

# Forró: dançar encantos para transfigurar existências seringueiras na Amazônia acreana

BENEDITA ESTEVES (UNIVERSIDADE FEDERAL DO ACRE, BRASIL)

DINIS ZANOTTO (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO, BRASIL)

## Resumo:

A busca pela restituição da morada humana como projeto de pesquisa, dimensionada pela poética, adentra a Floresta Amazônica, não apenas olhando-a de cima, mas convivendo com as comunidades seringueiras. Como estudo de caso, o forró (no ato de forrozear) ganha sentido, revela o extraordinário. Torna-se, também abrigado pela floresta, entre meio necessário aos gestos criativos que transformam o nordestino em seringueiro e, posteriormente, em guardião da floresta. Dança, música e reunião falam com o humano do humano na comunhão do nordestino que chega com o seringueiro estabelecido, alinhando experiências.

**Palavras-chave:** floresta amazônica, seringueiro, travessias, forró, dança

## 1. Introdução

Este artigo é parte de estudos e pesquisas realizadas pelos autores e que privilegiam a poética como caminho para pensar processos de desencantamento e encantamento da experiência humana em grupos e comunidades em travessias. O principal objetivo e orientação são fenômenos de recomposição do sentido da morada humana. Sentidos marcados por uma ética necessária, que os configura, e a partir dos quais emergem em contraposição de uma objetificação redutora (desencanto) de vidas subjugadas e condenadas às condições de trabalhos subservientes consequentes da hipermercantilização de uma economia de guerra. A contraposição frente um olhar bélico e bucólico aos indivíduos humanos e suas singularidades, um olhar objetificante das corporeidades humanas. Para este recorte sobre os seringueiros na Amazônia acreana, almeja-se resgatar a experiência que tornou possível o migrante *nordestino* restituir sentido à sua existência nos enfrentamentos geosociopolíticos e ambientais, no espaço territorial que se constitui atualmente em áreas de Reserva Extrativista, no Estado do Acre-Amazônia brasileira. As pesquisas estão referidas em trabalho de campo realizados em diferentes momentos, em entrevistas e convivências com estas comunidades e numa literatura já elaborada.

Academicamente, essa pesquisa tem uma guinada entre os anos 1980 e 1990, tempo em que Benedita Esteves, ocupa a posição de assessora de base ou comunitária do Conselho Nacional de Seringueiros (CNS), atuando junto às comunidades da reserva extrativista Chico Mendes em trabalhos comunitários desde a construção de viveiros para mudas destinadas a reflorestamento, à organização das escolas, postos de saúde, cooperativas e reuniões sindicais, até participação na elaboração do projeto de sustentação

destas comunidades nas áreas de Reserva Extrativista. Os adjuntos, que são encontros de várias comunidades para elaboração de etapas de trabalho comunitário, aparecem como exemplos de reuniões intensas de trocas de saberes e narrativas, de reafirmação da vida naquelas comunidades, e cuja celebração concedia ao forró um lugar de expectativa e preparação ao encontro. Esta movimentação encontra-se documentada nos cadernos de campo e foi parcialmente utilizada no período de doutoramento da pesquisadora. Muitos trechos podem ser conferidos na obra *Do “manso” ao guardião da floresta* (Benedita Esteves, 2010).

Não obstante, às diferentes etapas de trabalho de campo são permeadas memórias dos anos 1960 (antes da frente pecuarista), vividas entre os seringais São Francisco do Iracema, onde Benedita Esteves viveu a primeira infância com seus pais e irmãos, e o seringal Independência, no qual viviam tios e primos. Tais memórias corroboram com contextos históricos e condições de vida específicas registradas ao longo da trajetória acadêmica e reforçam motivações íntimas a manter atenção às sutis pequenas percepções que dão a ver a magia e o invisível presente nas formas de sociabilização, de convívio, de parentescos e de valores familiares tradicionais destas comunidades. Dentre estas percepções, emerge a distinção que era feita por seus pais e tios no modo de tratamento, respeito e posição social com o *sanfoneiro* ou “tocador de forró” (como era chamado) Chico do Acordeom. Foi-lhe destinada uma *colocação* (lugar de moradia do seringueiro) próxima do *centro* (barracão, onde residiam os patrões, donos ou arrendatários do seringal) com a intenção de estabelecer laços de compadrio e de facilitar a presença do *sanfoneiro* nas festas organizadas no barracão, especialmente as de São João.

