma produção textual, quando se trata de uma pesquisa ou estudo científico esses discursos pré-existentes são reconhecidos pelo autor, pois seguem uma determinada orientação, uma linha de pensamento, teoria ou uma visão de mundo já elaborada por outros homens da ciência (fundamentos ou pressupostos teóricos da pesquisa).

O observado, na ótica do pesquisador, não pode ser dissociado de pressupostos teóricos que ele já possui, como linhas norteadoras da sua abordagem do real. Como explica Alves (1984, p. 138):

[...] os nossos próprios sentidos se subordinam à linguagem (e, portanto, à teoria), de forma que mesmo o ato de ver e o de perceber são condicionados pelas expectativas que em nós os hábitos linguísticos e as convicções teóricas criaram.

Pode-se identificar na produção textual de Therezinha Fraxe (2004) e também de Gláucio Campos (2015), elementos que denotam uma discursividade ancorada na pretensão de descrever o amazônida hinterlandino no seu lócus de vida e trabalho, proposta essa que serve de justificativa para as pesquisas desses autores, mas que também permite caracterizar a sua natureza como uma atividade científica,

explicitada por termos (que destaquei abaixo), os quais remetem à práxis baseada em procedimentos sistemáticos, conferindo assim ao discurso um sentido de cientificidade:

“Tudo isso foi realizado, devo lembrar, a fim de **captar as formas de organização** do mundo econômico, social e político dos caboclos-ribeirinhos” (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 45).

“Através de **observações**, de **dados coletados**, a partir de **entrevistas**, de **questionários**, assim como de meu **diário de campo**, verifica-se [...]” (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 82).

“[...] o *ethos* **observado, registrado na caderneta de campo e analisado**, é **classificado** como [...]” (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 51).

“A **pesquisa de campo permitiu observar** processos de mudança [...]” (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 52).

“Para **captar e decifrar** a dimensão e o significado do objeto em questão – figurações, poder, diferenciação e redes de interdependências imbricadas às práticas socioculturais – fiz opção por uma **pesquisa participante de abordagem qualitativa, com trabalho de campo possibilitado pela etnografia** [...]” (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 77).

“A percepção, **alicerçada na experiência/conhecimento**, guia nossos passos” (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 329).

“De um ponto distanciado, transcrevo o diálogo **anotado na caderneta de campo**, no momento da chegada do caçador em sua residência” (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 341).

No que tange ao propósito científico que definiu os procedimentos ou modo de contato e de interação com os amazônidas hinterlandinos que habitam as comunidades rurais, os livros dos dois autores tornam explícita uma orientação teórica que serviu para nortear os seus estudos (como se constata nos termos que coloquei em destaque):

“Assim, **Ginsburg** (1998) defende a ideia de que não existe uma contraposição entre os códigos culturais provenientes de grupos sociais distintos, mas uma circularidade cultural [...]” (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 24).

“**Segundo Castoriadis** (1986), um imaginário radical que tem sua raiz do imaginário efetivo e do simbólico. Vejamos a riqueza da memória oralizada proferida pelo Sr. Ademir acerca da cobra grande” (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 41).

“**Conforme Abromovay** (197: 102), “a parcialidade da sociedade ribeirinha vem exatamente de que, embora organizada em torno de códigos sociais próprios [...]” (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 156).

“**Segundo E. Elisabetsky** (1997: 160), a natureza do ser humano compõe-se [...]” (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 233).

“Nós, **como enfatiza Elias** (1980), não atravessamos o processo, nós somos o processo” (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 21).

“Volto à área com um olhar **subsidiado pela teoria figuracional de Norbert Elias**, para aprofundar questões nas relações sociais interna e externa do grupo” (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 23).

[...] me propus, ao centrar o foco nas comunidades estudadas, captar figurações, o processo de diferenciação, relações de poder, redes de interdependências, **sustentado pela teoria figuracional ou processual de Norbert Elias**” (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 48).

“**Elias e Dunning** (1992) ao tratarem a ingestão de bebida alcoólica no momento de lazer, **evidenciam** que [...]” (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 63).

“A figuração do pau-rosa me apropriou para atrelar aos conceitos de Elias apresentados acima, mas como ponte para **discutir os conceitos em Goudsblom**” (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 134).

“**Goudsblom** (2002, p. 32) **evidencia** que ‘O uso do fogo trouxe dois efeitos colaterais’ [...]” (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 143).

Portanto, a discursividade nos livros desses autores encontra legitimidade, em um primeiro momento, na correlação entre o seu discurso e outras produções textuais, ideias e discursos já elaborados, imaginados ou sugeridos, que serviram para subsidiar as análises e reflexões desses autores acerca dos homens e mulheres da hinterlândia amazônica com os quais conviveram.

A estratégia de formulação dos discursos também se vale da narração para legitimá-los, produzindo evidências para as afirmações contidas nos enunciados. Nesse caso, a linguagem científica, e o recurso às citações de estudos e obras antropológicas ou sociológicas (como eu destaco abaixo), permite a Therezinha Fraxe (2004), e também a Gláucio Campos (2015), deslocarem a teoria para o campo imediato do vivido, do observado, contextualizando conceitos e ideias na forma de conexões com acontecimentos ou personagens de suas experiências na Amazônia:

“A ‘tradição’, **nos termos de Giddens**, seria “reinventada a cada nova geração” [...] Esse jovem, que se distingue dos da geração anterior pelo grau de escolaridade [...]” (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 351).

“Os conceitos de envolvimento e distanciamento, **absorvidos de Elias** (1998a), permitiram entender, no trabalho de campo em Bico, Cuiamucu e Canela-Fina, a necessidade do distanciamento para revelar detalhes que compõem o modo de vida, o *ethos* amazônico” (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 103).

Na condição de observadores, os autores, vivenciando os eventos relatados ao visitarem e se inserirem no cotidiano dos amazônidas hinterlandinos, transpõem o real para a produção textual, conferindo aos relatos de experiência a verossimilhança e o conseqüente convencimento, um modo comumente utilizado de legitimação do discurso científico (CORACINI, 1991).

Fala e escrita não aparecem nos livros de Therezinha Fraxe (2004) e de Gláucio Campos (2015) como modalidades estanques, mas enquanto elementos complementares e estratégias de comunicação que possibilitam transitar entre o mundo e os entes da Amazônia, seus discursos e práticas, e a apresentação das suas reflexões sobre esse mundo observado e do qual fizeram parte em determinado momento.

Por conseguinte, a produção textual, nos dois livros, constitui um meio de materialização dos discursos. Tanto dos amazônidas hinterlandinos, como dos próprios autores, os quais fazem do texto um meio de articulação entre os seus pensamentos e ideias, com os eventos e pessoas que eles conheceram e com os quais conviveram. O texto, nesse caso, não é somente o produto da transcrição de ideias, sentimentos ou percepções, mas, sobretudo, o meio pelo qual os sentidos ganham forma.

Em tal contexto, é necessário considerar a posição desses autores, entre o espaço do observado e na condição de mediadores de teorias científicas. Enquanto pesquisadores, eles integram uma classe específica na escala social. Como cientistas e produtores autorizados do discurso científico, eles definem as condições pelas quais a discursividade expressará ideias, apoiando ou reforçando representações sociais que foram elaboradas num processo histórico-ideológico anterior.

Esse “pré-construído” (formações discursivas próprias da ciência), orienta ou estabelece o sentido que é atribuído pelo discurso a uma determinada realidade, e serve de fundamento para estabelecer determinada compreensão ou interpretação do real, a qual deve ser aceita com base na autoridade do discurso científico e na sua pretensão de poder “revelar a “verdade”.

Na produção discursiva de Therezinha Fraxe (2004) e de Gláucio Campos (2015), observa-se o recurso à autoridade científica, de maneira que os seus enunciados assumem a natureza de argumentos aptos à persuasão segundo o modo como eles se apresentam, ou seja, enquanto enunciados elaborados a partir de procedimentos próprios da atividade científica. Os efeitos do discurso, porém, não são determinados pelos autores, mas pela ciência que legitima, em nossa sociedade, uma forma específica de produção de conhecimento.

Os autores aparecem assim, por meio dos seus discursos (por mil realçados nas falas abaixo transcritas), entrelaçados a propósitos e métodos próprios ao trabalho científico que realizam, como sujeitos qualificados (na posição de cientistas) a conduzirem o leitor ao contato com a realidade descrita, aquela que registraram a partir das suas experiências com os habitantes da Amazônia em seu próprio lócus de existência:

“Na realidade, o que **observei**, pela imposição topográfica do lugar, o plantio de grande escala em hortaliças [...]” (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 116).

“Na seção subsequente, utilizando a definição de mercado em rede [...] e a noção de racionalidade econômica [...] **pretendo examinar** em que tipo de mercado operam os caboclos-ribeirinhos da Costa da Terra Nova [...]” (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 151).

“No decorrer deste trabalho, **busco fazer o leitor entender** que [...]” (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 53).

“A pesquisa de campo **permitiu observar** processos de mudança [...]” (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 52).

“Do exposto, **busco fazer compreender** que no ambiente de várzea e terra firme o amazônida assimilou [...]” (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 66).

“A **observação in loco contribui** para **entender**” [...] (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 245).

A construção discursiva denota o recurso à autoridade como forma de orientar os enunciados, como se observa em vários momentos da produção textual dos referidos autores. A intertextualidade, em seus livros, aparece quando buscam o subsídio de trabalhos de diferentes produtores de conhecimento científico (como realço abaixo), cujas referências permitem validar e reforçar as próprias conclusões das suas pesquisas:

“A expressão cultura amazônica é empregada aqui no sentido de **expor aspectos cruciais do modo de vida dos ribeirinhos, na mesma perspectiva adotada por Canclini (1983) e Ortiz (1983)**” (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 22).

“Muito semelhante ao que ocorre em Tonga, Auckland e Honolulu, primorosamente **estudadas por Sahlins (1997), verifiquei similitudes** no Estado do Amazonas, no Município do Careiro da Várzea, no lugar da Costa da Terra Nova [...]” (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 367).

“**Segundo Ginzburg (1990)**, entre as categorias citadas na epígrafe, nenhuma é tão universal como a oposição alto e baixo. **Os ribeirinhos, ao que parece, reagem à contraposição entre alto e baixo**, em outras palavras, entre baixo e inferior, ou dito por eles entre ilhargá de baixo e a ilhargá de cima” (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 63).

“Ao perguntar: Quem te ensinou isso? Responde o adolescente com a maior naturalidade: *Eu aprendi assim mesmo. Como? Vendo. Meu pai faz assim e diz pra fazer assim.* Para relacionar o retrospectivo ao exemplo proposto, **observamos nas pesquisas de Elias a alusão a esse gesto cortês**, que trago da área da pesquisa, como regra de etiqueta datada de 1560: Se passa uma faca a alguém, pegue-a pela ponta e lhe ofereça o cabo, porque não seria polido agir de outra maneira [...]” (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 45).

“**Goudsblom (2002) contribui**, neste trabalho, para **possibilitar o entendimento** dos critérios, derivados da história econômica, de crescimento extensivo e intensivo” (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 139).

“A **apropriação das ideias de Elias e Goudsblom** ajuda a compreender a organização social, figurações e poder e os processos de diferenciação que vêm ocorrendo em comunidades amazônicas, **assim como nas pesquisas em Bicó, Cuiamucu e Canela-Fina**” (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 138).

Toda citação “[...] funciona como uma fonte de verdade, testemunho de um dizer, de uma experiência, de um saber” (CHARAUDEAU, 2010, p. 240).

O ato de dizer, por meio do recurso às citações, ganha uma roupagem científica, conferindo ao trabalho epistêmico dos autores, por meio da intertextualidade, o caráter de produção de conhecimentos considerados válidos do ponto de vista da ciência, antropológica ou sociológica.

Como analisa Coracini (1991, p. 89), ao reportar-se à postura do cientista, a atividade científica caracteriza-se pelo

[...] desejo (e esse é um efeito de sentido) de criar no enunciatário a ilusão da evidência empírica: a sequência linear dos eventos, a tentativa de apagamento do enunciador que se distancia de seu enunciado, constituem, dentre outros, alguns dos fatores

responsáveis pela ilusão de uma reprodução objetiva e imparcial do experimento. Desse modo, tenta o enunciador interferir em seu enunciatário, em suas representações ou convicções, provocando transformações. As formas canônicas do discurso científico, camufladoras da origem enunciativa, nada mais são do que instrumentos válidos, socialmente aceitos (e impostos pela comunidade científica), de persuasão.

Os enunciadores-autores de um trabalho científico colocam-se como aqueles que detêm um saber que, por sua natureza e modo de produção, assume a condição de discurso legítimo.

A legitimidade, na produção discursiva científica, decorre do fato de que o enunciado faz parte de uma rede de memórias, a qual lhe confere sentido e validade social estabelecendo um consenso em torno de saberes produzidos.

As memórias discursivas neste caso referem-se à produção científica já existente, que subsidiam os autores e conferem à produção textual um efeito persuasivo, de convencimento dos leitores. A “[...] legitimidade de determinados saberes vai se constituindo historicamente por meio de exercícios de poder e de autoridade daqueles que se inscrevem num espaço privilegiado” (WITZEL; CARDOSO, 2014, p. 70).

Em nossa sociedade, o discurso científico constitui uma forma de legitimação do poder social, colocando em destaque o cientista como produtor de saberes⁶⁰, os quais, de acordo com o discurso, assumem o caráter de enunciados “superiores”, no sentido de serem prestigiados ou valorizados socialmente, em detrimento de outros, aqueles denominados de senso comum.

Há um ponto em comum na produção discursiva de Therezinha Fraxe (2004) e Gláucio Campos (2015), pois ambos objetivam apresentar conhecimentos científicos, de um ponto de vista etnoantropológico, ao tratarem de aspectos da vida cotidiana dos habitantes das comunidades que eles designam como rurais ou ribeirinhas.

As condições de produção dos seus discursos se inscrevem tanto na constituição do que é dito, como também do não dito, sendo necessário determinar o

⁶⁰ De acordo com Araújo (2007, p. 16), “Foucault chama a essas condições mais gerais de ‘saber’, ou seja, aquilo de que uma prática discursiva pode falar, e assim fornecer para o saber um domínio de objetos (por exemplo, a vida, a gramática, a circulação das riquezas a loucura, a psiquiatrização do sexo infantil), uma posição ao sujeito (o psiquiatra para falar dos perigos que rondam o sexo da criança), um campo de utilização para os enunciados (a saúde da família, o gerenciamento das populações), as possibilidades de uso e de apropriação que o discurso oferece (raridade dos discursos de verdade, o modo como esses discursos circulam, as instituições que os acolhem ou proíbem).”

que conduz esses autores, com o subsídio de discursos já produzidos, no plano do saber científico (subsídio teórico), à elaboração de enunciados que funcionam como formações discursivas que têm seus próprios efeitos de sentido, ainda que, por meio da análise de discurso, seja possível evidenciar aqueles que emergem das falas das pessoas que eles contataram em suas viagens à hinterlândia amazônica.

As escolhas discursivas nesse contexto e os termos empregados nas enunciações têm características próprias de uma pesquisa científica, de modo que os enunciadores buscam apresentar, com base nos seus relatos de experiência, conhecimentos credíveis, delineando a metodologia empregada, mas, também, buscando apoio nas falas e nas descrições de situações e ambientes nos quais estiveram imersos durante a pesquisa.

O real, como aparece nos livros de Therezinha Fraxe (2004) e de Gláucio Campos (2015), é descrito segundo os sentidos e os significados do vivido que emergiram do seu contato com os amazônidas hinterlandinos, os quais construíram os seus discursos de modo a expor essas experiências pessoais do ponto de vista de uma perspectiva que transcende a própria realidade, pois foram apresentadas por meio de uma linguagem específica, própria da ciência, como uma forma de dizer e expressar o real do ponto de vista da sua condição de pesquisadores.

Os limites do discurso são definidos, na medida em que é construído segundo parâmetros delineados pelo fazer científico, sendo importante a preocupação com a veracidade dos enunciados para garantir a persuasão dos leitores/destinatários da produção discursiva científica.

Consoante Greimas (1983, p. 110):

A “verdade” do discurso é compreendida nessa perspectiva como um efeito de sentido no interior do ato de linguagem. Ela não deriva, portanto, de uma relação entre a linguagem e uma realidade compreendida como transparente e objetiva, independentemente dos parceiros da troca linguageira. Pelo contrário, a verdade do discurso é da ordem da adesão (ser verdadeiro) do enunciatário ao contrato de veridicção (fazer parecer verdadeiro).

Todavia, apesar de serem trabalhos baseados nos procedimentos próprios da ciência, as pesquisas de Therezinha Fraxe (2004) e de Gláucio Campos (2015) não são, necessariamente, engessadas pelo discurso de outrem, pois a Análise do Discurso admite que um autor pode descobrir a si mesmo como fonte de novos discursos, e essa autoconsciência pode até mesmo levá-lo a refutar, num segundo

momento, discursos que ele próprio incorporou aos seus dizeres como parte de um determinado grupo ou sociedade.

Gláucio Campos reconhece isso, quando, sem negar a influência do viés do pensamento acadêmico já existente sobre o seu trabalho, se propõe a ir mais além, colocando-se não apenas como cientista, mas como pessoa com suas idiossincrasias e singularidades na mesma condição humana daqueles com os quais toma contato, o que confere ao seu trabalho um outro sentido e significado que não aquele ditado pela cientificidade (a qual pressupõe a dessubjetivação do sujeito como base do rigor metodológico próprio de um trabalho científico):

[...] contrariando as premissas preconizadas na academia me coloco distanciado para captar informações do objeto em foco, mas me rendo às emoções, à subjetividade, ao sensível para me afastar do etnocentrismo acadêmico e garimpar na complexidade as singularidades para compreender e revelar as interfaces que perpassam os fatos observados (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 92).

A construção do discurso aqui apresenta-se como uma estratégia modalizadora, no sentido do autor introduzir no texto uma ressalva com relação à sua posição na pesquisa, para demarcar o seu engajamento pessoal com a realidade, o que determina uma abordagem que não é, nem pode ser, totalmente isenta ou neutra em face do que é observado ou daquilo com o qual o pesquisador interage de alguma forma.

Desse modo, nas estratégias narrativas de Therezinha Fraxe (2004), e também de Gláucio Campos (2015), se observa essa intenção de descentramento da condição de pesquisadores, deixando aflorar as suas emoções, contemplações, apreciações subjetivas (por mim realçadas a seguir):

É surpreendente como os curandeiros, os ervateiros, as rezadeiras, sem o conhecimento científico [...] (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 231).

Chega a ser **impressionante** a diversidade de arranjos que cada propriedade apresenta [...] (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 120).

É de fato **fascinante** a navegação [...] (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, P. 149).

O dia vai raiando, e o **romantismo da natureza**, nessas primeiras horas do dia, se mostra. O clima, ainda fresco, **é afagado pelo aroma** da inconfundível flor da seringueira, do umarizeiro, que, associados ao **cheiro da várzea e da terra molhada**, penetram nos nossos pulmões (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 155).

Superando o idealismo da neutralidade, os autores realizaram uma forma de troca simbólica com o real observado e descrito nos seus relatos de experiência, utilizando um crivo cognitivo para descrever e interpretar as situações e os personagens que permearam o vivido nas experiências com os caboclos-ribeirinhos e seu lócus de vida e trabalho.

Therezinha Fraxe (2004) e Gláucio Campos (2015) se posicionam frente aos seus leitores como parte do ambiente que estudam e descrevem, na medida em que não somente observam, mas também participam das atividades dos amazônidas hinterlandinos, deixando assim de ser meros expectadores do ambiente físico e humano onde se inseriram.

Pode-se constatar o emprego da estratégia de deslocamento no discurso, a qual possibilita a esses autores realçar a sua presença, em primeira pessoa (como destaquei nos termos abaixo), nos eventos ou situações descritas nos seus livros:

Com efeito, numa noite de lua cheia, sentados na varanda da casa do Sr. Francisco, ele, Juscelino, Neto, Daniela **e eu, estávamos todos devaneando** sobre o reflexo da lua sobre as águas [...] (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 35).

“O tempo de minha estada foi insuficiente para a adaptação ao esforço e à técnica de manuseio da ferramenta, pois: *Quem está acostumado a trabalhar não se cansa mais*, diz o sujeito, antes observado, agora observador, com o ar de advertência: **Não se maltrate, branco!**” (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 229) (aqui o autor relata a sua participação numa jornada na plantação de mandioca juntamente com os moradores de uma comunidade interiorana, sendo identificado como “branco”).

Therezinha Fraxe se posiciona como parte da roda de conversa, e junto com moradores da Costa da Terra Nova, se deixa levar pela contemplação da natureza, ao mesmo tempo que compartilha, como ouvinte, da narrativa dos relatos das experiências acerca dos mistérios do boto, como um ente dotado de poderes sobrenaturais, mas também materializado em um animal que compartilha com os homens o mesmo ambiente dos rios amazônicos.