Os trabalhos de campo ainda se mantiveram posteriormente ao doutoramento, no final dos

anos 1990 e início dos anos 2000, com o intuito de acompanhar as transformações sociais ocorridas nas áreas de Reserva Extrativista, ressaltando o deslocamento de um fazer político que envolve trajetórias e relações de poder constituídas no interior das comunidades (Esteves, *Do “manso”*; “Trajetórias”). Nesta etapa as pesquisas de campo foram realizadas com financiamento da WWF pela pesquisadora e por bolsistas de iniciação científica (CNPq/PIBIC e apoio do Governo do Estado do Acre, à época, o Governo da Floresta) através de entrevistas diretas, questionários, observação e vivência de campo. Desde então, o forró se manteve presente em relatos, ainda que não tenha ganhado ênfase nos estudos anteriores. Mais recente, para somar às nossas pesquisas, destacamos outro trabalho realizado pelo grupo No Compasso Studio de Dança, pelas responsáveis Jackeline Maria da Silva e Jakeline Bezerra Pinheiro, através de entrevistas com especialistas, referências e estudiosos da área, respondendo a uma pergunta sobre o forró como mola propulsora da dança de salão no Acre. Tivemos acesso na íntegra às entrevistas de dezesseis pessoas participantes de diferentes trajetórias, que trabalham no mercado da dança de salão no Acre. Com este material foi possível averiguar afirmações de que no Acre o forró chegou com os nordestinos nos fins do século XIX e que sua evolução vem perpassando o tempo e influenciando a constituição de outras danças e contextos histórico-culturais no estado. Vide o relato da entrevistada Jane Damasceno:

Desde a época que começaram a vir os nordestinos para os seringais. Então, o forró era o que eles tinham de diversão... é uma coisa cultural que já veio desde os primórdios, que era a forma que eles tinham de se divertirem um pouco. Pelo que eu já ouvi de várias histórias, pois teve familiares meus que foram criados no seringal, antigamente, nos batizados, faziam festas nos barracões, coisa bem antiga mesmo. (Damasceno *apud* Silva e Pinheiro, 6)

A pesquisa se estende também para acompanhar aqueles ainda e sempre em travessias que residem ou migraram para periferias das cidades acreanas. A bibliografia desdobra as reflexões numa ética sustentada, a priori, como essencial às afirmações de vida. Entretanto, as pesquisas realizadas e os materiais produzidos a partir delas por muito tempo mantiveram lentes antropológicas, sociológicas e historiográficas. Embora combinadas, é de comum acordo que nenhuma abordagem dá conta da totalidade fenomenológica dos eventos e das existências, em qualquer que seja o recorte. Por isso, este estudo traz outras dimensões para compor pensamentos. O horizonte onto-poético, como caminho para compreensão do humano e suas dinâmicas relacionais, permite que outras camadas se revelem. Não é a abordagem político-econômica

que vai revelar a dimensão de segredos, artimanhas, frestas, persistências e existências.

Assim se forma a coautoria deste trabalho: com um especialista em danças e movimento em diálogo com as memórias e a coleta de relatos de uma história que se quis apagada. Conforme assinalamos que foi o ato de dançar forró que embalou a presença da nordestinidade na identidade seringueira, lembramos que, como diz o autor (Zanotto, 66), dança é produção de saber de um corpo-pensamento que entrevê o extraordinário. No encontro com a dança e com o olhar que ela aguça, ocorre a permissão para que essa pesquisa não se esgote.

Metodologicamente, o texto parte do largo trabalho de campo realizado ao longo de pelo menos dez anos ao todo, e objetiva dialogar, no horizonte da poética, como caminho para que a camada onto-poética dos fenômenos observados ganhem evidência. Portanto, a pesquisa é embalada pela forma de construção de pensamento do campo da dança e utiliza letras de forrós populares não para ilustrar – já que isto as tornariam mera representação – mas sim para dar a ver e fazer com que sejam experienciados em seus versos pontos cruciais das reflexões que são construídas neste caminho-reunião. A composição de músicas e escrita, na construção do texto, amplia os sentidos entrepostos nas letras, versos e afirmativas, que matizam o texto de entretons.

## 2. Entonce' eu disse: Adeus, Rosinha / Guarda contigo meu coração

Inté' mesmo a asa branca  
Bateu asas do sertão  
Entonce' eu disse: adeus, Rosinha  
Guarda contigo meu coração  
... Hoje longe, muitas légua  
Numa triste solidão  
Espero a chuva cair de novo  
Pra mim vortar' pro meu sertão (Luiz Gonzaga, “Asa Branca”)

A letra da célebre canção Asa Branca, imortalizada na voz de Luiz Gonzaga, se vale de um episódio muito comum aos nordestinos que vivem nos sertões e enfrentam grandes e hostis períodos de ausência das chuvas que impossibilitam sua sobrevivência a partir de atividades agrícolas e pequenas criações. Um episódio com sentido de cruzada em direção ao possível, como um gesto de esperança-conquista de um lugar para viver. Um episódio que os destina a outras terras do país com a potência-teima que os conduz a alternativas de trabalho, subsistência-resistência e manutenção de seus sonhos e famílias. Um episódio tão comum, muito mais que o ideal, que acomete *inté'* mesmo a asa branca.

Composta em 1947, a canção é a forma que um homem *nordestino* encontrou para artisticamente afirmar a sua

– e tantas outras – existências *partidas* da terra natal e que, por isso, sonham com o (muitas vezes longínquo-improvável) retorno. A música de Luiz Gonzaga, o rei do baião, ganhou forma e existência como um forró e assim ela nos evidencia mais um fenômeno: o forró como acontecimento – música, dança, festa, reunião, narrativas de vivências reafirmando e transformando as experiências nos corpos como manifestação da essência nordestina em si. Tal chama aparece em contraposição ao desencantamento, mantendo-se flamejante mesmo após as transformações e travessias que realizam. [1]

Ainda que as migrações nordestinas para a Amazônia tenham sido intensas em diferentes momentos da produção da borracha que se acelera com o advento da indústria química, durante a administração provençal, em 1877, como registra Fecury (74), só foi em meados do século XX que o trajeto passou a chamar a atenção e convergir com os interesses acentuados do Estado em relação à ocupação da Amazônia e o escoamento do Nordeste. Uma rota que não necessariamente era rotina, mas que passou a constituir roteiro certo com e sem incentivos federais. Com fomento do Governo Vargas e financiamento parcial do Governo norte-americano, no período da Segunda Guerra Mundial, cria-se uma infraestrutura que se articula para a geração de uma inversão: de territorialidades longitudinalmente *partidas* e socialmente deslocadas – do Nordeste à Amazônia acreana. Conforme os registros do Serviço Especial de Mobilização de Trabalhadores para a Amazônia (SEMTA) do Governo Vargas, pelo menos cinquenta e cinco mil trabalhadores nordestinos foram deslocados à Amazônia brasileira entre 1941 e 1945, configurando o Segundo Ciclo da Borracha, conforme Martinello (101). Em vez de um problema, Getúlio resolveria três: a produção de borracha exigida nos Acordos de Washington, a reapropriação de territórios da Amazônia antes ocupados por povos originários e uma redução da pressão social oriunda da crise econômica que, somada às secas, resulta na crise do campesinato no Nordeste, afirmado por Moura (92).

Neste contexto, o Governo institui a categoria de Soldados da Borracha, um *status* com nível de honraria similar aos combatentes no *front* de batalha. Acometidos por suas dificuldades, os nordestinos entrevistam nisto uma saída para uma nova condição social, de tal forma que a própria saída de casa já os fazia sentirem-se defensores *escolhidos*. Entretanto, o lema do herói funcionava muito mais para aliciar os trabalhadores nordestinos a deixar seus estados natais por uma promessa de reconhecimento, esperança de fartura e trabalho e a garantia de uma vida digna. A promoção de faminto a herói, de esquecido a honrado. Um relegado camponês da seca elevado à azul farda dos Soldados da Borracha e destinado a batalhar para sobreviver.

A viagem tinha destino certo, porém desconhecido, e

apenas data de ida: o quanto antes. Conforme Esteves (27), uma viagem do interior de um dos estados nordestinos até a Floresta Amazônica poderia durar até três meses e acontecia por meios de transporte e acomodação extremamente precários, com escassez de alimentos e condições insalubres de higiene e tratamento. A necessidade de reunir tropas grandes para seguir por um próximo trecho e a impossibilidade de carregar consigo muito mais do que uma trouxa de roupa e poucos pertences já aponta o início da desidentificação vivida pelos migrantes. Ainda que o sonho e uma esperança os mantivessem crenes no destino (de chegada ou no futuro), muitos desistiam fugindo das embarcações, contraíam doenças ou morriam ainda na rota. Quanto mais próximos de Rio Branco, no estado do Acre, mais o cenário ia mudando e se tornando hostil para os recém-chegados e inexperientes “soldados no *front*”. [2] Ainda assim, presenciando uma nova paisagem muito distinta do que conheciam ou podiam imaginar, como a dimensão das árvores, animais desconhecidos, as imensidões de águas doces e turvas e a intensidade torrencial das chuvas, as necessidades não foram supridas. Por conseguinte, é instaurada uma sucessão de desqualificação moral, conforme Esteves (79).