Gláucio Campos participa dos trabalhos na roça com os moradores locais, deixando de ser mero observador, para participar das atividades do roçado, realçando a sua falta de experiência no emprego do terçado (“ferramenta”), inabilidade que se soma ao rápido estado de fadiga logo notada por um dos integrantes do grupo, deixando evidente aqui que é ele quem é observado.

Analisando os livros dos dois autores, constata-se que as suas pesquisas foram encaminhadas de maneira que os papéis pudessem se inverter, ou seja, eles procuraram ver a si mesmos nas experiências, a partir da forma como foram observados pelos homens e mulheres que habitam a hinterlândia amazônica, delineando-se assim uma interação dinâmica de duplo sentido, a qual estimulou e favoreceu o processo comunicativo, com uma produção de enunciados de acordo com a posição dos envolvidos nessa trama comunicativa e relacional.

Assim, no decorrer da visita às comunidades da Costa da Terra Nova e de Bico, Cuiamucu e Canela-Fina, Therezinha Fraxe e Gláucio Campos, respectivamente, se colocaram na condição de ouvintes, e também de interlocutores pertencentes a uma sociedade urbana que se conecta, por intermédio de suas subjetividades, ao mundo não urbano dos moradores das áreas que visitaram.

Os discursos, nesses livros, permitem constatar que eles foram produzidos segundo a posição relativa dos envolvidos nos diálogos. Nesse caso, é indispensável considerar como os produtores textuais e os indivíduos com os quais se comunicaram percebem a si mesmos nesse processo relacional que ocorreu no lócus da hinterlândia amazônica, delineando-se em tal contexto uma situação singular para o pesquisador, quando se propõe a interagir e buscar respostas para os objetivos do seu trabalho em campo:

O problema não está, portanto, em ver o nativo como objeto, e a solução não reside em pô-lo como sujeito. Que o nativo seja um sujeito, não há a menor dúvida; mas o que pode ser um sujeito, eis precisamente o que o nativo obriga o antropólogo a pôr em dúvida. Tal é a 'cogitação' especificamente antropológica; só ela permite à antropologia assumir a presença virtual de Outrem que é sua condição — a condição de passagem de um mundo possível a outro —, e que determina as posições derivadas e vicárias de sujeito e de objeto (CASTRO, 2002, p. 118).

O trânsito entre dois mundos – o urbano e o rural – aparece em Therezinha Fraxe (2004) e em Gláucio Campos (2015) como uma forma de transcendência pessoal, na qual a sua condição prévia de sujeitos sociais vinculados a determinadas representações e ideologias como elementos “já dados” que influenciam a sua visão de mundo, se encontra com um espaço ainda incógnito que os desafia não somente a construir alguma forma de interação, mas, sobretudo, a considerar como deverão tentar compreendê-lo. Essa compreensão ocorre não somente com base no que trazem como conhecimento ou como experiências

prévias, mas também a partir de uma reatualização das mesmas, apesar disso implicar em uma desconstrução de imagens, conceitos ou sentidos já cristalizados pela representação social acerca dos amazônidas hinterlandinos.

Assim, esses autores, ao transcreverem as suas experiências com os habitantes da hinterlândia amazônica, retrocederam aos momentos de convívio no seu próprio lócus de existência e trabalho, utilizando para isso tanto os seus registros escritos, como as suas memórias pessoais como meios de cognição e também de reaproximação com o real.

Esse retorno a si mesmos, manifesto no discurso textual, ocorreu de forma a transpor os espaços temporais, aproximando o leitor da instantaneidade dos eventos passados, permitindo também resgatar outras memórias discursivas que não aquelas vinculadas ao olhar científico que em princípio norteou o seu trabalho.

Portanto, a produção dos discursos nos livros de Therezinha Fraxe (2004) e Gláucio Campos (2015) é realizada com base não em registros cristalizados num momento passado, mas em eventos dinâmicos e atuais, pois transcendem ao tempo, sendo revividos em uma atividade reflexiva.

Dessa forma, tanto esses autores, como os seus leitores, podem retornar ao instante do contato com os amazônidas hinterlandinos, resgatando os detalhes das experiências e percepções passadas, para reconstruir e atualizar, mentalmente, aquilo que, em um primeiro momento, emergiu do processo de interação e convívio com esses habitantes da Amazônia.

As experiências, no campo antropológico, afetam inevitavelmente o pesquisador, pois ele não é um ente abstrato, mas alguém dotado de consciência que, de alguma forma, vivencia as situações que observa e com os quais, de alguma forma, interage, refletindo-se no seu trabalho ou na construção dos enunciados que consubstanciam a sua perspectiva teórica ou abordagem e contextualização do vivido. A consciência de si, nesse sentido, se apresenta também como um referente tão importante quanto o método científico que emprega tendo em vista produzir conhecimento acadêmico.

Nesse contexto, as estratégias narrativas empregadas por Therezinha Fraxe (2004) e Gláucio Campos (2015) denotam o esforço de ampliar o trabalho interpretativo para além de esquemas dogmáticos, ou modelos padronizantes de produção de conhecimento, ancorados na pretensão da objetividade científica.

Assim o fazendo, os autores se abriram para novas possibilidades de produção discursiva, onde também foram importantes os enunciados gerados pelos moradores da hinterlândia amazônica, perante os quais eles se posicionaram não somente como observadores mas, sobretudo, na condição de ouvintes e expectadores, colocando-se na mesma posição dos leitores dos seus livros.

É possível identificar na construção dos discursos enunciados um efeito de transparência, pois tanto Therezinha Fraxe (2004) como Gláucio Campos (2015) explicitam a sua posição frente aos indivíduos com os quais entraram em contato, não a escamoteando sob a pretensão de realizarem uma análise isenta, axiologicamente neutra, pelo contrário, reconhecendo-os como participantes ativos no processo de desnudamento do real na forma como eles a apresentam.

Embora como em toda pesquisa científica uma metodologia prévia tenha delimitado o campo das possibilidades de interação com os indivíduos contatados, os autores deixam claro que buscaram uma via dupla de comunicação, para obter não recortes de realidade como objeto de interpretação modelada pelo procedimento científico calcado no rigorismo da objetividade ou neutralidade, mas alcançar um alargamento do seu campo de visão, onde se fazem presentes as vozes dos amazônidas hinterlandinos, em sua autenticidade e pretensão de autonomia discursiva.

Porém, mesmo favorecendo a produção de discursos como enunciados que permitam apresentar as vozes dos habitantes da Amazônia, a originalidade ou singularidade dessa discursividade não pode ser considerada absoluta, ainda que apareça como uma expressão consciente e intencional dos homens e mulheres do interior amazônico, a qual constitui uma oportunidade de desvelar a si mesmos no processo de interação e comunicação com os pesquisadores.

Isso significa que a autonomia discursiva, ou a originalidade dos discursos dos habitantes da Amazônia, é relativa, tanto quanto aqueles produzidos pelos pesquisadores, pois os enunciados dos indivíduos não podem ser desvinculados de algum viés ideológico. É necessário levar em conta as representações sociais que influenciam o sentido da produção discursiva, e que são subjacentes aos discursos dos moradores da Costa da Terra Nova, bem como dos habitantes de Bico, Cuiamucu e Canela-Fina.

Por conseguinte, quando se fala em subjetividade, seja dos autores ou dos amazônidas hinterlandinos, cujas vozes se fazem ouvir nos relatos de experiência de

Therezinha Fraxe (2004) e Gláucio Campos (2015), é preciso considerar que o sujeito não é um dado concreto, mas um produto de experiências que ocorrem a partir da sua posição na sociedade. Assim, o discurso não é produzido pelo indivíduo considerado em si mesmo, mas enquanto integrante de um grupo social onde assume funções e papéis:

O sujeito do discurso ocupa um lugar de onde enuncia, e é este lugar, entendido como a representação de traços de determinado lugar social (o lugar do professor, do político, do publicitário, por exemplo, que determina o que ele pode ou não dizer a partir dali) (MUSSALIM; BENTES, 2001, p. 133).

Desse modo, os enunciados nos livros de Therezinha Fraxe (2004) e Gláucio Campos (2015), e os efeitos de sentido dos discursos produzidos, em princípio, não podem ser dissociados da sua condição de pesquisadores, mesmo se houve uma intenção, como foi exposto, de abrir-se para o outro no intuito de possibilitar a emergência de sua singularidade e autonomia discursiva. Como explica Castro (2002, p. 115):

O antropólogo tem usualmente uma vantagem epistemológica sobre o nativo. O discurso do primeiro não se acha situado no mesmo plano que o discurso do segundo: o sentido que o antropólogo estabelece depende do sentido nativo, mas é ele quem detém o sentido desse sentido – ele quem explica e interpreta, traduz e introduz, textualiza e contextualiza, justifica e significa esse sentido. A matriz relacional do discurso antropológico é hilemórfica: o sentido do antropólogo é forma; o do nativo, matéria. O discurso do nativo não detém o sentido de seu próprio sentido.

Vislumbra-se assim, no jogo de linguagens que permeia os livros de Therezinha Fraxe (2004) e Gláucio Campos (2015), a existência de discursos implícitos, não imediatamente identificáveis enquanto expressões conscientes e intencionalmente desveladas nos seus discursos, e isso também se aplica às vozes, ao que é dito pelos amazônidas hiterlandinos com os quais entraram em contato.

Com relação ao viés ideológico na construção dos discursos, Orlandi (2005, p. 96) explica que a ideologia não pode ser entendida nem como uma “[...] visão de mundo, nem como ocultamento da realidade, mas como mecanismo estruturante do processo de significação”.

Logo, existem pré-construídos nos discursos, que embora se apresentem na forma de considerações que parecem óbvias por si mesmas, porque já enraizadas como verdades dogmáticas, são produto de esquemas discursivos prévios,

anteriores e que passam a orientar o efeito dos discursos no decorrer do tempo, sem que sejam reconhecidos como um viés ideológico nos enunciados.

Convém considerar, na leitura dos livros de Therezinha Fraxe (2004) e Gláucio Campos (2015), os substratos ideológicos por trás das produções discursivas que elas apresentam, seja como ponto de vista das suas interpretações sobre as experiências relatadas, seja na forma de enunciados produzidos pelas pessoas que elas descrevem e identificam.

Para tal propósito, parte-se da constatação de que a construção do discurso não ocorre apenas em função daquilo que alguém tem a intenção de dizer, mas também do que, apesar dessa intencionalidade, ele pode dizer por força de determinações exteriores, no plano cultural, social ou político. O caráter ideológico do discurso decorre da posição que o autor do discurso ocupa no espaço social, ou seja, a formação discursiva é orientada pelo local e o momento no qual o seu criador se encontra.

Nas palavras de Orlandi (2013, p. 46), a ideologia é a “[...] condição para a constituição do sujeito e dos sentidos”. A análise da construção discursiva em Therezinha Fraxe (2004) e Gláucio Campos (2015) exige, portanto, a identificação das marcas textuais, para determinar o contexto sócio-histórico em que os discursos foram produzidos, e assim poder compreender a relação dos sujeitos com esses discursos e os seus efeitos de sentido. Em outros termos, as condições de produção de um texto transformam-no em um discurso, cujo sentido é dado pela posição do autor em determinado contexto sociocultural e histórico.

A leitura que Norbert Elias faz da realidade, obviamente, não é a mesma que Gláucio Campos (2015) realiza quando se debruça sobre o modo de vida dos amazônidas hinterlandinos, uma vez que este último autor se vê em face de situações singulares, que não são aquelas conhecidas pelo sociólogo alemão, ainda que a sua teoria possa ser utilizada no estudo de diferentes sociedades do planeta enquanto conhecimento científico ou enunciado universal⁶¹ que, nessa condição, autoriza e sustenta novos escritos.

O deslocamento para visitar a Amazônia rural é, de certo modo, uma viagem de volta ao passado, como Gláucio Campos reconhece ao rememorar como

⁶¹ “As teorias científicas se constituem de enunciados chamados 'universais', em oposição aos chamados enunciados 'singulares'. Enquanto estes só se aplicam a um objeto ou fenômeno determinado pelo espaço e tempo, os enunciados universais constituem-se em classes de enunciados aplicáveis a determinados fenômenos sem determinações de espaço e tempo” (CORACINI, 1991, p. 37).

conheceu a “outra Amazônia”, aquela que, na sua infância, ao acompanhar o pai em suas viagens pelo interior, passou a fazer parte da sua memória como uma faceta até então inédita, misteriosa, fascinante, porque totalmente diversa da realidade cotidiana do menino da cidade.

Da mesma forma, a produção discursiva de Therezinha Fraxe (2004) teve por base uma conexão fundamental com os amazônidas hinterlandinos no seu próprio local de existência, implicando em um percurso pessoal pelo lócus amazônico das comunidades da Costa da Terra Nova, implicando em um distanciamento da autora da sua base de vida e trabalho, o espaço urbano.

Destaca-se, porém, que a cidade e a comunidade rural na obra da referida autora são locais distintos apenas geograficamente, mas não culturalmente isolados um do outro. A dicotomia é, sobretudo, no sentido dos espaços físicos, pois a autora entende que existe uma interconexão fundamental que define a circulação de elementos culturais entre eles.

A forma como essa autora constrói a discursividade sobre o mundo rural e seus habitantes deve ser analisada a partir do encontro entre duas esferas ontológicas (mundo pessoal e mundo exterior), e nesse sentido, mesmo que se posicione na condição de pesquisadora, utiliza um quadro de referências pessoal constituído por suas próprias memórias e por conhecimentos prévios, extraídos de experiências pessoais como ser social, em outros momentos e espaços que não aqueles da ruralidade.

Portanto, o afastamento da cidade durante a pesquisa não significa que Therezinha Fraxe (2004), e tampouco Gláucio Campos (2015), subtraíram de si os traços de “urbanidade” que carregavam consigo, pois de alguma forma impregnaram o seu desenvolvimento como pessoas e contribuíram para definir a sua subjetividade.

O que deve ser considerado, portanto, é que a construção dos discursos, nas produções textuais desses autores, produz efeitos de sentido determinados pelo contexto em que eles foram elaborados, o que significa levar em conta a condição ou posição dos dois pesquisadores enquanto entes sociais, isto é, não fundamentados em uma individualidade, mas como “[...] um 'eu' individualizado [...]”, que “[...] tem existência em um espaço social e ideológico, em um dado momento da história e não em outro” (FERNANDES, 2008, p. 24).

Nesse contexto, se a subjetividade não é a fonte originária dos discursos, tampouco eles podem ser considerados produto de saberes fechados em si mesmos, pois a sua natureza científica pressupõe uma origem, a memória discursiva que está relacionada à condição da ciência como sistema de conhecimento próprio da sociedade urbana, de onde são oriundos os pesquisadores.

Mas isso não implica em um determinismo, no que tange à impossibilidade de um deslocamento dos sentidos. Pelo contrário, como entende Pêcheux (2006, p. a53), “[...] todo enunciado é intrinsecamente suscetível de tornar-se outro, diferente de si mesmo, se deslocar discursivamente de seu sentido para derivar para um outro”.

Como foi exposto, os discursos se entrelaçam ou se afastam segundo as condições e momento da sua produção, de modo que não são estáveis ou permanentes. O jogo dos enunciados, numa rede de relações sócio-históricas que envolvem os produtores dos discursos, define também discontinuidades a partir das quais novos discursos podem ser elaborados, e com eles novos sentidos emergem do encontro entre a linguagem e a materialidade, entre as formas de expressão e possibilidades do vivido onde se encontram os produtores do discurso.

Com base nessas considerações, para analisar o modo como a discursividade foi construída na obra de Therezinha Fraxe (2004) e de Gláucio Campos (2015), é necessário adentrar na questão do interdiscurso e do intradiscurso, os quais se apresentam nos enunciados como marcas da produção textual dos autores, e que permitem compreender quais são os efeitos de sentido dos seus discursos.

Para isso é preciso que os autores sejam considerados tanto seres sociais e enunciadore científicos (pesquisadores) como entes singulares, cuja subjetividade permite superar as determinações da memória social institucionalizada, para articular novas possibilidades discursivas na interlocução com os indivíduos com os quais conviveram no intuito de apresentar os seus relatos de experiência.

3.4 Os efeitos da conexão interdiscurso-intradiscurso na produção textual de Therezina Fraxe e Gláucio Campos sobre o amazônida

Iniciando este tópico, destacam-se os dizeres de Larrosa (2002, p. 21), para quem “[...] as palavras com que nomeamos o que somos, o que fazemos, o que pensamos, o que percebemos ou o que sentimos são mais que simplesmente palavras”.

Desse modo, a linguagem em princípio, é um ato pessoal, por meio do qual o “eu” se revela na condição de locutor e expressão de uma subjetividade, através do seu discurso.

Para Benveniste (1991, p. 288), o eu é um termo

[...] que não pode ser identificado a não ser dentro do que, noutra passo, chamamos uma instância de discurso, e que só tem referência atual. A realidade à qual ele remete é a realidade do discurso. É na instância de discurso na qual eu designa o locutor que este se enuncia como ‘sujeito’.

O discurso, enquanto “[...] efeito de sentidos entre interlocutores” (ORLANDI, 2001, p. 21), constitui importante material para análise do ponto de vista de uma pesquisa que visa compreender de que forma os dizeres dos indivíduos são elaborados, seja aqueles transformados em material escrito, ou aqueles que aparecem como falas pessoais.

É preciso considerar que o discurso, falado ou manifesto em produções textuais, é essencialmente uma forma de organização da linguagem dotada de efeitos de sentido, e por isso é necessário ir além da compreensão dos códigos por trás da escrita ou da enunciação oral (RICOEUR, 2008).

A interpretação nesse contexto não é um processo puramente lógico segundo regras ou métodos padronizados. Trata-se de um trabalho cognitivo que envolve uma via de mão dupla: a comunicação ou comunicado, falado ou escrito, e o ouvinte, interlocutor ou leitor a quem o que é dito se destina.

O sentido se produz a partir dessa relação dialógica, mas não é determinado pela linguagem, e sim pelo jogo de palavras, por meio das quais são articuladas formas de dizer que, em princípio, parecem ser originais, mas que sempre escondem algo, o não dito, o substrato por trás do que, apenas na aparência, é original no discurso:

[...] não há sentido sem interpretação; b. a interpretação está presente em dois níveis: o de quem fala e o de quem analisa, e c. a finalidade do analista de discurso não é interpretar, mas compreender como um texto funciona, ou seja, como um texto produz sentidos. É preciso lembrar que nesta filiação teórica, não há sentido em si [...] (ORLANDI, 2008, p. 19).

Portanto, a análise do discurso nos escritos de Therezinha Fraxe (2004) e de Gláucio Campos (2015) importa na busca de uma compreensão sobre os efeitos de sentido, derivados da forma como articulam os seus discursos com aqueles dos

moradores das comunidades rurais da Amazônia, em uma produção textual que não pode ser vista unicamente do ponto de vista científico-literário.

Em um primeiro olhar, destaca-se na produção textual dos dois autores, sentidos de referencialidade, colocando os amazônidas hinterlandinos na posição de agentes discursivos, e recorrendo às citações das suas falas ou expressões, seja por meio do discurso direto ou indireto (como se constata nos termos que destaquei):

“**A gente** aqui, na Comunidade São Francisco, divide o pouco que tem com aqueles que não tem nada. Aqui na comunidade São Francisco **a gente** ainda trabalha de mutirão de ajuda mútua, de troca de dia” (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 67).

“Aqui, **a gente** num têm costume de comê peixe-liso, peixe-féra, né. A gente só pesca de modo a entregar no frigorífico e recebê aquele dinheirinho, né. Isso quando pagam a gente. Às vezes, **a gente** só leva prá casa o peixe [...]” (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 159).

“Se **a gente** não ajudar, como **a gente** vai receber [...] tem a ver com a condição das pessoas se relacionarem. É tradição por aqui (Sr. H, 38 anos, falando da participação no puxirum)” (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 215).

“[...] **a gente queima** o capim seco para nascer o vivo. Fica beleza”. (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 191).

“Para alguns, a utilização do fogo provoca excitação e, para outros, essa forma de utilização do fogo é repudiada, **o que se constata nos comentários entre comunitários**” (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 193).

Essa estratégia discursiva empregada por Therezinha Fraxe (2004) e Gláucio Campos (2015) também confere um efeito de veracidade aos enunciados dos indivíduos que aparecem nos seus relatos de experiência, os quais são realçados também pelo emprego de destaques em itálico que dão ênfase à emergência e originalidade dos discursos como voz ativa dos amazônidas hinterlandinos, perante os quais os autores posicionam-se na condição de expectadores, ouvintes e mediadores entre essas fontes originárias e os destinatários/leitores dos livros:

“[...] era comum naqueles beiradões os ribeirinhos, em noite de lua cheia, dar de encontro com um homem de branco paquerando as mulheres [...]” (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 35).

“[...] é essas coisas que dá nas criança, as criança dá vômito, dá desinteria, escangota, aí a gente reza ele vai se sentindo melhor, quando termina a reza ele está bem” (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 232).

“Uma vez me mandaram fazer a mãe da roça. Logo que queimou o roçado, eu fui para plantar um monte” (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 210).

“Trabalhar só em família não é gostoso, o puxirum é mais divertido. Se é para ficar trabalhando um mês, a gente faz em um dia” (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 226).

Outras vezes, a veracidade é buscada por intermédio da alusão à presença da autora/pesquisadora pelo enunciante (como destaquei abaixo), tendo o discurso um efeito corroborante, neste caso por intermédio da estratégia de afirmar o testemunho de outrem como co-participante do discurso:

“Vivo a minha vida não me importa o que outros dizem, né. Nós tem que viver a nossa realidade, o que somos só nós sabemos, o que fazemos, está nos calos das nossas mãos, eu acredito que alguém que chama a gente de preguiçoso é porque nunca veio num lugar como este. A **senhora ta observando** aqui, a **senhora ta aqui** há cinco dias com a gente” (Sr. Francisco Procópio, 57 anos, agricultor, Comunidade São Francisco) (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 111-112).

Também constata-se o emprego da estratégia da antecipação na interlocução, a qual consiste em fazer alusão a imagens já construídas sobre os amazônidas hinterlandinos na sua condição de entes do mundo não urbano, as quais aparecem na forma de representações sociais que servem, também, como um referente para que esses habitantes da Amazônia construam a sua visão de mundo.

Desse modo, de antemão, o entrevistado pela autora fez questão de colocar em destaque certos pré-construídos, falando da sua condição de caboco, e mencionando a adesão à formação discursiva de um outro mundo que não o seu, aquele relacionado ao saber científico, o qual se apresenta a ele como um conhecimento superior àquele que o senso comum possibilita alcançar:

“Então o caboco mesmo que mora na beira do Rio do Amazona [sic] é um herói. Eu comparo muitas vezes se existe, se for verdade, creio que seja, porque também a senhora sabe que é uma pessoa muito sábia, estudou, que a ciência discrimina aqui a gente, dizem que a gente nasceu do macaco, da pedra, não sei o que mais. Eu andei lendo creio na escritura sagrada que nós viemos de Adão e Eva” (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 102).

A forma como esse morador da Costa da Terra Nova remete a um conhecimento exterior ao seu grupo, tradições e memória social, que é produzido

pela ciência, permite identificar uma representação social que tem um efeito de desconstrução do valor do saber não científico, que antes servia de referência para a compreensão da Amazônia e seus habitantes.

Na fala do interlocutor, constata-se uma adesão a uma formação discursiva estranha, mas que ganha ares de verdade. Todavia, ela também serve de contraponto, para que ele, deslocando o sentido originário conferido à essa pretensão de superioridade do saber científico, enfatize a importância do saber coletivo, que nasce da memória do grupo, das suas experiências cotidianas, das práticas e tradições. Estabelece assim uma contrarreferência, que tem um efeito de resistência ou de negação ao já dito, ao que é manifesto por outrem.

Para isso, o interlocutor mencionado procura enfatizar a própria condição ou posição da autora, como cientista, identificando-a como apta a compreender, ou reconhecer, que o discurso científico opera por oposição ou exclusão às formas não científicas de conhecimento do homem ou do mundo.

Com essa estratégia, o discurso do morador da Costa da Terra Nova busca legitimidade, transformando a autora em alguém que, por seu nível de conhecimento, mesmo tendo uma formação científica, pode utilizar esse saber para validar ou avaliar o contradiscurso desse interlocutor: “[...] se existe, se for verdade, creio que seja, porque também a senhora sabe **que é uma pessoa muito sábia, estudou**, que a ciência discrimina aqui a gente [...]” (destaque feito por mim).

Identifica-se aqui, também, o recurso à estratégia da antecipação, por meio da qual o indivíduo se coloca no lugar da interlocutora, da pesquisadora, antecipando-se a ela para estabelecer significações aos seus enunciados identificando-a como alguém que pode, por seu conhecimento, compreender e legitimar aquilo que ele diz.

O efeito de sentido alcançado com essa construção discursiva, foi o de realçar o que está enraizado, como conhecimento ou como uma forma de interpretação do mundo, compartilhada por esse habitante da Terra Nova, e que constitui um elemento norteador na construção da discursividade da comunidade em que vive.

No mesmo plano, a enunciação desse morador da hinterlândia amazônica define sua posição, estabelecendo um efeito de sentido de diferenciação, situando-se como alguém cujos conhecimentos estão alicerçados em outras formações discursivas e representações sociais, as quais aparecem como uma afirmação de si e do grupo ao qual pertence, ao mesmo tempo que aparecem em evidente conflito

com o que é dito, por outrem, neste caso o discurso científico: “[...] a ciência discrimina aqui a gente [...] dizem que a gente nasceu do macaco, da pedra, não sei o que mais. Eu andei lendo creio na escritura sagrada que nós viemos de Adão e Eva” (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 102).

A religiosidade é uma referência importante na vida dos amazônidas hinterlandinos, tanto os que habitam a Costa da Terra Nova, como os que habitam as comunidades de Bicó, Cuiamucu e Canela-Fina.

A leitura da obra de Gláucio Campos (2015) mostra que a religião constitui uma referência para os indivíduos, e delimita campos opostos por meio de certos *habitus* que marcam as diferenças de uns em relação aos outros, segundo as “pretensões de verdade” que estão presentes nos discursos religiosos (comer carne/não comer; trabalhar aos sábados/não trabalhar; comer carne de caça/não comer).

Apesar disso, na produção discursiva do autor, essas referências definidas por diferentes *habitus* não eliminam ou impedem uma acomodação das diferenças, por exemplo, por meio de atividades que permitem a intersecção das vidas no aqui e agora, quando então as considerações metafísicas ou as crenças de diferentes grupos no interior da comunidade.

Esses são os momentos de lazer, de diversão, quando as pessoas se reúnem e interagem, inserindo-se em uma outra temporalidade, aquela em que o próprio tempo deixa de ser uma referência onipresente no cotidiano (esse é o tempo como marca ou referência da modernidade que visa a racionalização das atividades humanas – tempo de trabalhar e produzir, e tempo para o lazer ou dedicar-se a outras tarefas).

As atividades prazerosas, de lazer, são destacadas por Gláucio Campos (2015) como momento importante na vida dos moradores das comunidades rurais da Amazônia, dissociadas de qualquer obrigatoriedade (consoante o modelo sociocultural de trabalho, responsabilidade, obrigação inerente ao trabalho nos termos postos pelas referências exógenas, do meio urbano, as quais adentram o espaço de vida tradicional dos amazônidas hinterlandinos).

O lazer e a diversão, presentes no jogo de bola, nos finais de tarde, são descritos pelo autor como momentos de reverberação de novos sentidos para o vivido, os quais emergem da própria natureza do lazer como uma atividade que não está conectada aos discursos e às representações exógenas, as quais estabelecem

a “sacralização” do trabalho, apresentando-o como o momento mais importante da existência humana na sociedade moderna.

No âmbito das atividades prazerosas, as regras do jogo, compartilhadas pelas equipes, transcendem as diferenças dos grupos que vivem na mesma comunidade.

Na descrição de Gláucio Campos (2015, p. 405):

Enquanto os adventistas vão ao culto, os católicos vão à missa; enquanto os católicos rezam, os adventistas oram. Enquanto os adventistas guardam o sábado, os católicos usam o domingo para se divertir, mas é no espaço de divertimento que a bola rola e as diferenças imbricadas nas religiões amenizam. Na área de jogo, independentemente do credo, a bola tem que ser chutada ou rebatida, driblada ou tomada e passada para seu companheiro, que deve chutá-la ou cabeceá-la ao gol. No final do jogo – na derrota ou na vitória – se congratulam. “Somente”, enquanto jogadores, no espaço comum de divertimento prazeroso, “rezam e oram” por uma vitória ou lamentam a derrota.

Por conseguinte, as atividades de lazer, no interior do *corpus* comunitário, aparecem como um momento de dissociação das instâncias do vivido cotidianamente, que são marcadas pelas regras sociais, por aquilo que Gláucio Campos (2015), baseado na teoria eliasiana, identifica como marcas de socialização.

O jogo de futebol é um momento de descontração, de prazer:

Ir ao campo ou ao espaço de divertimento, de lazer, portanto, é, antes de tudo, ir em busca de emoções agradáveis voltadas para si, desobstruídas da obrigatoriedade, situação “não” verificável na esfera de outras atividades laborais desenvolvidas no cotidiano das comunidades (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 404).

Nesse relato de experiência, o referido autor observa que, se no jogo de bola, mesmo havendo adversários, há a possibilidade da livre expressão de sentimentos e afloramento de emoções normalmente controladas ou reprimidas cotidianamente, reproduz-se de certa forma a marca das divisões e das diferenças relacionadas ao *habitus* como um conjunto de práticas distintivas no mesmo grupo ou sociedade.

No espaço delimitado do campo de futebol, as regras do jogo, ainda que compartilhadas por todos os jogadores, têm igualmente um papel de diferenciação, definindo os sentidos para o vivido naqueles instantes de duração da partida, ao demarcarem a posição de uns em relação aos outros: “O jogo de bola nos proporciona visualizar a força do *nós* e do *eu*. É a comunidade ou a unidade familiar que se

evidencia na conquista de um torneio ou de um prêmio” (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 405).

Em outro viés interpretativo, o autor demonstra então que o jogo transforma-se, por força da maneira como as regras operam no interior do grupo, neste caso constituído por duas equipes, em algo mais do que uma atividade de lazer, pois também repercute na formação das torcidas e dos modos como elas procuram marcar sua identificação e posição.

Num plano mais amplo, o jogo é, portanto, uma forma de aprendizado social:

A criança, ao cruzar o campo, corre o risco das boladas e de confrontos com os jogadores por conta da sua frágil estrutura física, mas também por não ser capaz de representar mentalmente o corpo no espaço em que está situado. À criança permite-se tal comportamento e é nessa vivência que ela, ao se desenvolver socialmente, vai entendendo e aprendendo a respeitar as regras do jogo, não só de futebol, como também do social. Assim, com mais idade, não lhe será permitido entrar em campo simplesmente para agredir um jogador (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 407).

O jogo é, portanto, uma forma de aprendizado do autocontrole, em um sentido social, muito mais do que mera diversão ou estado de descentramento das exigências do viver cotidiano. Na produção discursiva do autor, as marcas da sociedade estão sempre presentes na subjetividade.

Cabe destacar ainda, quanto ao lazer, que uma das críticas de Elias e Dunning (1992), evidenciada por Gláucio Campos, é sobre a concepção errônea de que seria um tempo compensador às horas de trabalho. Essa concepção é ratificada no ethos quando Gláucio Campos dá voz ao amazônida: “O pessoal aqui no interior tem muita energia. Vai trabalhar o dia inteiro na mata e quando chega ainda vai jogar bola” (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 404). Se fosse compensador, as pessoas usufruiriam do seu tempo livre para descansar.

Gláucio Campos destaca ainda que, na labuta diária, o amazônida se apropria do tempo livre para vivenciar, na companhia de outros, prazerosas emoções, quer no jogo de bola e outras atividades miméticas. Esse momento de sociabilidade, de quebra de rotina é adequado para se manter atualizado das questões da comunidade, das discussões políticas que envolvem o país e não menos falar de futebol, de negócios e outros assuntos.

Na leitura do ethos, constata-se que Gláucio Campos não está somente preocupado em entender o lazer na vida do amazônida. Considerando as

discussões ambientais e as intervenções que isso tem proporcionado no modo de vida de moradores de comunidades amazônicas, principalmente ao se referir no extrativismo animal e vegetal, o autor sustenta que o lazer seja desenvolvido como atividade econômica e que o amazônida seja o protagonista, detentor do conhecimento da região, ao levar informações e conduzir os *outsiders* por rios e florestas, apresentado a excentricidade amazônica de dentro:

O amazônida, conhecedor desse universo que sustenta o imaginário, não só do estrangeiro, mas de muitos brasileiros, é o indivíduo a poder proporcionar aos visitantes incursões em ambientes terrestre e aquático e a práticas, sob medidas, neles desenvolvidas. O pescador pode levar o turista, em momentos de lazer, a ver o cerco ao pirarucu. O caçador pode mostrar as estratégias de caça e suas variações. Em posição elevada, a três ou quatro metros do chão, no moita, o visitante pode apreciar animais silvestres se aproximando do bebedouro ou da comedia. O amazônida pode apresentar ao visitante o matamatá (*Chelus fimbriata*), quelônio de aspectos pré-históricos que vive nos igarapés da mata amazônica. O mateiro pode mostrar as árvores centenárias, ou melhor, milenares, apresentar as sapopemas das grandes árvores e sustentar a lenda de como o Curupira se comunica ou faz correr da mata aquele que a espolia. O mateiro pode apresentar o pau-rosa, a árvore que Marilyn Monroe, com o Chanel nº 5, quase leva a extinção. O amazônida pode apresentar ao visitante a árvores sangradas por muitos homens. A árvore que fez o poder econômico de outros homens. A árvore que fez surgir no centro da floresta a Paris dos Trópicos, mas não menos, o amazônida deve, no rol das informações, destacar que muitos homens sangraram para manter a vaidade de outros homens. O visitante conhecerá a seringueira, o perfume de suas flores e os produtos dela derivados (MATOS, 2015, p. 119).

As marcas do ethos na vida dos amazônidas hinterlandinos, formatando suas vidas e discursos, também são descritas por Therezinha Fraxe (2004), quando fala da religiosidade dos homens e mulheres ribeirinhos.

A religião aparece como produtora de sentidos, os quais são incorporados como expressão de verdades “evidentes”, que se fazem presentes na memória social das comunidades da Terra Nova, operando por meio de uma formação discursiva que confere significados ao existir e orienta a forma como ele é pensado ou interpretado pelos indivíduos, constituindo desta forma as crenças religiosas parte do substrato cultural compartilhado e transmitido às novas gerações, definindo um discurso possível ou autorizado sobre o real: “Para os ribeirinhos, os santos são protetores, com poderes benevolentes, aos quais podem pedir auxílio e proteção” (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 317).

Religião, com a marca de crenças católicas ou evangélicas, é uma referência para o viver nas comunidades da Costa da Terra Nova, mas não excluem a força imanente dos mitos e lendas, pelo contrário, coexistem.

Se os habitantes desse lócus amazônico respeitam e cultuam os santos ou ancoram suas existências nas premissas da religiosidade do ponto de vista protestante (“evangélico”), por outro acreditam que “[...] nem tudo pode ser resolvido por eles. Assim, com a mesma intensidade com que os celebram, temem as entidades cuja força reconhecem e que habitam florestas e água” (ZAMBONIN, 1991, p. 182).

As crenças, sejam elas religiosas, ou apoiadas nos mitos e lendas, não são construções simbólicas destituídas de um sentido prático. Pelo contrário, elas estabelecem possibilidades de contato com o real, transformadas em modos de assegurar certos benefícios ou benesses no dia a dia:

Quanto aos santos, o comportamento do caboclo ribeirinho é de respeito, mas eminentemente pragmático, no sentido de que as orações e, evidentemente, as promessas, se efetuam com o objetivo de se alcançarem benesses. Acaba se estabelecendo uma espécie de contrato entre as partes, pois, se atendido o pedido, deve o fervoroso pagar sua promessa, sem o que o santo não terá mais obrigação de atendê-lo. Para os padroeiros organizam-se festas. As irmandades, a quem cabe a sua organização, funcionam como mantenedoras e propagadoras das devoções. Atualmente, em data já conhecida por todos, as diferentes irmandades preparam e realizam as festas do santo, seja da freguesia, do sítio, da ocupação ou simples devoção individual (ZAMBONIN, p. 1991, p. 183).

Em Therezinha Fraxe (2004), identifica-se essa conexão entre as crenças e um sentido pragmático que os moradores das comunidades da Comunidade São Francisco conferem à sua relação de fé nos santos, uma espécie de contrato ou pacto (nem sempre respeitado, como observa a autora):

Para os ribeirinhos, os santos são protetores, com poderes benevolentes, aos quais podem pedir auxílio e proteção [...] A promessa é a principal maneira de se obter a proteção de um santo ou seu auxílio nos momentos de crise [...] Em São Francisco, entretanto, a maioria das promessas assume a forma de contratos individuais. Um devoto promete, por exemplo, que caso seu filho fique curado de uma doença grave, ele fará uma novena ou servirá de juiz no dia da festa do Santo (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 317-318).

Portanto, a relação entre crenças e situações concretas do vivido permeiam a existência dos amazônidas hinterlandinos, enquanto seres sociais, para os quais as entidades sobrenaturais são a expressão de uma memória discursiva elaboradas em torno da ideia de mediadores de benesses divinas. Os santos do catolicismo assumem a função de mantenedores e cuidadores dos homens, ao mesmo tempo

em que a promessa é um meio de conexão, e também de garantia de obter as graças desejadas.

Os sentidos dos discursos nesse caso transcendem ao indivíduo, pois estão ancorados em uma produção discursiva exógena. Na Amazônia, a circulação de culturas, como coloca Therezinha Fraxe (2004), se inscreve em uma processualidade sócio-histórica, na qual lendas europeias, mitos indígenas e a religião se aproximam, e até mesmo se interpenetram.

A crença nos santos católicos é, nesse plano, produto de uma narrativa estruturada que precede os sujeitos sociais, e como tal instaura certos valores e práticas sociais que definem o campo possível das condutas dos indivíduos que compartilham essa crença.

Quando o fiel diz acreditar nos poderes de um santo, ele está resgatando as reminiscências sociais enraizadas na forma de “certezas” apriorísticas, não racionais mas com o mesmo poder de assegurar uma certa regularidade nos discursos e comportamentos na forma de um já dito.

Esse efeito dos sentidos de uma produção discursiva que antecede o sujeito também pode se fazer presente de outros modos, quando se lança um olhar sobre a religiosidade dos habitantes da hinterlândia amazônica.

Desse modo, constata-se nos relatos de Therezinha Fraxe (2004) que a religiosidade pode aparecer, na voz do amazônida hinterlandino, como a possibilidade de afirmação de si, e também como um meio de compreensão e explicação do mundo que para ele tem valor e, portanto, é suficiente ou tão válida quanto qualquer outra: “**creio** na escritura sagrada [...]”.

O recurso à afirmação de uma crença (“creio”), constitui um efeito de alinhamento a uma formação discursiva já existente, neste caso relacionada à religião, que aqui aparece como uma forma de saber que possibilita articular uma compreensão estruturada do mundo e que, para o indivíduo, constitui o próprio cerne da sua afirmação perante os outros, neste caso aqueles que não pertencem ao seu mundo e que tentam impor uma outra forma de compreensão do mundo.

A religiosidade constitui, dessa forma, um ponto de ancoragem, por apresentar um discurso fundamentado, socialmente reconhecido e, assim, tão importante quanto qualquer outro, como por exemplo, aquele elaborado pela ciência.

Apesar disso, também pode-se reconhecer um substrato ideológico que permeia e influencia a visão e o discurso desse morador da Terra Nova, quando

coloca que a autora, por ter maior grau de estudo, é “sábia”. Denota essa afirmação a reprodução social de um “consenso”, que identifica a formação (escolar/universitária) como um atributo essencial para o existir em sociedade, conferindo a quem estuda um *status* superior e, por extensão, definindo identidades de grupo que operam no sentido de segmentar e diferenciar (escolarizados/não escolarizados; formação escolar/acadêmica).

Pêcheux (2006, p. 30) trata dessa questão, ao falar das técnicas de gestão social dos indivíduos, as quais visam “[...] marcá-los, identificá-los, classificá-los, compará-los, [...] reuni-los, separá-los segundo critérios definidos, a fim de colocá-los no trabalho, a fim de instruí-los, de fazê-los sonhar ou delirar [...]”.

Analisando os dizeres do morador da Costa da Terra Nova, é preciso então desentranhar o oculto, isto é, o não dito: quem não tem estudo, não é “sábio”. Ou em outras palavras, quem não tem escolaridade, tem menos discernimento sobre certas coisas; mas isso também pode significar que não é capaz de produzir enunciados que devam ser levados em conta, ou que nada tem a dizer de relevante sobre si ou sobre os outros.

Os juízos de valor sobre a educação aparecem assim como produto de uma representação social que, por um lado, enaltece a necessidade da escolarização, e, por outro lado, opera de modo a escamotear a voz dos que não têm acesso à educação formal.

Essas técnicas de gestão social são ocultadas, por intermédio das representações sociais, e também dos discursos que elas validam como pré-construídos que se inserem na vida social. Dessa forma, apesar da fala do morador da Costa da Terra Nova reproduzir o discurso derivado da representação sobre a importância da formação escolar como uma forma de adquirir um novo *status* social, ficam ocultas a ele as razões que levam à diferenciação/exclusão das pessoas, pois o que, aos seus olhos, parece discriminação, entendida do ponto de vista de uma mera conduta ou escolha individual, tem um outro sentido quando se analisam as condições por trás da sua posição na sociedade, jungidas aos mecanismos de poder que fundamentam o sistema político-econômico.

Identifica-se aqui, a ilusão de sentido, pois a determinação sócio-histórica por trás do que esse indivíduo pensa ser uma opinião pessoal é, na verdade, o dito por outrem, reproduzido por ele sem que tenha consciência dessa determinação nos seus dizeres. Essa é a função de esquecimento da representação social.

Reportando-se a Pêcheux (1988, p. 163), o que ocorre é que “[...] através da identificação do sujeito com a formação discursiva (FD) que o domina que a interpelação (assujeitamento) se dá e transforma-o em sujeito de seu discurso.”

Identificam-se aqui duas instâncias opostas, mas de alguma forma relacionadas ao sistema de crenças e valores estabelecidos como paradigmas de pensamento e ação. Ao mesmo tempo em que o habitante da Costa da Terra Nova vê a si mesmo como alvo de discursos preconceituosos, também procura se apresentar, no discurso que elabora, como alguém apto a ter sua alteridade aceita e valorizada naquilo que é.

Para isso, utiliza um efeito de deslocamento do sentido no seu discurso, onde a pouca escolaridade deixa de ser a aceitação dessa exclusão ou desvalor na sociedade urbana, para transformar-se em resistência ou contradiscurso, ancorada em uma afirmação do eu, na condição de ente que compartilha saberes importantes, aqueles derivados da crença religiosa e sua visão de mundo.

Do mesmo modo, na obra de Gláucio Campos (2015) identifica-se o efeito do deslocamento do sentido, com a repetição ou regularização de discursos pré-elaborados e que se inserem, sub-repticiamente, como elementos norteadores, não conscientes, das falas e ações dos habitantes da Amazônia:

“Hoje é diferente, aumentou a população e diminuiu o peixe” (Sr. N, 57 anos) (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 163).

“[...] a cada dia que passa a terra vai aumentando. Acho porque a gente tira o pau (derrubada das árvores) e apodrece a raiz e a terra cai sendo levada pela água” (M. B., 50 anos) (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 167).

“Na época em que eu era presidente da comunidade, o Sr. J. fez um roçado de três hectares. Morreu na base de 200 castanheiras. Ele falou: “Isso aí se morrer tem que nascer de novo. Isso aí não tem valor para mim” (Sr. J) (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 189).

A regularidade do sentido, nesses relatos, denota uma naturalização do impacto sobre o meio ambiente, gerado pela intervenção humana. A memorização social do discurso pré-construído (interdiscurso) apresenta, na ótica desses moradores de Bicó, Cuiamucu e Canela-Fina, a assimilação da ideia de um processo natural, inevitável, que é associado às mudanças características de uma sociedade humana, como o crescimento populacional, ou ao seu funcionamento, no sentido da

necessidade de atender a propósitos econômicos, os se sobrepõem à preservação ambiental: **“Isso aí não tem valor para mim”**.

A representação social que estabelece essas ideias, aparece nos discursos de maneira a gerar um efeito de justificação, cuja origem real não é explícita ou mesmo consciente nos dizeres dos amazônidas hinterlandinos.

Assim, vislumbra-se nesses relatos um efeito de esquecimento, remetendo-se à Orlandi (2003a, p. 84), quando afirma que “[...] o que não é dito, o que é silenciado, constitui igualmente o sentido do que é dito”.

Ou seja, não há consciência, por parte desses produtores do discurso, de que a sua necessidade de sobrevivência não é algo puramente incidental (a ideologia dá origem a uma formação discursiva que define uma relação imaginária do homem com o mundo, a qual passa a ser vista como real), mas está sujeita a determinações, nascidas de uma ordem pré-construída, de modo que as suas ações, e os efeitos negativos sobre o meio ambiente, passam a se justificar e naturalizar como uma forma necessária de conduta, em uma ordem natural da existência humana (subsistência).

Não se pode esquecer que esses amazônidas hinterlandinos não vivem em um mundo estanque, mas interligado ao sistema econômico (produção para o consumo de massa), e à medida em que o mundo rural se torna mais próximo e conectado ao urbano, acelera-se a incorporação desses habitantes da hinterlândia amazônica à sociedade de consumo, com a adoção de novas práticas sociais (formas de trabalho, pensamento e ação), bem como de elementos culturais exógenos.

Como constatou Therezinha Fraxe (2004, p. 146) ao visitar as comunidades da Costa da Terra Nova, “[...] parte significativa da decisão do que e como produzir vem como imposição dos requisitos ditados pelo mercado consumidor [...]”.

Ressalta-se aqui o exposto por Sanchez (2016, p. 62), quando afirma que:

A ruptura do mundo da vida e sua fragmentação foram originados pela institucionalização de um agir econômico e administrativo teleoracional (voltado sobre si mesmo), do qual a mercadorização faz parte. Na mesma forma, como o cotidiano foi arrebatado por esta racionalização cultural e social, tentou-se a dissolução das formas de vida tradicionais naturais e humanas, que no início da modernidade se diferenciavam, sobretudo, em função de fazeres exercidos quase sempre em relação simbiótica com a diversidade da vida.

Nos discursos dos moradores das comunidades ribeirinhas, identifica-se a imbricação das suas vidas ao sistema de produção para o consumo de massa, definindo novas escolhas e práticas com relação ao uso da terra, por imposição do grande mercado representado pela crescente população de Manaus, situada do outro lado do rio Solimões:

A gente não plantava muita verdura, sô cebolinha e pimenta de cheiro e chicória prá coloca no peixe e o quiabo pra vender... Esse negócio de repoió, pepino e couve foi o marreteiro que um dia trouxe o fruto prá gente prova, a gente gostou e agora planta pra comê e prá ele levar (Sr. José, 56 anos, agricultor e pescador, Comunidade São José, Careiro da Várzea, AM) (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 146).

A gente não sabia plantá juta nem malva... Uns anos atrás, a gente teve conhecimento da chegada de japoneses aqui prá região... E foi eles que trouxeram a semente e os patrões ensinou a gente a planta (Sr. João, 58 anos, Comunidade São José, Careiro da Várzea, AM) (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 146-147).

A inserção do plantio em larga escala, ou que gera excedentes não consumidos pela família nessas comunidades rurais, tem como figuras centrais o marreteiro, o marreteiro-feirante e o regatão. São agentes intermediários e de comercialização, por meio dos quais os produtos agrícolas e os produtos extraídos da floresta são adquiridos mediante pagamento em dinheiro, ou trocados por itens trazidos da cidade, sendo depois revendidos nas aglomerações urbanas da Amazônia.

As determinações da forma de organização da rede de produção, envolvendo diferentes agentes econômicos, são explicitadas nas falas dos habitantes da Costa da Terra Nova, revelando uma perspectiva segundo a qual o marreteiro em si seria o responsável pela relação assimétrica que o favorece de maneira que seus ganhos ultrapassam muito aquele que os produtores têm:

[...] nesse período da cheia a gente veve praticamente da venda de hortaliças plantadas em jirau. Para se conseguir um quilo de açúcar, dependendo do preço das hortaliças, muitas vezes a gente tem que vender, por exemplo, dez maços de chicória para compra um quilo de açúcar. Isto porque, neste período de alagação, todo mundo tem chicória para vender [...] Eu ando meio doente, e não tenho condições de vender os meus bagulhos [bagulho é uma denominação utilizada pelos caboclos-ribeirinhos aos produtos que vendem como hortaliças, frutas, farinha, tudo eles denominam de bagulho], lá na Feira Manaus Moderna. Então o jeito é entregar pro marreteiro, pra ele vender pra mim. Dispois que ele pega a parte

dele, aí o que sobra é meu, esta sobra é muito pouca, não é quase nada, nesse período onde a água invade tudo, a gente não tem muita saída, são tempos difíceis. Acredito que somente Deus pode fazer a gente melhorar (Sr. Nestor Pinheiro de Miranda, agricultor, 58 anos, comunidade São Francisco, Careiro da Várzea, AM) (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 147).

Eu vendo os meus produtos para o meu irmão que é marreteiro. De quinze em quinze dias ele vem busca tanto os meus como de alguns vizinho, ele não paga na hora, só paga depois que vende. A gente calcula que ele e os outros marreteiros ficam com 50% do valor dos nossos produtos. A gente sabe que está sendo, vamos dizer, roubado, mas a gente não tem alternativa (Sr. Francisco Batista Alves, 41 anos, agricultor) (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 155).

Nessas falas, percebe-se o ocultamento da realidade, pois esses produtores da Costa da Terra Nova não conseguem ver o que está mais além, isto é, que os marreteiros também estão entrelaçados na teia de relações econômicas e não são, em última análise, os sujeitos determinantes da forma de organização das relações de produção.

O entrelaçamento entre a economia local dos insulares e o sistema econômico urbano é definido por condições específicas de produção e trabalho dos caboclos-ribeirinhos da Costa da Terra Nova. Como explica Therezinha Fraxe (2004, p. 7):

A atuação dos agentes de comercialização, principalmente dos marreteiros, é favorecida pela produtividade do trabalho familiar, alienada na comercialização dos produtos; ou seja, estima-se que há uma produção de excedentes propiciada pela extração de sobretrabalho familiar em ambiente favorável (várzeas férteis e próximas dos centros comerciais) e pela frugalidade da maneira de viver dos ribeirinhos familiares. Ambas as condições proporcionam a partilha dos excedentes por diferentes agentes do capital comercial.

Por conseguinte, os produtores não identificam as origens reais da sua “exploração” (“Dispois que **ele** pega a parte dele, aí o que sobra é meu”; “A gente calcula que **ele e os outros marreteiros** ficam com 50% do valor dos nossos produtos”), embora sintam os reflexos da sua posição nessa cadeia de relações econômicas, as quais se inscrevem em uma estrutura social mais complexa.

A espoliação é naturalizada, através de representações sociais sobre o trabalho e a produção (interdiscurso), as quais induzem à crença em uma ordem natural das coisas, acomodando os indivíduos a partir dessa noção de “normalidade” que seria inerente ao funcionamento das relações e regras que se impõem na vida econômica e social.

Os discursos dos moradores da Costa da Terra Nova deixam explícitas essas concepções, expressando sua perspectiva sobre uma inevitável impossibilidade de mudar a sua situação existencial, em face de forças ou situações determinadas pelo modo como as coisas funcionam: “[...] a gente **não tem alternativa**”; “[...] **somente Deus** pode fazer a gente melhorar” (destacado por mim).

Nessa última fala, fica patente a ideia de impossibilidade de mudar a condição existencial, em razão de uma ordem ou um sistema de coisas diante da qual o indivíduo se vê impotente, incapaz de reagir, atribuindo à divindade, enquanto poder situado numa ordem metafísica, o seu destino e, por extensão, qualquer possibilidade de mudança.

Há neste caso um efeito de deslocamento de sentido no discurso, quando a vulnerabilidade social ou econômica deixa de ser objeto de uma reflexão objetiva sobre as suas causas, passando o interlocutor a vincular as condições da sua existência a uma vontade sobrenatural, que não deixa de ser, também, produto de uma representação social com fortes marcas na memória social, aquela ancorada nas explicações acerca da vida e do mundo elaboradas pelo viés religioso.

Levando em conta, como afirma Foucault (1995), que os discursos são marcados por enunciados anteriores e posteriores, e também pelas contradições, nas falas dos amazônidas hinterlandinos da Costa da Terra Nova, ao lado de uma conformidade com a sua situação, também se observa uma certa unidade ou uniformidade de sentidos quando reconhecem, em tom de crítica consciente, as condições desvantajosas da sua posição na rede de relações econômicas que conecta as comunidades da Costa da Terra Nova à cidade de Manaus.

Lembrando que na sociedade aparecem formações discursivas muitas vezes em conflito, permitindo identificar

[...] diferentes regiões que recortam o interdiscurso (o dizível, a memória do dizer) e que refletem as diferenças ideológicas, o modo como as posições dos sujeitos, seus lugares sociais aí representados, constituem sentidos diferentes (ORLANDI, 2007, p. 20).

Desse modo, transparecem nos relatos dos moradores da Costa da Terra Nova uma consciência comum sobre a vulnerabilidade frente aos interesses econômicos dos atravessadores. Nesse cenário, a mudança relacionada às práticas tradicionais, com o plantio para atender ao mercado manauara, mesmo desvantajoso, também possibilita dar um novo sentido à memória social, por meio do resgate e atualização

dos valores e laços comunitários, definindo uma contraposição entre o “nós” e o “eles” que passa a marcar o discurso no presente: “[...] quando tem festa, é época de muita fruta, muito peixe e eles aparecem por aqui, a gente sente que eles não pertencem mais a nossa comunidade. Eles fazem parte de outro grupo”.

Pode-se dizer que os sentidos dos discursos passados são retomados, como referências para definir o modo de pertencimento ao grupo, com base em uma memória social compartilhada, a qual serve também para excluir os que, assumindo novas posições nas relações intracomunitárias, passam a ser vistos como sujeitos estranhos à comunidade.

Gláucio Campos (2015) também reconhece a conexão entre as mudanças que operam na interrelação entre os moradores do meio rural e as figurações urbanas, destacando as reverberações das representações sociais próprias do modelo mercadológico vigente, e a sua ênfase no valor do trabalho, por oposição a uma visão tradicional da atividade humana, concebida não como um fim em si, mas como forma de assegurar o mínimo necessário para sobreviver:

Hoje, ao chegarmos às comunidades amazônicas, não é de estranhar ouvir expressões: *o cara não quer nada com a vida; eles não têm nada*, ao se referir a um grupo familiar; *porque não querem trabalhar; aquele lá, só quer sombra e água fresca, se tiver peixe, farinha e uma rede, está tudo bem* (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 123) (destaque do autor).

Os modos tradicionais de subsistência se transformam por força do modo como ocorre a conexão entre as práticas ancestrais e o sistema de produção para o consumo de massa, especialmente quando isso implica na incorporação de objetivos ou valores antes estranhos à vida nas comunidades rurais amazônicas, como a busca do lucro e a maximização da produção, não mais para atender a necessidades pessoais ou familiares, mas para destina-la ao mercado. O impacto ambiental da ação mais intensiva sobre a floresta, a partir de a exploração de seus recursos em um novo nível, aumenta na mesma proporção que o modelo tradicional de produção e trabalho se transforma.

Essas questões remetem ao importante trabalho de Josué de Castro (2006, p. 266), cujas análises do quadro social brasileiro no contexto histórico de formação do país o levaram a concluir que desde os primórdios existiram aqui

[...] grupos humanos, sempre em luta e quase nunca em harmonia com os quadros naturais. Luta, em certos casos, provocada e por culpa, portanto, da agressividade do meio, que iniciou abertamente as hostilidades, mas, quase sempre, por inabilidade do elemento colonizador, indiferente a tudo que não significasse vantagem direta e imediata para seus planos de aventura mercantil.

Também na Amazônia, a organização das estruturas sociais esteve vinculada às determinações das redes e formas de organização das atividades econômicas centradas, essencialmente, na exploração dos recursos naturais, e isso não ocorreu apenas por intermédio do exercício do poder e diferenciações do estrato social, mas também por meio da articulação de discursos legitimadores do modo de organização da sociedade.

O não dito, como interdiscurso (formações discursivas que circulam no social), aparece assim nas falas dos habitantes da hinterlândia amazônica como elementos inconscientes, conectados às crenças e valores inerentes ao sistema de produção em vigor, os quais funcionam como instrumentos de validação das ações humanas, neste caso ancorando as atividades de exploração intensiva dos recursos na ideia de que o impacto ambiental é um “mal necessário”.

A justificabilidade das ações aqui é aparentemente natural, evidente por si só, quando, na verdade, é construída por outrem, conferindo um sentido que atravessa os discursos, os quais internalizam e reproduzem a ideia ou propósito relativa ao dito que é oculto e que, inconscientemente, aparece na fala das pessoas.

Nesse contexto, quando analisado o discurso do amazônida que fala através de Gláucio Campos (2015), constata-se que na sua discursividade, tratando da relação com o meio natural, aparece como evidente e necessária uma finalidade prática para as suas ações (alcançar um propósito econômico):

A criação de boi ficou mais forte na comunidade [...] Acho porque se consegue o dinheiro mais rápido. Se for fazer outra coisa, até conseguir o dinheiro é mais difícil. Outro objeto como o casco (tipo de canoa), a madeira são produtos, mas não compram da gente. Os bois, falam nele e o cara vai logo ver (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 239).

Ganhar dinheiro “mais rápido” é um propósito que contrasta com as práticas tradicionais, fundamentadas numa relação sem ambições entre o homem e o mundo amazônico, quando a finalidade das atividades humanas é obter o necessário para sobreviver. Como sintetiza Therezinha Fraxe (2004, p. 351):

Mesmo para aqueles que foram levados a retornar à comunidade por imposições familiares (morte ou incapacidade do pai de permanecer como chefe da exploração agrícola), a saída para a “cidade grande” resulta numa reavaliação dos negócios familiares, na medida em que novos valores (urbanos) já foram incorporados. A “modernidade” se expressa, aí, na transformação da agricultura familiar em uma empresa orientada pela lógica capitalista no tocante à rentabilidade e à produtividade crescentes.

A conexão com o mundo urbano leva para as comunidades rurais uma nova mentalidade, capitalista, mas não necessariamente benéfica para o meio ambiente, como destaca Gláucio Campos (2015, p. 240):

A criação de boi tem permitido maior crescimento intensivo e extensivo na área. Por outro lado, aumentar o rebanho significa ter mais e mais campo para o gado pastar, e campo para gado, principalmente no sistema intensivo, empurra a mata para mais longe, que é uma das preocupações no que se refere ao desmatamento. Boi no campo, é ver dinheiro pastando (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 240).

Sabem os criadores que a mata fechada é reduto de feras, e boi perto da mata torna-se comida. Assim, derrubar a mata, tanto primária quanto a capoeira⁶², e atear fogo em áreas de risco é outra forma de empurrar as onças para outro lugar (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 242).

Se a pequena criação ainda é uma forma de melhorar a renda familiar e assegurar maior fartura de alimentos, a criação intensiva rompe com esse padrão tradicional, inserindo-se como uma oportunidade de grande lucro, o que significa priorizar os ganhos econômicos sobre os danos ao meio ambiente, resultando em uma ruptura nas relações tradicionais entre o homem e o meio, as quais tinham baixo impacto ambiental.

Da mesma forma, nas comunidades da Costa da Terra Nova, as conexões entre o espaço rural e a grande metrópole manauara definem um novo cenário, no qual se acirram os conflitos entre os que lutam para preservar os recursos pesqueiros dos lagos, tradicionalmente considerados patrimônio comum de todos os moradores da região, e os que agem para se apossar dessas áreas lacustres transformando o que era público em propriedade privada, no intuito de assegurar

⁶² Capoeira: é a mata que brota após a derrubada da mata original, de forma espontânea e natural, independente de cultivo.

altos ganhos financeiros com a pesca intensiva, essencialmente direcionada ao mercado de Manaus:

O Lago Joanico é considerado pelos caboclos-ribeirinhos da Comunidade São Francisco como um verdadeiro santuário. Uma reserva de alimento. A alternativa para a fome na época das grandes cheias. Esse lago, já por aproximadamente dez anos, vem sendo um palco de discussões intermináveis pelos comunitários de São Francisco (S. F.) e de São José. Isto porque, ali ambos se abastecem de peixe. A discussão se dá principalmente pelo motivo dos ribeirinhos de São José se apropriarem do lago de forma predatória, utilizando-o para pesca comercial, o que, de certa forma, vem contribuindo para a diminuição do grande manancial pesqueiro existente no Joanico. Essa forma de uso desapropriado do lago enfurece os ribeirinhos da comunidade São Francisco, que vivem mais da agricultura, portanto utilizam o lago somente para a pesca artesanal (THEREZINHA FRAXE, 2004, p.70).

A economia tradicional, atribuindo um valor comunitário às riquezas naturais, tem sido substituída gradativamente pelos objetivos e valores inerentes à exploração em larga escala, financiada pelo grande capital, o qual visa ganhos baseados no uso privado da terra ou dos lagos, antes bens naturais compartilhados pela comunidade.

Os efeitos do discurso elaborado a partir do ponto de vista do modelo de organização social e de produção citadino, reforçam a importância da individualidade sobre a comunidade, ou seja, o oposto do que ocorre na sociedade tradicional dos habitantes da Amazônia rural.

Isso tem profundas implicações na cosmovisão compartilhada por esses habitantes da hinterlândia amazônica, pois a imanência do sentido de comunidade está, justamente, na diluição da individualidade no espaço maior daquilo que se convencionou denominar de interesse geral ou de objetivos compartilhados com relação aos modos de ser e pensar.

Nesse plano, a mudança de mentalidade não é algo definido apenas e tão somente pelos indivíduos (ainda que assim o pareça segundo seu ponto de vista de uma ação ou decisão pessoal), mas por “forças” exógenas, precisamente aquelas relacionadas ao contato dos moradores das áreas rurais com o mundo urbano e o modelo de trabalho e produção que enfatiza o lucro e o interesse individual, em sentido contrário às experiências das práticas tradicionais baseadas em laços comunitários.

Portanto, esse embate entre duas visões opostas do mundo e do homem aparecem nitidamente nos relatos de experiência tanto de Therezinha Fraxe (2004),

como de Gláucio Campos (2015), denotando uma evidente contradição que emerge de formações discursivas elaboradas em contextos diametralmente opostos: uma, relativa ao modo de vida característico do mundo urbano e moderno, e outra elaborada a partir de modos tradicionais de existência, envolvendo o amálgama das experiências e de saberes de homens e mulheres que, vivendo longe das cidades, construíram na hinterlândia amazônica as suas próprias formas de organização da vida social, conformando uma cultura singular.

O discurso que enfatiza a individualidade, ou a sobreposição do interesse individual sobre o comunitário, é a expressão de um pensamento de viés racionalista, o qual tem relegado os valores a um segundo plano, de maneira que as crenças, os mitos e os conceitos tradicionais passam a ser identificados, de um ponto de vista reducionista, como interpretações imaginárias do mundo, sendo assim caracterizados como uma expressão cultural retrógrada e incompatível com o modo de pensar e de compreender o que se entende por realidade objetiva.

Nesse cenário, as formações discursivas utilizadas para interpretar e explicar o mundo podem ser consideradas como decorrência do embate entre o conhecimento que se apresenta como racional ou objetivo (produzido pela ciência), e os saberes tradicionais.

No mundo ocidental, a formação discursiva ancorada em torno da razão teve início com o iluminismo, que surgiu como uma visão otimista sobre o futuro do homem, concebendo uma sociedade em evolução, que atingiria sua culminância quando fosse dirigida e organizada pela ciência e pela razão.

Essa perspectiva deu origem à descrença nos valores e às explicações não racionais do mundo, passando a racionalidade a ser considerada como o instrumento que permitia definir objetivamente as funções dos indivíduos e a sua posição na sociedade, fundamentando o modelo de produção e trabalho, e alimentando as representações sociais e as formações discursivas a elas ancoradas.

Através do interdiscurso, essas representações estabelecem sentidos que se inserem sub-repticiamente, sem serem percebidos ou conscientes nas falas dos indivíduos, e se materializam no modo como eles assimilam e reproduzem certas ideias, como se fosse algo natural e que flui naturalmente de suas próprias compreensões sobre si ou o mundo.

Por conseguinte, há a naturalização da ideia de trabalho, considerado como inerente a certos valores intrínsecos ao homem, e que lhe confere certas qualidades segundo as representações sociais: meio de progresso pessoal, ou o instrumento que permite o acesso a melhores condições de vida (a ideia do bem-estar, que remete à necessidade e à oportunidade de “ganhar dinheiro”).

A construção discursiva aqui caracteriza-se como interdiscurso, gerando efeitos de sentido que se tornam referências compreensivas sobre si e os outros no âmbito das relações pessoais, dos papéis ou das funções atribuídos aos indivíduos segundo as representações sociais e a circulação dos discursos no meio social.

A apropriação das palavras e a construção de significados e sentidos segundo os propósitos definidos na construção dos discursos é a marca da representação social, e não pode ser dissociada do sujeito sobre o qual se fala, sendo, essencialmente, um discurso exterior a ele que é produzido por outras pessoas ou grupos.

Por sua vez, quando se considera o intradiscurso na leitura dos livros de Therezinha Fraxe (2004) e Gláucio Campos (2015), é possível discernir outros sentidos nos dizeres daqueles que habitam as áreas rurais da Amazônia, que deixam evidente uma tentativa de desconstrução do já dito.

Pode-se observar nas falas desses amazônidas hinterlandinos um imaginário social que não está preso a elementos culturais exógenos, formações discursivas ou representações sociais a elas ligadas, mas que pode ser concebido como a própria gênese e o fundamento de memórias coletivas das comunidades interioranas da Amazônia, podendo assim subsidiar um contradiscurso.

Essa produção discursiva própria, ainda que esteja ligada ao imaginário, a uma herança ancestral que se apresenta como diferente, em sua forma, de toda racionalidade científica, não deixa de ter e operar segundo uma lógica própria, e nesse sentido pode-se dizer que a memória social também opera segundo uma razão que lhe é inerente.

De um ponto de vista da fenomenologia cultural, entende-se que existem motivações intrínsecas ao desenvolvimento de uma cultura, que ultrapassam o âmbito da mera abstração para se conectarem a práticas e intencionalidades que dão sentido ao viver na relação do eu com o outro.

Por conseguinte,

Enquanto ser de cultura, o homem encontra-se envolvido com questões que o colocam, conscientemente ou não, na esfera da racionalidade [...] o que importa, em última instância, é a *orientação* que manifestamos, ou ainda, é a intencionalidade em sentido operante e transformador (destaque do autor) (FABRI, 2007, p. 43).

Não somente o pensar, mas o agir enquanto prática e intencionalidade, estão ligados às redes de memórias sociais que dizem respeito a elementos culturais, e também representações conectadas a certos modos de ser e pensar (caracterizando o *ethos* e a visão de mundo de um grupo), os quais podem ser considerados “autênticos”, por oposição àquilo que vem de fora, do mundo urbano, fundamentando assim formações discursivas alternativas.

Nesse particular, destaca-se que nenhuma formação discursiva se cristaliza no tempo. Todas estão sujeitas a mudanças, em razão do embate de ideias, da contraposição dos modos de ver e interpretar o real, conforme se estabelecem e mudam as posições dos indivíduos na sociedade, de maneira que podem aparecer na condição não somente de reprodutores de outros dizeres, mas também de base para a construção de novos discursos com outros efeitos de sentido.

Como afirma Pêcheux (2009), as formações discursivas se entrecruzam, podendo se reforçarem mutuamente, manter relações de neutralidade, subordinação, ou até mesmo definir novos espaços de expressão a partir dos sentidos em conflito.

As marcas do intradiscurso, nas falas do amazônidas hinterlandinos que fazem parte dos relatos de experiência de Therezinha Fraxe (2004) e de Gláucio Campos (2015) devem, portanto, serem identificadas, para que se possa alcançar o âmago dos efeitos de sentido de formações discursivas próprias, ainda que estas nunca tenham se mantido totalmente isoladas de outras, exógenas, com as quais se cruzaram e que têm origem em outras instâncias e momentos históricos que não aqueles onde se situam esses habitantes da hinterlândia amazônica.

Anterioridade e memórias servem como um importante material para a análise do discurso das pessoas, e nos livros desses autores, aparecem por meio da oralidade dos amazônidas hinterlandinos: as suas falas não são meros instrumentos para comunicar algo, mas um instrumento que permite expressar uma resignificação dos valores, modos de ser e de pensar vinculados às representações sociais exógenas e a discursos que lhes dão suporte.

Para isso, deve-se analisar a memória do significado pertinente às práticas sociais nas comunidades do interior amazônico, em estreita relação com o imaginário, delineando o processo de construção de formas de pensar e de ver o mundo que ainda persistem como um substrato cultural na vida dos seus habitantes, descritos nos relatos de experiência de Therezinha Fraxe (2004) e de Gláucio Campos (2015).

Os imaginários relativos ao espaço, como explica Charaudeau (2015, p. 22), “[...] atestam a maneira como os indivíduos de um grupo social representam para si mesmos o seu território, como aí se movimentam, como o estruturam, determinando nele pontos de referência, e como aí se orientam”.

Por sua vez, ainda segundo o referido autor, os imaginários relacionados ao tempo “[...] evidenciam a maneira como os indivíduos representam para si mesmos as relações entre o passado, o presente e o futuro, bem como a extensão de cada um desses momentos” (CHARAUDEAU, 2015, p. 22).

Portanto, o imaginário remete à realidade, intermediando o sujeito na relação com o mundo e com os outros, servindo como referência para a constituição e práticas sociais através de um conjunto de elementos compartilhados: os mesmos mitos ou lendas, um conjunto de crenças e valores comuns, reminiscências perpetuadas no tempo pela transmissão coletiva.

Entidades mágicas são importantes no espaço amazônico por estabelecerem uma conexão entre o homem e o meio em que vive, fornecendo explicações que transformam o não racional, o mítico, o imaginário, em algo concreto e atual, pois é revivido, atualizado, em experiências que são compartilhadas como afirmações de uma contingência real e não mera imaginação (“eu vi”, “fulano viu com os próprios olhos”, “foi ali, naquele lugar”).

A afirmação da veracidade dos fatos, relacionados a entes lendários ou míticos, aparece nas falas dos amazônidas hinterlandinos como algo mais do que uma mera crença pessoal. Expressa uma forma de conectar-se com o passado, ligando a herança cultural e a memória social com pessoas reais, no presente.

Assim, a multiplicidade de seres com diferentes características que permeiam o imaginário do amazônida hinterlandino (o boto sedutor, a cobra-grande, a lagarta-de-fogo, a matinta perera (no imaginário amazônico é uma velha que tem o poder de se transformar em uma ave – “rasga-mortalha” – cujo assobio é considerado mau presságio), a mãe d’água, o boitatá, o curupira, a caipora, o jurupari, o uirapuru, entre outros), é a representação de um mundo paralelo, mas não menos real na

visão dos homens e mulheres que vivem na hinterlândia amazônica, posto que se confundem com a própria vida dos que habitam nesse lócus por estarem vinculados ao mundo físico, ao ambiente.

A floresta é mais do que um espaço onde se entrelaçam a terra, as árvores e as águas. É, também, um local por onde transitam seres mágicos, entidades não físicas mas que estão intrinsecamente ligadas aos elementos naturais e, nessa condição, também influenciam e se fazem presentes na vida humana.

A imbricação entre o mundo concreto e o imaginário também tem origem no telurismo que define de certa maneira a peculiaridade do Ser-na-Amazônia como um ente ligado visceralmente não somente ao meio natural, onipresente na vasta e de certo modo ainda pouco alterada paisagem amazônica, mas também a um universo mágico,

O imaginário tem importante papel na vida dos amazônidas hinterlandinos, não apenas porque contribui para a construção da memória social, mas também porque está vinculado à historicidade por trás dos discursos por eles produzidos, na sua condição de entes ligados por uma herança cultural comum que continua permear as suas vidas, e assim transcende no tempo conferindo instantaneidade às crenças, mitos e lendas que também estavam presentes na vida dos antepassados.

O mito pode variar e se modificar, conforme o local e o momento, e nesse sentido é, de certa maneira, uma representação cambiante, pois “[...] possui um núcleo resistente ao tempo, mas que se transforma com o passar do tempo, em face do importante fenômeno de sua recepção em dado ambiente cultural” (DURAND, 2012, p. 88-89).

Essa transformação ocorre segundo a processualidade histórica, que marca a vida das sociedades, fixando novos valores e perspectivas sobre a existência humana, individual e grupal, atualizando a cultura.

Nesse sentido, os mitos devem ser considerados do ponto de vista da sua historicidade e relação com os indivíduos que, no decorrer do tempo, se vinculam pela memória social e transitam por um mesmo contexto sociocultural.

Convém salientar que, “Quando falamos de historicidade, entendemos que é a partir dela que se constrói o gesto de interpretação e, ao mesmo tempo, é ela própria interpretativa, porque sua matéria é simbólica” (ORLANDI, p. 2003b, p. 15).

Embora o imaginário não seja algo concreto, palpável, determinável, no sentido de ser objeto de reprodução e comprovação científica, por ser fluido,

simbólico e não racional, pode preservar-se alcançando uma certa perpetuidade, no sentido de operar como um poderoso elo intergeracional em uma determinada sociedade.

Os mitos têm uma função social importante, mesmo não embasados em saberes científicos, pois estabelecem referências que servem como padrões de comportamento e condutas diante de certas situações. Não apenas remetem ao sobrenatural, mas também têm conexão com a realidade servindo para a formação moral dos indivíduos que vivem no mesmo grupo (MIRCEA ELIADE, 2002).

Durand (2012) também identifica no imaginário um elo entre a subjetividade, o campo psicológico do indivíduo, e o sociológico, o campo das possibilidades de interação e criação que nascem das relações entre os homens vivendo em determinado local, definindo as estruturas mitológicas, simbólicas e arquetípicas. Por meio delas, os homens obtêm referências ou meios de transpor o inexplicável do mundo, tornando-o inteligível aos olhos de todos.

O imaginário, no mito, se materializa na forma de uma imagem, que é uma descrição dos entes mágicos, os quais assumem uma forma precisa: são as características físicas que definem a conformação de cada ser, o modo como aparece ou se faz presente no ambiente, como é percebido pelos humanos e como age produzindo efeitos sobre as pessoas ou os locais onde aparecem.

O registro descritivo é parte essencial da transmissão da cultura e da memória social. Como observa Michel Justamand (2016, p. 19), ao reportar-se às pinturas rupestres indígenas:

Os humanos criadores dessas imagens acumulavam, sem dúvidas, alguns conhecimentos necessários à vida e por intermédio dessas fontes imagéticas poderiam produzir e multiplicar as experiências vividas para as outras gerações ou mesmo grupos. Eles teriam nessas fontes exemplos de como tomar determinadas ações

É a partir das representações imagéticas que os entes mitológicos ou lendários assumem uma condição de entes reais, ainda que situados num plano mágico, transcendendo a matéria e o tempo. E são as suas características que definem a interpretação do real, como aparece nas locuções dos homens e mulheres que vivem no lócus amazônico, que constituem uma alternativa ao discurso racional-científico próprio do modelo de civilização urbana.

Remete-se aqui a Pêcheux (1999, p. 50), quando afirma que a imagem

[...] seria um operador de memória social, comportando no interior dela mesma um programa de leitura, um percurso escrito discursivamente em outro lugar: tocamos aqui o efeito de repetição e de reconhecimento que faz da imagem como que a recitação de um mito.

O imaginário antecede o real, e somente toma forma como algo concreto na vida social quando passa a dar sentido à realidade vivida: “[...] a fantasia se mostra não como uma substância, mas como uma função precedendo o que é, ainda que seja capaz de se mostrar apenas no que existe (ISER, 1993, p. 172).

Assim, os mitos e crenças, além de permitirem discursos marcados pela unidade ou uniformidade em sua orientação pelas mesmas referências culturais, continuam presentes nos dizeres dos amazônidas hinterlandinos, e aparecem como instrumentos auxiliares na relação do homem com o meio, viabilizando alguma forma de controle sobre as forças naturais e as incertezas:

No Careiro da Várzea, os caboclos-ribeirinhos empregam fórmulas mágicas e orações para conseguir chuva necessária às colheitas, assim como para não ter suas roças, sítios e quintais tomados pela água (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 314).

Convém salientar ainda a perspectiva de Blumenberg (1990, p. 126), considerando que a função do mito não é fornecer explicações sobre o mundo, pois “[...] os mitos não respondem perguntas; eles **tornam as coisas inquestionáveis**” (destacado por mim).

Quando se analisam os discursos dos moradores das comunidades da Costa da Terra Nova, constata-se essa força dos mitos e das lendas, como construções sociais do imaginário, as quais, ao se entrelaçarem com a vida dos caboclos-ribeirinhos em sua relação estreita e cotidiana com o mundo natural, assumem a condição de certezas incontestes que transparecem no intradiscurso como produtoras de efeitos de verdade, o que fica explícito em diferentes enunciados desses indivíduos:

“Por isso que eu digo, tudo isso faz parte da nossa vida, do nosso dia-a-dia, são as meninas moça tendo filhos de boto, já teve mulher aqui de até mulher casada engravidar de boto [...]” (Vanderval Ferreira Reis dos Santos, 49 anos, Nossa Senhora da Conceição, Costa da Terra Nova, Careiro da Várzea) (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 339).

“Nos anos 50, aconteceu um fato muito grande aqui, no Careiro da Várzea, um pouquinho antes de chegar na Costa da Terra Nova, lá na entrada do remanso, por onde a professora passou, naquele lugar que tem muito rebojo, lá em frente tinha uma ilha e daí a ilha afundou

aqui no rio Amazonas, logo as pessoas viram um rastro muito grande que ia de um lago para um rio, media 10 metros de largura. Os moradores ficaram muito assustados com esse acontecimento, um desses moradores o Compadre Chico, chegou a ver essa cobra no lago [...]” (Manoel Severino, 82 anos, agricultor da Costa da Terra Nova) (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 342).

Os enunciados são atrelados a termos que têm a função de assegurar a certeza dos eventos narrados, revestindo-os de concretude, retirando-os do mundo metafísico de construções imaginárias, para conferir a eles a mesma natureza daquilo que é visível e aceito como real do ponto de vista da racionalidade objetiva.

Seja remetendo a pessoas concretas - “**nossa** vida” (a minha vida e a dos demais), “já teve **mulher** aqui” (alguém que existiu efetivamente), ou afirmando a presença de si no relato (“**eu** digo”), o modo de construção do discurso gera efeitos de sentido abalizadores da narrativa, que aparecem como reminiscências de algo presenciado.

O efeito testemunhal também aparece no intradiscurso aqui, identificando-se pessoas e referências precisas para indicar quando ocorreu, quem presenciou e onde ocorreu o fato: “Nos **anos 50**”; “**aqui, no Careiro da Várzea**, um pouquinho **antes de chegar na Costa da Terra Nova, lá na entrada** do remanso, **por onde** a professora passou, **naquele lugar** que tem muito rebojo, **lá em frente** tinha uma **ilha**”; “aqui no **rio Amazonas**”; “**as pessoas viram**”; “**Os moradores ficaram** muito assustados”; “**um desses moradores o Compadre Chico**”; “**no lago**”.

Entre os moradores da Costa da Terra Nova, o emprego do modo descritivo, em um estilo linguístico que visa localizar, situar precisamente os eventos, ou qualificar o enunciado a partir de si mesmo ou de outras pessoas como fontes testemunhais, faz com que os mitos e lendas apareçam nas formações discursivas como um entrelaçamento entre o imaginário e o real.

Como explica Durand (2012), o mito é uma espécie de discurso que se vale dos elementos da cultura e da vida social para estabelecer um nexos de aproximação dos homens com aquilo que se lhes apresenta como uma possibilidade de explicar e compreender o mundo.

Para os caboclo-ribeirinhos, os mitos e as lendas, intrinsecamente ligados aos discursos por eles produzidos a partir da tessitura das relações com o lócus amazônico e os elementos culturais que nele se desenvolveram, tem a importante função de “dizer a verdade”.

A circulação dos mitos e lendas na vida comunitária produz efeitos de veracidade acerca de determinados eventos ou situações, os quais têm especial significado na existência desses homens e mulheres da Amazônia, por remeterem a uma forma de compreender e explicar o mundo e a si mesmos que independe das evidências exigidas pelo conhecimento puramente objetivo e o pensamento científico da urbanidade.

Esses efeitos discursivos asseguram uma conexão íntima entre os indivíduos que habitam a hinterlândia amazônica. Este mundo não é puramente físico, mas, ao mesmo tempo, concreto e simbólico, carregado de sentidos e significados que transcendem o aqui e agora, conferindo perenidade aos laços comunitários ao criar um forte elo intergeracional, o qual tem continuidade na passagem das crenças e mitos de um momento no tempo para outro.

Consoante Durand (2012), os mitos fazem parte da relação dinâmica entre os indivíduos e o mundo em que vivem, de onde nasce a criação das representações que dão forma ao imaginário em determinado momento e local. A função da produção mítica é transformar o real em símbolos compreensíveis, que se tornam parte indissociável da vida das pessoas, transformando-se em um elemento importante da sua cultura.

Resgata-se aqui também o pensamento de Iser (1993, p. 3) quando fala da forma como o imaginário é apresentado nos discursos, fornecendo

“[...] ao imaginário a determinação que de outra forma ele não teria [...] Obviamente, isso não significa que o imaginário é real, contudo ele certamente assume uma aparência de realidade de maneira que ele entra e age no mundo real.

Do mesmo modo que em Therezinha Fraxe (2004), em Gláucio Campos (2015) reverbera o imaginário coletivo na vida dos moradores de Bicó, Cuiamucu e Canela-Fina, com enunciados carregados de assertividade que tornam indubitável a ocorrência dos eventos narrados, perpetuando credices que permeiam o imaginário do grupo, as quais aparecem como vozes do passado que ecoam no presente, na forma de uma memória simbólica que continua a servir de referência para a existência cotidiana dos moradores das comunidades rurais amazônicas:

“Os antigos diziam que, há muito tempo, na Semana Santa, os bichos varavam nas casas dos moradores. Eles se faziam de tolos, desafiavam o caçador para ver se iam respeitar o dia santo” (Sr. E, 49 anos) (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 337).

As crianças, independentemente de credo, crescem ouvindo histórias de caçadores que são perseguidos por animais da mata (entre eles o macaco e o veado) possuídos por seres sobrenaturais. [...] As credices são captadas diariamente em companhia de homens e mulheres de Bico, Cuiamucu e Canela-Fina. Como se pode observar, elas são carregadas de força simbólica: mulher gestante deixa o homem panema (falta de sorte na caça ou na pesca); em dias santos, católicos evitam pescar ou caçar para não se depararem com assombração; se caçar ou comer algum bicho no dia em que a mulher vai parir, a criança nasce parecida com o animal; onde mulher gestante anda (tabuleiro ou praia de desova), tracajá não sobe para desovar; mulher gestante, quando come embiara (resultado da caça ou da pesca) do caçador, o deixa panema; para ter um parto tranquilo, a mulher gestante, antes de escovar os dentes, enche a boca de água, faz bochecha e a joga no quarto ou na porta de entrada e saída da casa; o caçador não deve pisar no sangue dos animais feridos, pios dá mais força a esses para fugir (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 337).

Portanto, as referências para a construção dos discursos dos amazônidas hinterlandinos entrelaçando crenças, mitos e lendas com a vida e as tarefas cotidianas, conferem um efeito de verdade, ou como denomina Feyerabend (1989, p. 107), um efeito de sentido de verdade factual:

Os fenômenos são o que os enunciados associados asseveram que eles sejam. A linguagem que "falam" está, naturalmente, influenciada pelas crenças de gerações anteriores, mantidas há tanto tempo que não mais parecem princípios separados, apresentando-se nos termos do discurso cotidiano e parecendo, após o treinamento natural exigido, brotar das próprias coisas.

Crença e evidência não se confundem, delineando o caminho dos que trilham a senda do conhecimento mítico, do senso comum e de formas de saber não científico, para os quais o imaginário e o simbólico são elementos fundamentais da própria existência em sua perplexidade e constante questionamento sobre o que é e como funciona o mundo.

Na vida dos homens e mulheres da hinterlândia amazônica, o efeito de sentido de verdade permite transpor o imaginário para a materialidade significativa da vida cotidiana no presente, transformando os relatos do passado em algo atual, inalterado no transcurso do tempo porque refere-se, segundo as representações sociais que se desenvolveram no espaço comunitário, a saberes transcendentais que permitem conectar as pessoas do passado aos viventes de hoje.

O funcionamento do intradiscurso nesse contexto ocorre de modo a possibilitar essa conexão entre passado e presente, conferindo uma unidade interpretativa acerca de certos aspectos do mundo e da existência, de modo que o simbólico se confunde com a própria realidade, tornando-o indistinguível do real.

Como observa Morin (1986), os mitos são narrativas e transformam aquilo que é criado pela imaginação, crença e interpretação subjetiva dos homens em algo que, para eles, é real, verdadeiro, posto que está entranhado em sua mente como evidente por si mesmo não exigindo questionamento racional.

Pode-se afirmar nesse sentido, que as formações discursivas na vida dos caboclos-ribeirinhos conferem um efeito de sentido de materialidade às crenças, lendas e mitos, dotando-as de significados que, para os indivíduos, dizem respeito a algo efetivo, concreto, não constituindo mero produto da imaginação.

Essa transcendência do passado das construções simbólicas, que se revivificam e se reatualizam nas experiências cotidianas, contrasta com o homem amazônico retratado por Dalcídio Jurandir (2011). Os personagens de sua obra “Chove nos campos da cachoeira”, são seres presos a uma memória resgatada de forma recorrente, todavia, ela nada mais é do que um conteúdo de recordações nostálgicas dos tempos passados, como fragmentos de um vaso quebrado que, ao olhar de quem os contempla, não passam de reminiscências saudosas de vivências de outrora.

Por vezes, a temporalidade cristaliza-se em discursos que refletem um olhar nostálgico do passado dos habitantes da Costa da Terra Nova, e também dos moradores das comunidades de Bicó, Cuiamucu e Canela-Fina:

“Antigamente aqui tinha mais fartura, tinha mais peixe, tinham mais casas, as pessoas eram mais amigas, mais solidárias, muito mais do que são hoje” (Sra. Iracema de Moraes Moreira, 74 anos, Comunidade São Francisco) (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 69).

“[...] vai chegar um dia que o cara, se quiser tirar um pedaço de pau, vai ter que pedir licença. Antes não era assim” (Sr. N., 57 anos, Comunidade Cuiamucu) (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 199).

Mas as vozes desses habitantes do lócus amazônico descritos por esses dois autores também podem assumir um outro tom, se inscrevendo em formações discursivas nas quais aparece um intradiscurso que serve de referência basilar para organizar as relações comunitárias, conferindo a elas um sentido e um significado

que transcendem a individualidade e o passado, de maneira a se reatualizarem por intermédio da persistência da memória social, e assim continuam a formatar o viver presente desses indivíduos, nos seus momentos de interação, comunicação e de contemplação do mundo ao seu redor.

A temporalidade nesse contexto, como aparece nos livros dos referidos autores, não é apenas uma marca distintiva entre passado, presente e futuro, mas uma continuidade do imaginário e das experiências coletivas do passado, que são transpostas para o presente por intermédio da conexão íntima dessa construção simbólica com o modo de ser e pensar individual e grupal, na forma de um intradiscurso que permeia os dizeres dos membros das comunidades visitadas.

Desse modo, transparece nas vozes dos amazônidas hinterlandinos descritos pelos relatos de experiência de Therezinha Fraxe (2004) e Gláucio Campos (2015), a preocupação de realçar o papel do testemunho pessoal (como se observa nos termos que destaquei a seguir), de maneira a se afirmar que os eventos narrados não são meras reminiscências de fantasias das pessoas do passado, mas elementos do real vivido e observado, os quais assumem a condição de verdade com significados importantes para a compreensão do mundo e também de si mesmos, através do emprego de certos termos:

“Eu não acreditei muito nessa história, **eu pedi** que ele me levasse quando ele fosse ter relações sexuais com uma bota, para minha surpresa, **eu vi** tudo tudinho!” (Vanderval Ferreira Reis, 49 anos, Nossa Senhora da Conceição, Costa da Terra Nova) (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 338).

“O outro caso, que **eu também vi**, não é lenda e não é mito, é verdade, foi quando **eu estava** na beira do rio ... **Eu também acho** que ele veio em nossa direção e virou nossa canoa, porque uma das minhas filhas estava menstruada” (Vanderval Ferreira Reis, 49 anos, Nossa Senhora da Conceição, Costa da Terra Nova) (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 339).

“Outras pessoas também viram e sofreram com o aparecimento desta cobra, **eu vi** cobra grande, mas essa eu não cheguei a ver” (Manoel Severiano, 82 anos, agricultor da Costa da Terra Nova) (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 342).

“Nesse tempo (refere-se ao período de estiagem), que vai secando, **a gente vê** todo tipo de misura (visagem, assombração) – grito, assobio – às vezes parece que é gente conversando” (Sr. G, 30 anos) (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 336).

O emprego do pronome “eu” ou “a gente” (nós) não é mera opção estilística que formata o intradiscorso, mas uma estilo linguístico recorrente dos habitantes da Costa da Terra Nova para conferirem credibilidade aos seus relatos à pesquisadora, a qual, nessa condição, é vista como alguém que tem um ponto de vista diferente, ancorado na visão da ciência, podendo assim desacreditar o que não tem origem no saber científico.

Durand (2012) descreve a negação da ciência a tudo o que não é produto de um raciocínio objetivo ancorado em observação e comprovação de modo que o metafórico e o simbólico não se enquadram nesse esquema epistemológico, transformando-se em “impedimento para o processo ideativo”.

Os termos afirmativos “eu sabia”, “eu pedi”, “eu vi”, “eu também vi”, “eu estava”, “eu também acho”, “a gente vê”, nas falas transcritas acima confere ao discurso um efeito de veracidade, servindo para enfatizar que os interlocutores estavam presentes quando o evento ocorreu, que o presenciaram, dando credibilidade aos seus relatos, pois com isso afirmam que não eram simples ouvintes de histórias ou de relatos de terceiros.

O efeito de verdade nos discursos também permite criar um sentido de pertencimento, a partir de uma conexão fundamental, aquela da “certeza” sobre que os mitos e lendas afirmam, constituindo assim verdades incontestes que devem ser transmitidas às novas gerações para que sejam perpetuadas.

A coesão grupal, assegurada pela partilha das lendas e mitos, bem como das crenças religiosas, transforma esse substrato cultural em algo mais do que um conjunto de símbolos comuns, pois eles aparecem na vida comunitária como um imaginário social que se funde com as próprias pessoas enquanto seres materiais e não entes imaginários ou abstratos.

Resgatando ideias de José Alcimar de Oliveira (2002, p. 11), “É a cultura que informa os olhos com os quais o homem vê e compreende o mundo”.

A cultura é um conjunto de saberes nascidos das experiências acumuladas ao longo do tempo, os quais transcendem o nível pessoal e se transformam em conhecimentos e práticas presentes na vida de uma comunidade.

É no conhecimento do senso comum que estão as marcas do intradiscorso e das representações sociais que fundamentam as crenças, os mitos e as lendas, transformando-os em elementos importantes de uma memória coletiva que se faz

presente no viver cotidiano dos habitantes das áreas rurais da Amazônia descritos por Therezinha Fraxe (2004) e Gláucio Campos (2015).

O senso comum, como entende Boaventura de Souza Santos (1993), foi transformado pelo dogma científico em conhecimento sem validade e importância, pois se propõe a explicar o mundo de um ponto de vista avesso às imagens, simbolismos e metáforas. Todavia, mesmo no mundo racional contemporâneo, o senso comum continua a ser importante e necessário, porque é a alternativa para um mundo sem cor, simétrico, criado pela ciência, marcado pelo desencanto e pela ausência do imaginário.

Mas é justamente a partir desse imaginário, da simbologia que permeia a sua vida cultural, que os amazônidas hinterlandinos podem se colocar na posição de produtores de discursos originais, alheios à cientificidade dos conhecimentos que se propõem a reduzir e explicar seu mundo do ponto de vista da ciência e da razão.

Consoante José Alcimar de Oliveira (2002, p. 13), o homem, como

Ser de cultura [...] só se afirma como tal quando, de forma autônoma, se apropria dos códigos reflexivos que mediatizam sua relação com o mundo na multiplicidade de suas determinações subjetivas e objetivas. A antinomia que perpassa o atual desenvolvimento da cultura tecnocientífica reside na perda do seu caráter emancipatório.

Os discursos originais que emergem da memória social, antecedem o surgimento dos mitos, lendas e crenças dos habitantes da hinterlândia amazônica, e constituem a história dos seus antepassados, das suas experiências e do vivido nesse lócus peculiar, transcendendo o tempo através de um conteúdo transmitido oralmente.

É por intermédio do discurso, da oralidade, que essas reminiscências afloram no presente como algo real, ainda que se tenham origem no imaginário do grupo e pareçam, aos olhos dos visitantes que vêm do mundo urbano, algo fantástico, irreal, mágico e sem conexão com o que se pode aceitar como realidade segundo o modo de pensar racional que fundamenta a existência e o pensamento de quem vive na cidade.

Cabe aqui refletir sobre os discursos exógenos em sua pretensão de tornar a cultura do mundo urbano e científico a expressão mais importante, porque supostamente se ampara numa lógica racional superior a quaisquer mitos, crenças e pontos de vista subjetivamente distorcidos que são incapazes de compreender e explicar convenientemente o mundo. Nessa ótica, a cultura, as tradições e valores dos

amazônidas hinterlandinos assumem a condição de algo que não se encaixa mais no mundo “moderno”, sendo mesmo incompatível com ele. Quando essa perspectiva se impõe, retira-se desses homens e mulheres que vivem no interior da Amazônia a possibilidade de verem a si mesmos e a sua cultura como pontos de ancoragem para compreensões próprias, e igualmente importantes, do mundo e da vida.

Buscando novamente amparo no escrito de José Alcimar de Oliveira (2002, p. 12): “Submetida ao regime da heteronomia, mediada por relações de exterioridade, a cultura impede a consciência de apropriar-se subjetivamente dos seus conteúdos e torna-se um peso opressor para a existência dos homens”.

A negação do valor de outras culturas, por quem vive e interpreta o mundo a partir dessa racionalidade científica, explica-se pelo fato de que esse ponto de vista baseia-se na refutação do simbólico como algo que comporta algum tipo de conhecimento válido, por conta do discurso que exalta a ciência como a produtora de saberes socialmente importantes, válidos e necessários.

Como explica Iser (1993, p. 3) “[...] em nossas experiências do dia-a-dia, o imaginário tende a se manifestar de maneira difusa, em impressões efêmeras que desafiam nossas tentativas de colocá-lo numa forma concreta e estável”.

Obviamente aqui esse autor alude à existência cotidiana do chamado mundo urbano, construído e organizado quase que exclusivamente em torno do conhecimento racional, de base científica, e onde o imaginário aparece apenas pontualmente, mas sem qualquer hegemonia na construção dos discursos e na definição do campo de conhecimento socialmente válido.

Esse conflito entre a racionalidade e a transcendência para outras representações que não aquelas elaboradas a partir do ponto de vista científico, é comentado também por Michel Justamand (2015, p. 105):

Os conhecimentos tradicionais [...] fogem aos padrões sistêmicos de como devem ser enquadrados, medidos, expostos, vividos e ou experimentados; talvez seja esse o motivo, o desprezo e/ou a tentativa de emudecê-los.

Entre os habitantes da hinterlândia amazônica, as formações simbólicas (mitos, lendas e crenças) emergem de seus discursos com efeitos de sentido, conferindo ao intradiscurso uma lógica que valida e reforça, na fala dos interlocutores, aquilo que as representações sociais elaboradas no âmbito da vida comunitária ao longo do tempo transmitem como verdades acerca do modo como o mundo funciona, e nessa

condição, prescindem de uma ilação ou da análise sistemática que fundamenta o questionamento racional-científico das coisas (termos por mim destacados):

“O Seu Sebastião é o nosso rezador oficial como se diz... **Eu acredito** na reza dele, né, ele já vem com esse dom, desde que era menino e via seu pai reza. Minha mãe dizia que o Seu Benedito, pai do Seu Sebastião, era um pajé. Antigamente nós tinha pajé. **Eu, na minha idéia**, acho que foi pra isso que o Seu Sebastião ficou conhecido como Rezador Oficial” (Dona Nila, parteira da comunidade de São Francisco, Costa da Terra Nova) (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 214).

“**Eu acredito** tanto no boto como na cobra-grande [...] Essa história de lenda é só pra quem não conhece pra quem nunca viu [...]” (Sr. Simplicio Alves de Moraes, 74 anos, ervateiro do Mercado Adolpho Lisboa) (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 333).

“Quando eu vou pro lago, ainda bem cedinho, às vezes 5:00 h da manhã, ainda tem lua, eu olho para os portos pra ver se vejo algum homem de branco e nunca vi. **O que eu sei** é que o padrinho e a madrinha contam dessas lendas. E que por aqui tem muito boto [...] **Eu sei** também que a filha do seu Manuel, da comunidade lá de cima, engravidou desse rapaz de branco” (Juscelino, 14 anos, estudante, morador da Costa da Terra Nova) (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 36).

Os termos “eu acredito”, “minha mãe dizia”, “Eu, na minha ideia”, “O que eu sei”, “Eu sei”, têm efeitos afirmativos. Essa assertividade não serve apenas para corroborar o que outros dizem, mas de reforçar um senso de aceitação e partilha desses discursos, os quais denotam valores subjetivos que atravessam os discursos, servindo para estabelecer os critérios de compreensão e interpretação da existência e dos homens, bem como para definir o seu lugar no mundo, como entes conectados a outros a partir de um corpo de crenças e práticas coletivas que consubstanciam o espaço do imaginário social.

Essa conexão mediada pelo imaginário social é, como entende Durand (2012) uma relação intersubjetiva, psicológica, no sentido de estar fundada num vínculo afetivo-representativo entre locutor e ouvinte. Neste caso, a existência de um fundo comum de representações ou de crenças, lendas e mitos os transformam em seres que compartilham o mesmo imaginário e nele encontram formas recíprocas de identificação e de construção de sentidos a suas existências no mesmo espaço.

Como observa Pêcheux (1993, p. 82), nos processos discursivos o que funciona é “[...] uma série de formulações imaginárias que designam o lugar que A e B se atribuem cada um a si e ao outro, a imagem que eles fazem do seu próprio lugar e do lugar do outro”.

Fornecendo uma visão do mundo que aparece, aos olhos dos indivíduos, como dotada de coerência, e portanto plausível segundo o seu entendimento, os discursos têm um efeito de regularidade, que se manifesta numa mesma certeza quando se trata de falar das crenças, mitos e lendas enquanto formas coletivas de representação do mundo e do vivido.

Essa regularidade, nos discursos dos moradores da Costa da Terra Nova, assegura a estabilidade das práticas culturais, as quais transcendem a temporalidade física, embora se reatualizem no tempo social, delimitando no momento presente os espaços e momentos específicos para o trabalho, o lazer, a contemplação da natureza ou o retorno a si para meditar e rezar:

“[...] ela [a festa] junta os comunitários das três comunidades. É um momento de união, onde todos participam, brincam e se congregam” (Sr. Moçamir, agricultor, pescador, Vice-Presidente da Comunidade Nossa Senhora da Conceição) (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 91).

Se na produção discursiva dessa autora as locuções que emergem das falas dos amazônidas hinterlandinos aparecem como manifestações da posição do sujeito em face daquilo que afirma, produzindo um entrelaçamento entre ele, como sujeito que vive no momento presente, e aquilo que constitui o já dito, na forma de um intradiscurso que tem conexões fundamentais com o passado e a memória social (mitos, lendas e crenças), em Gláucio Campos (2015), os pronomes (eu, nós) que se revelam nas falas das pessoas que esse autor descreve nos seus relatos de experiência, assumem uma outra natureza, com uma função linguística atualizadora dos discursos, a qual permite estabelecer um efeito distintivo entre os habitantes do mesmo lócus em novas figurações.

A produção discursiva de Gláucio Campos (2015) explicita o funcionamento do discurso por intermédio do uso de pronomes pessoais que possibilitam situar o indivíduo na rede relacional, em um processo civilizacional do qual não pode ser indissociado ou separado com um ente singular, pois

[...] não podemos considerar as pessoas como seres singulares e isolados, temos sempre que as encarar inseridas em figurações [...] O sentido que cada um tem da sua identidade está estreitamente relacionado com as relações de <nós> e de <eles> no próprio grupo e com a nossa posição dentro dessas unidades que designamos por <nós> e <eles> (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 103).

Na sua produção discursiva, esse autor coloca em destaque uma dissonância fundamental que permeia o lócus amazônico, opondo indivíduos que, apesar de viverem nas mesmas comunidades, têm condutas diversas com relação à forma como se integram na rede de interdependências, na qual se fazem presentes tanto a perspectiva do usufruto das riquezas naturais com base na busca do ganho econômico (lucratividade), como a tradicional, em que o propósito é sobreviver e manter a família, implicando em menor impacto ambiental.

As decisões pessoais sobre como viver, nesse universo contrastante de comportamentos, delimitam o sentido dos discursos, que têm um efeito de diferenciação marcando posições (eu e eles; nós e eles), mesmo se, em outros momentos, esses locutores vejam a si mesmos como essencialmente conectados aos demais por compartilharem espaços comuns de existência e certas práticas culturais, nas comunidades de Bicó, Cuiamucu e Canela-Fina: “[...] de primeira tinha muito peixe, se pegava de flecha, arpão, caniço [...] (Sr. Francisco) [...] Foi **um lá** que acabou com tudo (Sr. E.)” (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 266-267) (destaque feito por mim).

O efeito de diferenciação aparece nessa fala como marca discursiva, onde o termo “um lá” aparece tanto como referente de oposição (nós e ele), como um modo de expressar certo desdém ou desprezo, mas também para destacar um comportamento que não é aceito, considerado incompatível com as práticas tradicionais por ter efeito oposto no sentido de afetar o patrimônio natural comum que fornece recursos essenciais por gerações (pescado).

As condições em que esse discurso é produzido, podem ser compreendidas quando se leva em conta as tensões e contradições entre diferentes práticas que marcado a teia de relações no mesmo espaço de vida desses habitantes da hinterlândia amazônica, consoante a exposição de Gláucio Campos (2015, p. 103):

No momento em que as discussões ambientais avançam, provocam tensões e conflitos, o modelo de pronomes pessoais contribui para situar cada indivíduo como bem ou mal feitor na rede invisível que degrada o meio ambiente ou que usufrui dele pensando em si e no outro ser humano.

É possível identificar uma conexão entre a obra de Gláucio Campos (2015) e de Therezinha Fraxe (2004), quando se observa que essa autora também trata das contradições que permeiam o espaço de vida dos caboclos-ribeirinhos, por ela

realçadas a partir da teoria da circularidade cultural, enfatizando os efeitos da confluência dos modos de vida urbanos e rurais no mesmo lócus.

A análise do discurso de uma moradora da Comunidade São Francisco, na Costa da Terra Nova, permite desnudar as relações e contradições que marcam a existência de um mundo rural ainda característico em suas práticas culturais, mas que, cada vez mais, se integra ao modelo de vida urbana, na qual impera uma economia da produção para atender o mercado que passa a ser adotada por muitos moradores.

Mais do que um processo de integração, é, essencialmente, um modo alternativo de vida, e ainda que periférico, não mantém mais as características da economia tradicional, o que repercute na rede relacional comunitária:

“Como a senhora vê, cerca aqui é muito difícil até hoje. Só quem mais coloca pra dividir uma casa da outra, são esses homens que criam gado, búfalos ainda são pouco aqui, no nosso lugar. Só que eles tão querendo empurrar a gente, o cumpadre aí do lado teve que vender sua casa, porque o dono desses bois que tão na maromba, precisava de mais terreno, e o jeito foi o cumpadre vender, porque os bois tava entrando no terreno dele, e acabando com todas as plantações” (Sra. Iracema Morais Moreira, 74 anos, moradora da Comunidade São Francisco) (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 69).

Nessa fala, as marcas discursivas aparecem como um efeito de diferenciação aqui também, para situar de maneira incisiva o “nós” (a gente) e o “eles” (“esses”) como sujeitos em oposição: “[...] são **esses** homens que criam gado, [...] no **nosso** lugar. Só que **eles** tão querendo empurrar a **gente** [...]”.

Portanto, na obra de Therezinha Fraxe (2004), os sentidos dos discursos dos amazônidas hinterlandinos aparecem como decorrência de transformações socioculturais, em um processo de aproximação crescente entre o espaço rural e urbano, todavia não é descrito apenas em um sentido meramente temporal, de antes e depois, do outrora e do agora, mas, sobretudo, como um intradiscurso, construído a partir da forma como a relação intrínseca entre indivíduos é percebida e se inscreve nas suas falas.

Na sua discursividade, esses caboclos-ribeirinhos, como os designa a autora, se identificam como seres conectados ao passado e a uma memória social, o que lhes permite se apresentar como sujeitos que, de alguma forma, se contrapõem às situações do presente, as quais, na interpretação de Gláucio Campos (2015), estão conectadas a novos *habitus* que se configuram na rede de relações, em constante mutação, que marca a vida dos habitantes da hinterlândia amazônica:

“[...] a gente **ia** embaixo da frutinha e escolhia o tambaqui para arpear [...] **Naquele tempo** não tinha malhadeira [...] Hoje tem gente (aqui o entrevistado fala deles, outros pescadores) que não pesca, coloca malhadeira [...] **De primeiro** era só haste, flecha e caniço, **agora** é só malhadeira. Tambaqui de três, quatro quilos não **interessava**. **Hoje**, quando o cara acha tambaqui de dois quilos na malhadeira ele **já fica** alegre” (GLÁUCIO CAMPOS, 2015, p. 265).

As referências temporais (em destaque) nesse discurso estão organizadas da maneira a enfatizar a separação entre o “eu” e o “eles”, entre o sujeito discursivo que enuncia não somente a questão das mudanças nas práticas sociais e seus efeitos sobre a disponibilidade de recursos pesqueiros (marcando as novas figurações como coloca Gláucio Campos), mas também se posiciona como alguém conectado ao passado, assumindo a condição de referente para a compreensão das diferenças entre formas de vida e visões do mundo opostas no mesmo lócus amazônico.

As lembranças que emergem nas narrativas exercem uma função discursiva, reforçada por referentes temporais, e organizadas de maneira que a realidade constatada pelo pesquisador deixa de ser observada por ele mesmo, e passa a ser feita a partir dos olhos e da mente do enunciante, que o conduz pelos caminhos do pensamento sobre o mundo da ruralidade amazônica na condição de viajante que transita entre o passado e o presente.

Esse efeito de sentido também está presente nos discursos do morador da Comunidade São Francisco, na Costa da Terra Nova:

Antigamente aqui tinha mais fartura, tinha mais peixe, tinha mais casas, as pessoas eram mais amigas, mais solidárias, muito mais do que são hoje (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 69).

Aqui **era** um lugar maravilhoso, a gente **tinha** uma fartura muito grande, imensa, ninguém sabia o que **era** passar necessidade, nem fome [...] a gente **escolhia** o que queria comer. **Hoje em dia** a gente come do que tem [...] (THEREZINHA FRAXE, 2004, p. 32).

Portanto, na obra de Therezinha Fraxe (2004) os discursos dos caboclos-ribeirinhos apresentam-se na forma de uma discursividade interpretada como a expressão de mudanças no plano de interrelação cultural, de modo que os habitantes das comunidades da Costa da Terra Nova posicionam-se acerca de práticas tradicionais frente a outras, novas, interpretando-as de um ponto de vista da possibilidade de escolhas pessoais (por exemplo, ter lucro e produzir para o mercado, por exemplo, desconsiderando regras comunitárias ancestrais de uso dos lagos ou da terra),

Por sua vez, Gláucio Campos (2015), amparado na teoria de Norbert Elias (1990), entende a cultura de um outro ponto de vista, faz questão de colocar em destaque que essas mudanças nas práticas sociais, ainda que tendo como fulcro ações individuais, não são conduzidas por estes, ou seja, não ocorrem em razão de decisões pessoais. As teias e redes relacionais (figurações) nas quais os indivíduos estão inseridos, é que definem quais decisões, comportamentos e modos de ser transformam-se, em razão de processos sociais e novas formas de organização da vida em sociedade.

Após a análise dos discursos dos amazônidas, na forma como as suas vozes ecoam nos livros desse autores, uma última questão impõe-se como necessária: o que é Ser Amazônida?

O Dicionário Houaiss é um dos poucos que registra o vocábulo amazônida, contudo relacionando-o à lenda das Amazonas, as guerreiras lendárias de um mito nascido na Antiga Grécia, transposto pelo imaginário dos exploradores espanhóis para o território desconhecido do mundo amazônico que os assombrou pelas suas paisagens singulares.

A referida fonte identifica o amazônida como a pessoa que “nasceu ou vive no Amazonas, estado que se localiza no Norte do Brasil, onde também está localizada grande parte da Floresta Amazônica; amazonense. Adjetivo relativo ou próprio do Amazonas. [Por Extensão] Particular ou característico da Amazônia (floresta). Etimologia (origem da palavra *amazônida*). Do nome próprio Amazônia + ida”. Também faz alusão ao amazônida como sinônimo de amazonense, neste último caso uma visão míope de uma realidade bem mais abrangente.

Quando se fala em amazônida, é preciso compreender que o termo é mais do um conceito abstrato, formulado segundo uma perspectiva puramente geográfica. Além da referência ao lócus da Amazônia, compreender que é o Ser Amazônico requer se considere também o Ethos, aquilo que poderíamos chamar de identidade amazônica.

Assim, enquanto não se chega a um denominador comum sobre o que é Ser Amazônida, é de se reconhecer que esse ente é um ser concreto, numa realidade diferente, mas com características próprias bem acentuadas.

Mesmo se, no mundo acadêmico, há quem as despreze ou as ignore, porque esses elementos caracterizadores só se manifestam na correlação homem e meio ambiente, o Amazônida é muito mais do que isso.

Embora o meio natural tenha íntima relação com a sua existência, essa relação tem sido utilizada para elaboração de concepções reducionistas sobre esse Ser, as quais têm servido tanto para exaltações idealizadoras (“o homem da floresta, o protetor da mata”), nascidas de vieses cientificistas estereotipados, como para a construção de sentidos racialistas, estigmatizadores, que servem para desmerecê-lo e desconstruí-lo ao considerarem-no como um simples produto da miscigenação (biologicamente falando, é a mistura do branco com o índio), caso em que o termo mestiço assume uma conotação pejorativa.

Ainda que não reconhecido como ente concreto pela maior parte do mundo acadêmico, a negação do Ser Amazônida pelo pensamento denominado dominante não retira dele a condição ontológica fundamental de Ser-no-Mundo. Como assevera José Alcimar de Oliveira (2002, p. 10):

[...] o fato de algo não existir no pensamento, não implica inexistir na realidade. O pensamento não cria realidade. É um despropósito epistemológico a tentativa cartesiana de pretender fundar a existência no pensamento. O complexo mundo (natural e cultural) amazônense comporta muitas leituras.

Em sentido contrário, a busca da desconstrução desse discurso pode dar-se quando há uma compreensão de como os artifícios do saber-poder, configurado no contexto do colonialismo na Amazônia, e depois, no pós-colonialismo, estabeleceram os fundamentos de uma condição subalterna da sociedade e da cultura local, a qual perdura até hoje.

O ponto de partida para um discurso original é, justamente, esse substrato cultural autóctone, o qual não se confunde com as contribuições originárias dos grupos que lhe forneceram, mas constitui um novo conjunto de elementos culturais que confere, por extensão, um sentido e significado originais aos homens e mulheres amazônidas.

Essa necessidade de valorização da cultura amazônida como uma forma de reconhecimento da importância da Amazônia e seus habitantes foi defendida há muitas décadas, como explica Odenei de Souza Ribeiro (2015, p. 257):

O rio comanda a vida, primeiro livro de Tocantins, lançado em 1952, é, sem dúvida, entre as suas obras, o mais lido, difundido e comentado [...] no livro já se encontram em germe elementos da amazonoantropologia [...] O livro procura mostrar a importância da região para o desenvolvimento econômico do Brasil e ao mesmo tempo salienta os valores regionais que constituem uma contribuição singular para a cultura brasileira.

Convém destacar que os discursos reducionistas também servem de apoio para a elaboração de uma ideologização de significados, a partir de enunciados exógenos, que não nasceram na Amazônia. Pode-se até rastreá-los, quanto às origens, no positivismo federalista, para o qual era necessário suprimir as identidades regionais, e nesse contexto, não reconhecer o amazônida hinterlandino, que se identifica como caboclo, como um ser diferente, um ente singular entre outras singulares existências na diversidade cultural brasileira, pois isso equivaleria a deixá-lo ver-se no espelho da história para não mais ter vergonha de assumir a sua ancestralidade, tirando-o da situação histórica de ninguentade⁶³, dando-lhe um rosto e, sobretudo, uma voz ativa.

Para suplantar essa perspectiva ainda imperante nos círculos acadêmicos, é necessário a construção de uma Antropologia Amazônica, na Amazônia, com e pelos que nela habitam, e que leve em conta a diversidade, a tessitura das relações e nuances culturais, proporcionando as condições para a emergência de um interdiscurso de afirmatividade, autoestima e resistência, de modo que não se curvem às representações alienígenas e a discursos produzidos à distância, fora do contexto amazônico, para os quais o amazônida não contribui, nem participa, pois lhe é negada vez e voz.

⁶³ Termo empregado por Darcy Ribeiro em seu livro “O Povo Brasileiro” para designar os nascidos da miscigenação, encontro de raças que marcou o processo histórico de povoamento do Brasil, e para os quais as origens raciais originárias de seus ancestrais já não serviam de referência para se situarem na condição de sujeitos históricos. Nessa condição, a ninguentade é também a exigência da busca de uma afirmatividade como Ser-no-mundo em razão, justamente, dessa falta de referências.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise dos discursos dos amazônidas hinterlandinos, nos termos como foram apresentados nos relatos de experiência de Therezinha Fraxe e de Gláucio Campos, possibilitou a compreensão das tessituras do pensamento que tem sido elaboradas sobre o homem que habita o interior da Amazônia, oportunizando um debate entre ideias, bem como a realização de uma análise linguístico-discursiva das estratégias do dizer que, como marcas da produção discursiva e expressão de representações sociais, permeiam o espaço da vida social no mundo amazônico na forma de informações, crenças, atitudes e opiniões acerca desse ente singular e ao mesmo tempo complexo.

Como foi demonstrado, a produção de discursos e as representações sobre os amazônidas hinterlandinos aparecem refletidos no modo como eles percebem a si mesmos, todavia, no contexto de relações que se entrelaçam e buscam fundamento na memória social, o interdiscurso, que nasce dessas representações e discursos exógenos, também pode dar lugar ao contradiscurso, enquanto uma fala não autorizada mas com importante papel como expressão de uma discursividade alternativa e autêntica.

Essa é, também, uma forma de resistência, que denota a coexistência de formações discursivas distintas, as quais materializam, nas falas dos amazônidas hinterlandinos, o encontro entre dois mundos diferentes, mas que se aproximam na marcha do processo civilizatório no espaço amazônico: aquele da urbanidade, e o dito tradicional, próprio da vida no lócus interiorano, designado nos livros de Therezinha Fraxe e de Gláucio Campos como o espaço de existência caboclo-ribeirinho ou rural, respectivamente.

O trabalho etnoantropológico desses autores, em produções textuais envolvendo narrativas na forma de relatos de experiência, permite reconhecer um universo multivariado de ideias e interpretações acerca do amazônida hinterlandino, de acordo com a sua posição de cada um deles.

As pesquisas dos dois autores caracterizam-se, num primeiro momento, como o percurso de projetos pessoais de construção de conhecimento com base científica.

Baseados em um trabalho de desvelamentos e imbricações dos amazônidas hinterlandinos a partir da visita e do conhecimento dos seus espaços de vida e modos de ser e pensar, dando lugar a uma atividade sistemática de registro da

oralidade, do ambiente e das singularidades das práticas sociais no espaço imediato da ruralidade amazônica, os referidos autores também oferecem outras possibilidades de conhecimento dos homens e mulheres que vivem no interior da Amazônia, que não aquelas oriundas da análise propiciada pelo suporte teórico, e que podem ser consideradas como referências pré-estabelecidas de compreensão (o já dito).

As análises e reflexões dos autores, embora tenham sido elaboradas a partir de uma produção discursiva científica fundamentada em outros pesquisadores-autores, dão margem a uma abertura dialógica, ao possibilitarem aos habitantes da hinterlândia amazônica desvendarem a si mesmos, por intermédio dos seus relatos e das atividades cotidianas que realizam sob o olhar, e também a participação, dos próprios pesquisadores.

Nesse contexto, os livros de Therezinha Fraxe e de Gláucio Campos tornaram possível discernir entre as diferentes realidades descritas, materiais subjacentes que serviram para o processo de análise dos discursos, auxiliando na compreensão de como eles emergem no interior das comunidades amazônicas hinterlandinas, e para a elucidação dos efeitos dessas diferentes formações discursivas que coexistem, seja aquelas que constituem o já dito, ou os discursos não autorizados, aqueles que puderam ser resgatados na oralidade dos habitantes das comunidades que aparecem nos relatos de experiência desses autores.

No decorrer da pesquisa, foi possível constatar que a produção discursiva dos dois autores conduz a uma caminhada por regiões interioranas da Amazônia, indo ao encontro do amazônico hinterlandino no lócus onde vive, trabalha, forma a sua família, interage com os seus vizinhos, compartilha crenças, tradições, partilhando essa memória social e desenvolvendo também novas formas de pensamento e ação sobre si e o seu mundo.

Os relatos de experiência nos seus livros são apresentados seguindo metodologias e abordagens teóricas próprias, que marcam as suas análises sobre aquilo que conseguiram observar, desvendar e discernir no contato com as pessoas de comunidades interioranas da Amazônia (rurais, como designa Gláucio Campos, ou caboclo-ribeirinhas como refere Therezinha Fraxe).

Os termos por si sós deixam antever uma ideia de oposição, entre aqueles que vivem nas urbes (civilização urbana) e os que têm o seu lugar nos espaços em que o lócus citadino (“modelo e ideal”) ainda é um conceito fluido, mesmo se as

comunidades amazônicas hinterlandinas sejam cada vez mais espaços de aproximação e intersecção de vidas e destinos.

Gláucio Campos se vale da concepção eliasiana das figurações para conceber o amazônica hinterlandino das comunidades que visitou como um ser dinâmico, complexo e profundamente marcado não apenas pelo processo civilizador, que ainda continua a atuar sobre ele na forma de discursos e representações que visam cristalizar práticas e comportamentos de um mundo alheio à sua subjetividade, criando imagens do real que não são aquelas da realidade mesma, vivida cotidianamente, mas que se imiscuem e se entrelaçam nesses espaços originais das experiências dos indivíduos e grupos como nuances de um repertório de experiências.

Gláucio Campos identifica nesse processo sócio-histórico as marcas da temporalidade, delineando um território de experiências já conhecidas que repertoriam o modo como o amazônica hinterlandino vê a si mesmo, mas também conduzindo a caminhos desconhecidos, abertos a novas possibilidades, onde ele próprio aparece como produtor de discursos envoltos na plasticidade da sua condição de ente entre dois mundos: aquele que lhe é apresentado como modelo e ideal, e aquele que ele próprio idealiza, constrói e reconstrói a partir de um substrato de heranças, tradições, práticas enredadas em novas e variadas figurações.

Em Therezinha Fraxe, o amazônica hinterlandino também recebe as marcas de vozes que não são as suas, porém a autora se vale do conceito de transculturalidade ou circularidade cultural para identificar nos habitantes das comunidades ribeirinhas a condição de entes que, embora tenham de certa forma incorporado novos modos de ser e de pensar, a partir do encontro da sua cultura com a formação cultural da modernidade urbana, também podem aparecer como produtores de discursos originais.

Nos relatos de experiência dessa autora, os habitantes da Costa da Terra Nova, embora reproduzam discursos que nascem de representações sociais exógenas, como marcas de formações discursivas (interdiscurso) de outros universos culturais, também deixam explícita uma posição singular como indivíduos que se apropriam da memória social para atualizarem discursos e práticas, os quais, em sua essência, revelam idiosincrasias que transcendem aquilo que se pretende atribuir ou caracterizar como o Ser-na-Amazônia segundo os olhares da civilização urbana.

Emerge assim a imagem do amazônida hinterlandino, que tem nas suas crenças, mitos e lendas, no contato com o imaginário e também o real materializado no dia-a-dia do contato com a floresta, os rios e animais, uma fonte de conexão com algo que não está sujeito à temporalidade, nem às marcas da imposição de modos de ser e pensar articulados pelo discurso homogeneizador da modernidade.

Enquanto que, na obra de Gláucio Campos, “Ethos e figurações na hinterlândia amazônica”, o intradiscurso que permeia a vida das pessoas que habitam a Amazônia interiorana, aparece, essencialmente, como expressão de mudanças nas práticas tradicionais em razão de redes de interdependência ampliadas, em “Cultura Cabocla-Ribeirinha - mitos, lendas e transculturalidade”, de Therezinha Fraxe, ele se manifesta, sobretudo, como um entrelaçamento cultural, onde se fazem presentes elementos exógenos e endógenos que, de um lado, se apresentam na forma de discursos legitimadores de relações produtivas próprias do capitalismo moderno, mas por outro, também dão lugar a formações discursivas baseadas na memória social, ainda que atualizadas de modo a terem efeitos de afirmação sobre a perpetuidade dos mitos, lendas e crenças dos habitantes da Amazônia rural.

Desse modo, a circularidade da qual fala Therezinha Fraxe manifesta-se na vida dos moradores da Costa da Terra Nova na forma de encontros culturais, não necessariamente evitados de vieses discursivos legitimadores de culturas exógenas que se introduzem nos discursos desses habitantes da hinterlândia amazônica, mas que não eliminam e, sobretudo, reforçam certas manifestações da cultura que se desenvolvem no espaço rural transpondo o tempo e definindo formações discursivas próprias com efeitos de sentido que transparecem nas falas desses indivíduos como contradiscursos em resposta às formações discursivas hegemônicas.

O que se constata é que, embora os dois autores partam de pressupostos teóricos diferentes - figurações e circularidade cultural, respectivamente – seus livros se entrelaçam e se harmonizam quando falam dos homens que habitam o ambiente rural amazônico.

Os relatos de experiência de ambos os autores pesquisadores mostram amazônidas hinterlandinos com seus sentimentos comuns e também contradições, enquanto entes que integram uma teia de relações e interdependência, de onde emergem continuamente novas possibilidades de ação, marcando espaços propícios à cooperação ou de tensão e conflitos, como revela a produção discursiva de

Gláucio Campos, mas que também não podem ser reduzidos a meros atores passivos e inconscientes nesse processo social, pelo contrário, têm um papel ativo nessa interdependência, o que transparece na obra de Therezinha Fraxe como uma relação de grupo fortemente ancorada, ainda, em uma memória social.

Os mitos, as lendas e as crenças viabilizam a construção de um contradiscurso, o qual emerge na oralidade dos amazônidas hinterlandinos com efeitos de sentido que permitem identificar uma continuidade da memória social, ainda que adaptada aos novos *habitus* que se desenvolvem a partir da circulação de elementos culturais devido à crescente aproximação entre a cidade e o espaço rural amazônico.

Por conseguinte, conclui-se que as representações e os efeitos de sentido que podem ser vislumbrados na produção discursiva de Therezinha Fraxe e Gláucio Campos denotam as marcas de uma discursividade exógena que permeia as falas dos amazônidas hinterlandinos, mas que também deixa antever a sua condição de entes capazes de desvelar a sua condição de construtores de um contradiscurso, de uma formação discursiva original que é produzida pelo encontro da memória social com novas possibilidade de ser e de pensar.

Na condição de produtores de discursos autênticos, o reconhecimento dessa autenticidade deve se dar não por meio da discursividade do mundo urbano, centrado numa lógica pejorativa, desconstrutiva, mas a partir da perspectiva do próprio habitante da hinterlândia amazônica e da sua visão de mundo.

Os saberes pré-construídos, ao não se adotar essa posição dialógica, como tem ocorrido, constituem um modelo de conhecimento impositivo, do qual emergem os estereótipos, os preconceitos e retratos discriminatórios que reduzem a importância e o real significado do amazônida hinterlandino, guardião dos costumes e dos segredos dos povos florestinos, e que resistem à modernidade do invasivo consumismo capitalista.

Através da memória social, essa resistência se mantém, atravessando os tempos. E é essa transcendência da temporalidade, por meio de uma conexão entre o vivido e o presente, que transforma os discursos referenciados pelo intradiscurso ou representações sociais exógenas em outra forma de expressão, aquela ditada por uma coexistência na qual persistem as marcas de uma memória social continuamente atualizada, mas preservada em sua essência e que pode ser identificada em efeitos de sentido de afirmatividade, referencialidade, transcendência, transparência e de negação ao já dito ou de autenticidade.

REFERÊNCIAS

- ABRIC, Jean-Claude. O estudo experimental das representações sociais. In: JODELET, Denise. **As representações sociais**. Rio de Janeiro: UERJ, 2001. p. 155-171.
- ALVES, R. **A filosofia da ciência**. 5. ed. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- AMAZONAS. Lei nº 3.140, de 28 de junho de 2007. **Institui, no âmbito do Estado do Amazonas, o Dia do Caboclo, na forma que especifica, e dá outras providências**. Disponível em: <https://sapl.al.am.leg.br/media/sapl/public/normajuridica/2007/7595/7595_texto_integral.pdf>. Acesso em: 12 abril 2019.
- ARAÚJO, Inês Lacerda. Formação discursiva como conceito chave para a arqueogenealogia de Foucault. **Revista Aulas**, Dossiê Foucault, p.1-24, n. 3, dez. 2006/mar. 2007.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Edipro, 2014.
- ASSOCIAÇÃO AMIGOS DO PEIXE-BOI – AMPA. **Boto vermelho**. Disponível em: <<http://www.ampa.org.br/especies/boto-vermelho/>>. Acesso em: 18 abril 2019.
- BANCHS, Maria. A. Leitura epistemológica da Teoria das Representações Sociais. In: ALMEIDA, A. M.; SANTOS, M. F. S.; TRINDADE, Z. A. (Orgs.). **Teoria das Representações Sociais: 50 anos**. Brasília: Technopolitik. p. 225-258.
- BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 2004.
- BERGER, Peter. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1985.
- BRANDÃO, Helena Nagamine. **Introdução à análise do discurso**. Campinas: Unicamp, 2004.
- BENETTI, Marcia. Análise do discurso em jornalismo: estudo de vozes e sentidos. In: LAGO, Cláudia; BENETTI, Marcia (org.). **Metodologia de pesquisa em jornalismo**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- BENVENISTE, Émile. Estrutura das relações de pessoa no verbo. In: **Problemas de Lingüística Geral I**. 3. ed. São Paulo: Pontes, 1991.
- BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- BLUMENBERG, Hans. **Work on myth**. Cambridge: MIT Press, 1990.
- BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: EDUSP, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRONCKART, Jean-Pierre. **Atividade de linguagem, textos e discursos**: por um interacionismo sociodiscursivo. São Paulo: Educ, 2009.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EDUSP, 1997.

CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas**: o imaginário da república no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CARVALHO, José Alberto Lima de. **Terras caídas e consequências sociais**: Costa do Miracauera – Paraná da Trindade, Município de Itacoatiara – Am, Brasil. 2006. 141 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Universidade Federal do Amazonas – UFAM, 2006.

CASSIRER, Ernst. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASTRO, Ricardo Vieiralves. Prefácio. In: ALMEIDA, Angela Maria; SANTOS, Maria de Fátima de Souza; TRINDADE, Zeidi Araújo (Orgs.). **Teoria das Representações Sociais**: 50 anos. Brasília: Technopolitik, 2011. p. 5-12.

CASTRO, Eduardo Viveiros. Prefácio: o recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O nativo relativo. **Mana**, v. 8, n.1, p.113-148, 2002.

CASTRO, Josué de. **Geografia da fome**. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

CAVALCANTE, Rogério. Fitodontologia. Rio Branco: Editora do Autor, 2013.

CHARAUDEAU, Patrick. **Discurso das mídias**. São Paulo: Contexto, 2013.

CHARAUDEAU, Patrick. **Linguagem e discurso**: modos de organização. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2010.

CHARTIER, Roger. **História da cultura**: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Difel, 1988.

CHAMON, Edna Maria Q. de Oliveira. Representação social da pesquisa e da atividade científica: um estudo com doutorandos. **Estudos de Psicologia**, n. 12, v. 1, p. 37-46, 2007.

CORACINI, Maria José R. Faria. **Um fazer persuasivo**: o discurso subjetivo da ciência. São Paulo: Educ, 1991.

COSTA, André Oliveira; ENDO, Paulo César. **Corpo, transmissão e processo civilizador**: Sigmund Freud e Norbert Elias. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/trivium/v6n2/v6n2a04.pdf>>. Acesso em: 22 abril 2019.

COURTINE, Jean-Jacques. **Análise do discurso**: o discurso comunista endereçado aos cristãos. São Carlos: EdUFSCar, 2009.

DOISE, Willem. Atitudes e representações sociais. In: JODELET, Denise. **As representações sociais**. Rio de Janeiro: UERJ, 2001. P. 187-200.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral**. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

DUVEEN, Gerard. Introdução: o poder das ideias. In: MOSCOVICI, Serge. **Representações Sociais**: investigações em psicologia social. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 7-28.

DUVEEN, Gerard. Culture and Social Representations. In: VALSINER, J.; ROSA, A. (Eds.). **The Cambridge Handbook of Socio-Cultural Psychology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 543-559.

ELIADE, Mircea. Mito e realidade. 6.ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: formação do Estado e civilização. V. I. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: formação do Estado e civilização. V. II. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. V. I. Rio de Janeiro: Zahar, 1994a.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1994b.

ELIAS, Norbert; Eric DUNNING. **A busca da excitação**. Lisboa: Memória e Sociedade, 1992.

FÁVERO, Leonor; ANDRADE, Maria Lúcia da C. V. de O.; AQUINO, Zilda G. O. de. **Oralidade e escrita**: perspectiva para o ensino de língua materna. São Paulo: Cortez, 1999.

FERNANDES, Cleudemar Alves. **Análise do discurso**: reflexões introdutórias. São Carlos: Claraluz, 2008.

FEYERABEND, Paul K. **Contra o método**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

FIORIN, José Luiz. Pragmática. In: FIORIN, José Luiz (Org.). **Introdução à lingüística**: princípios de análise. V. 2. São Paulo: Contexto, 2003. p. 162-185.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

FRANCA, Leonel. **A crise do mundo moderno**. 5.ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

FRAXE, Therezinha de Jesus Pinto. **Cultura cabocla-ribeirinha**: mitos, lendas e transculturalidade. São Paulo: Annablume, 2004.

FRAXE, Therezinha de Jesus Pinto. O saber local e os agentes da comercialização na costa da Terra Nova, no Careiro da Várzea (AM). In: ENCONTRO DA ANPPAS, 2. **Anais...**Indaiatuba, São Paulo, 2004.

FRAXE, Therezinha de Jesus Pinto. **Homens anfíbios**: etnografia de um campesinato das águas. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto do Governo do Estado do Ceará, 2000.

FRAXE, Therezinha de Jesus Pinto; WITKOSKI, Antônio Carlos; MIGUEZ, Samia Feitosa. O Ser da Amazônia: identidade e invisibilidade. **Cienc. Cult.**, v.61, n.3, p. 30-31, 2009.

GIDDENS, Antony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GILSON, Etienne. **Deus e a filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2002.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

GREIMAS, Algirdas Julien. **Du sens II**: Essais sémiotiques. Paris: Seuil, 1983.

GOUDSBLOM, Johan. **Fire and civilization**. London: Allen Lane Penguin Press, 1992.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo, Centauro, 2006.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. V. 1. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1989.

HENRY, Paul. **A ferramenta imperfeita**: língua, sujeito e discurso. Campinas: Unicamp, 1992.

IANNI, Octavio. **Enigmas da modernidade-mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

ISER, Wolfgang. **The fictive and the imaginary**: charting literary anthropology. Baltimore: John Hopkins, 1993.

JODELET, Denise. Representações sociais: um domínio em expansão. In: **As representações sociais**. Rio de Janeiro: UERJ, 2001. p. 17-44.

JODELET, Denise. O movimento de retorno ao sujeito e a abordagem das representações sociais. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 24, n. 3, p. 679-712, set./dez. 2009.

JOVCHELOVITCH, Sandra. **Os contextos do saber**: representações, comunidade e cultura. Petrópolis: Vozes, 2008.

JOVCHELOVITCH, Sandra. Vivendo a vida com os outros: intersubjetividade, espaço público e Representações Sociais. In: GUARESCHI, Pedrinho A.;

JOVCHELOVITCH, Sandra (Orgs). **Textos em Representações Sociais**. 12.ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 53-72.

JURANDIR, Dalcídio. **Chove nos campos da cachoeira**. 3.ed. São Paulo: 7 Letras, 2011.

JUSTAMAND, Michel. Contribuições artísticas e socioculturais dos povos originários, as pinturas rupestres. **Somanlu**, ano 16, n. 1, p. 6-27, jan./jul. 2016.

JUSTAMAND, Michel. Respeitar o outro. **Somanlu**, ano 15, n. 2, p. 100-115, jul./dez. 2015.

KASSAR, Mônica de Carvalho Magalhães. Marcas da história social no discurso de um sujeito: uma contribuição para a discussão a respeito da constituição social da pessoa com deficiência. **Cad. CEDES**, v. 20, n. 50, p. 41-54, 2000.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

LARROSA, Jorge. Notas sobre a experiência e o saber da experiência. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, n. 19, p. 20-28, 2002.

LATANÉ, Bibb; L'HERROU, Todd. *Spatial clustering in the conformity game: Dynamic social impact in electronic groups*. **Journal of Personality and Social Psychology**, n. 70, p. 1218-1230, 1996.

LATOURE, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2011.

LEFEBVRE, Henri. **A revolução urbana**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura amazônica: uma poética do imaginário**. Manaus: Valer, 2015.

MACEDO, Fernanda. **A moderna sociedade de consumo como instrumento de estigmatização da humanidade**. Disponível em: <<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=e634932bdcf89870>>. Acesso em: 23 abril 2019.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. Gêneros textuais: definição e funcionalidade. In: DIONÍSIO, Ângela Paiva; MACHADO, Anna Rachel; BEZERRA, Maria Auxiliadora. (Orgs). **Gêneros textuais & ensino**. Rio de Janeiro: Lucerna, 2002.

MATOS, Gláucio Campos Gomes de. **Ethos e figurações na hinterlândia amazônica**. Manaus: Valer, 2015.

MORIN, Edgar. **Cultura e barbárie europeias**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

MORIN, Edgar. **O método III: o conhecimento do conhecimento**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1986.

- MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Sulina; 2006.
- MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais**: investigação em psicologia social. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- MOSCOVICI, Serge. **A psicanálise, sua imagem e seu público**. Rio de Janeiro: Vozes; 2012.
- MOSCOVICI, Serge. O poder das ideias. In: **Representações Sociais**: investigações em Psicologia Social. Petrópolis: Vozes, 2003.
- MOSCOVICI, Serge. Notes towards a definition of social representations. *European Journal of Social Psychology*, n.18, p. 211–250, 1988.
- MUSSALIM, Fernanda; BENTES, Anna Christina (Orgs.). **Introdução à linguística**: domínios e fronteiras, v.2. São Paulo: Cortez, 2001.
- NASCIMENTO, Adriano Roberto Afonso do. **Memória dos Verdes Anos**: saudade da infância na música popular brasileira - uma investigação e uma proposta de análise de dados. 2004. 54f. Tese (Doutorado em Psicologia). Universidade do Espírito Santo, Vitória, 2004.
- NUGENT, Stephen. História e sociedade. Utopias e distopias na paisagem social amazônica. In: ADAMS, Cristina et al. **Sociedades caboclas amazônicas**: modernidade e invisibilidade. São Paulo: Fapesp/Annablume, 2006. p. 33-44.
- OLIVEIRA, Ana C. B. de; SOUZA, Carolayne G. de. Signos e comunicação: a impossibilidade do real. **Lato & Sensu**, Belém, v. 4, n. 1, p. 3-5, out. 2003.
- OLIVEIRA, José Aldemir de. **Cidades na selva**. Manaus: Valer, 2000.
- OLIVEIRA, José Aldemir de. As cidades da natureza, a natureza das cidades e o controle do território. In: **XIII Colóquio Internacional de Geocrítica**, 2014, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2014. Disponível em: <http://www.ub.edu/geocrit/coloquio2014/Jose%20Aldemir%20de%20Oliveira.pdf>>. Acesso em: 11 nov. 2018.
- OLIVEIRA, José Alcimar de. **Cultura, história e memória**. Manaus: Valer, 2002.
- ORLANDI, Eni P. **Análise de discurso**: princípios e procedimentos. 11.ed. Campinas: Pontes, 2013.
- ORLANDI, Eni P. **Língua Brasileira e outras histórias**: discurso sobre a língua e ensino no Brasil. Campinas: RG, 2009.
- ORLANDI, Eni P. **Discurso e texto**: formulação e circulação dos sentidos. Campinas: Pontes, 2008.
- ORLANDI, Eni P. **As formas do silêncio**: No movimento dos sentidos. 6. ed. Campinas: Unicamp, 2007.

ORLANDI, Eni P. **A linguagem e seu funcionamento**: as formas do discurso. 4.ed. Campinas: Pontes, 2003a.

ORLANDI, ENI P. (Org.). **Discurso fundador**: a formação do país e a construção da identidade nacional. 3. ed. Campinas: Pontes, 2003b.

ORLANDI, Eni P. **Discurso e Leitura**. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

ORLANDI, Eni P. Contextos epistemológicos da análise de discurso. Laboratório de Estudos Urbanos – Nudecri. Campinas: Unicamp, **Escritos**, n. 4, maio, 1999, p. 17-27. 1999.

ORLANDI, Eni P. **A leitura e os leitores**. Campinas: Pontes, 1998.

ORSATTO, Franciele de O. **Da aparência de crítica ao silenciamento**: Veja e o discurso sobre o fracasso educacional. Cascavel: 2009. 163 p. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, 2009.

PÊCHEUX, Michel. O papel da memória. In: ACHARD, P. et al. **O papel da memória**. 3. ed. Campinas: Pontes, 2010a.

PÊCHEUX, Michel. A análise de discurso: três épocas. In: HAK, T.; GADET, F. **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. 4. ed. São Paulo: Unicamp, 2010b. p. 311-318.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. 4. ed. Campinas: Unicamp, 2009.

PÊCHEUX, Michel. **O discurso**: estrutura ou acontecimento. 4. ed. Campinas: Pontes, 2006.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: Unicamp, 1997.

PEREIRA, Manuel Nunes. **Moronguetá**: Um Decameron indígena. vol. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967

PINEZI, Ana Keila Mosca. Diversidade cultural e direitos humanos. In: SOUZA, Isaac Costa de; LIDÓRIO, Ronaldo (Orgs.). **A questão indígena**: uma luta desigual – missões, manipulação e sacerdócio acadêmico. Viçosa: Ultimato. 2008.

PINHO, Francisco de Assis Coêlho e. As relações entre o pensamento pós-colonial e o homem amazônida. In: JUSTAMAND, Michel; CRUZ, Tharcísio Santiago (Orgs.). **Fazendo Antropologia no Alto Solimões**, n. 9. Embu, SP: Alexa Cultural, 2017.

PINHO, Francisco de Assis Coêlho e. Alteridade amazônica: do discurso hegemônico à decolonialidade. In: TORRES, Iraídes Caldas; JUSTAMAND, Michel. **Fazendo Antropologia no Alto Solimões**, n. 12. São Paulo: Alexa Cultural, 2018.

PINHO, Francisco de Assis Coêlho e. Identidade e autoimagem do amazônida: uma análise sob a perspectiva eliasiana. In: ANDRADE, João Bosco Ladislau de; JUSTAMAND, Michel; CRUZ, Tharcísio Santiago. **Fazendo Antropologia no Alto Solimões**, n. 19. São Paulo: Alexa Cultural, 2018.

PLANTIN, Christian. Argumentação biface. In: LARA, Gláucia; Machado, Ida Lucia; EMEDIATO, Wander (Orgs.). **Análises do discurso hoje**. V. 2. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 13-26.

POSSENTI, Sírio. Slogans que se retomam. In: TASSO, Ismara Eliane (Org.). **Estudos do texto e do discurso**. São Carlos: Claraluz, 2008. p. 17-28.

POTTER, Jonnathan; LITTON, Ian. Some problems underlying the theory of social representations. **British Journal of Social Psychology**, n. 24, p. 81-90, 1985.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2002.

RIBEIRO, Darcy. **O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Odenei de Souza. **Tradição e modernidade no pensamento de Leandro Tocantins**. Manaus: Valer, 2015.

RICOEUR, Paul. **Hermenêutica e ideologias**. Petrópolis: Vozes, 2008.

RODRIGUÉZ, Carolina. Sentido, interpretação e história. In: ORLANDI, Eni P. (Org.). **A leitura e os leitores**. Campinas: Pontes, 2003. p. 47-58.

SAHLINS, Marshall. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). **Mana** [online], vol.3, n.1, p. 41-73, 1997.

SANCHEZ, Camilo Torres. Por uma ecologia política do mundo da vida e da formação da modernidade na Amazônia. In: ALBUQUERQUE, Renan; JUSTAMAND, Michel; SANCHEZ, Camilo; SOUZA, Josenildo. **Fronteiras de saberes**. Manaus: EDUA, 2016.

SANTAELLA, Lúcia. **Cultura das mídias**. São Paulo: Brasiliense, 1996.

SANTOS, Boaventura de Souza. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. *Tempo Social*, **Revista de Sociologia**, USP, São Paulo, v. 5, n. 1-2, p. 31-52, 1993.

SPINK, Mary Jane. O conceito de representação social na abordagem psicossocial. In: **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 3, p. 300-308, jul./set. 1993. STERNBERG, Hilgard O'Reilly. **A água e o homem na Várzea do Careiro**. 2. ed. Belém: Museu Emílio Goeldi. Coleção Friedrich Katzer, 1998.

TOCANTINS, Leandro. **O rio comanda a vida: uma interpretação da Amazônia**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1973.

VEIGA-NETO, Alfredo José da. Paradigmas? Cuidado com eles! In: COSTA, Marisa VORRABER. (org). **Caminhos investigativos II: outros modos de pensar e fazer pesquisa em educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

WIKIPEDIA. **Boto tucuxi**. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Tucuxi>>. Acesso em: 18 abril 2019.

WIKIPEDIA. **Tucupi**. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Tucupi#cite_note-1>. Acesso em: 20 abr. 2019.

WIKIPEDIA. **Floresta de várzea**. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Floresta_de_v%C3%A1rzea>. Acesso em: 18 abril 2019.

WIKIPEDIA. **Tipiti**. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Tipiti>>. Acesso em: 3 abr.2019.

WIRTH, Louis. O urbanismo como modo de vida. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.) **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

WITZEL, Denise G.; CARDOSO, Patrícia. Discurso, memória e arquivo: sobre o (in)correto na língua portuguesa. **Revista Virtual de Letras**, v. 06, n. 02, p. 61-73, ago./dez, 2014.

WULF, Christoph. Aprendizagem cultural e mimese: jogos, rituais e gestos. **Revista Brasileira de Educação**, v. 21 n. 66, p. 553-568, jul.-set. 2016.

ZAMBONIN, Devino João. O léxico do "ribeirinho" amazônico: um exemplo de sustentação e expansão de valores. **Alfa**, São Paulo, v. 35, p. 175-185, 1991.