Ao pisar na terra, quando finalmente separados e distribuídos pelos seringais de destino na Amazônia acreana, o assombro da dificuldade não ficou para trás. A chegada e a instalação nos seringais também não os alimentaram. Segue pulsante o drama da busca pela saciedade. Seja da fome, fisiológica, emocional ou de bem-estar, seja pela necessidade ontológica de consumação humana que os destinou até ali. Descrença e desamparo: no seringal, os aguardava a dívida do primeiro aviamento e de alguns custos da viagem, mais amplamente detalhados por Teixeira (95). [3] O ambiente totalmente novo e a decepção de chegada frente às expectativas construídas e prometidas contribuíam na desidentificação individual diante da realidade incrédula.

O desencantamento diz sobre as formas de desvitalizar, desperdiçar, interromper, desviar, subordinar, silenciar, desmantelar e esquecer as dimensões do vivo, da vivacidade como esferas presentes nas mais diferentes formas que integram a biosfera. (Simas e Rufino 11)

A árdua rotina de trabalho extrativista no interior das densas matas da floresta amazônica, somada à sensação de frustração e abandono não permitiram que a motivação em ser um soldado da borracha os impulsionasse. Segundo Esteves (*Do “manso”*, 138), a batalha estendeu-se por um tempo incalculável, dando lugar à necessidade de trabalho contínuo para tentar contornar um débito que os acompanhou por muitos anos. A floresta desconhecida favorecia ameaças, e o risco constante das forças da natureza era algo que

gerava desafios e assombros de admiração por sua grandiosidade. Muitos passavam períodos de revolta por sua escolha e, principalmente, frente à evidente impossibilidade de retorno ou melhora de vida. O sonho foi ficando “amor-tecido” (como uma roupa espremida e enrolada), a farda quieta e dobrada, e o Nordeste foi ficando cada vez mais longínquo. Numa triste solidão, acalentados pelos sons do silêncio constante e pela sobrecarga de trabalho extenso e intenso. Acumulavam-se jornadas exigidas para alcançar a produção de borracha, fabricada pelas próprias mãos e corpos andantes: iniciavam às quatro horas da manhã com o corte nas árvores de seringa e só terminavam às quatro horas da tarde com a colheita do leite. As distâncias dentro da floresta, e de uma árvore à outra, não eram curtas (variando entre 300 e 500 hectares) – assim como entre uma casa (colocação) e outra, que poderiam ser de horas e até dias. Curiosamente, assim também eram as distâncias viajadas pela borracha e pelos produtos da floresta que saíam das colocações para Belém (PA) e seguiam para os Estados Unidos, levando histórias sobre camadas do leite derramado a cada “giro” (ou “mamada”) que alimentava e engrossava a bola (“pela”) de borracha. Tantas camadas que, sobrepostas, guardam segredos visíveis apenas à luz da lua cheia e dos vagalumes da floresta.

A borracha viajou para destinos inimagináveis e transformou-se em diversos objetos que seus fabricantes nunca alcançaram, como pneus de carro e avião, “borrachas de apagar”, botinas, capas, entre outros itens que não chegavam aos seringais (Jaime Araújo *apud* Esteves, *Do “manso”* 7). O fabricar de camadas com o leite da árvore-mãe-seringueira alimentou esperanças acerca do melhor preço para o produto, do saldo no final do mês e da melhoria das condições de vida, sem dívidas. Induzindo à mercantilização dos espaços seringais, a cadeia de aviamentos, conforme os estudos de Teixeira (169) e de Martinello (68), controlou produtos de sobrevivência para serem aviados – trazidos de Belém (PA), passando pelo barracão, casa do patrão, e daí até as colocações. Os mantimentos eram, entretanto, para manutenção da situação de precariedade e de dívida dos trabalhadores, e não em prol de suas necessidades e de melhoria. Segundo Esteves (*Do “manso”*, 112) ao serem aviados pelos detentores de poder econômico, sejam comerciantes ambulantes, “marreteiros”, ou proprietários/arrendatários dos seringais, tecia-se um jogo de domínios que foi ficando cada vez mais denso, embolado e distante de uma ética traçada dentro do conviver homem-floresta.

O trabalhador assiste sua existência – e sua forma de *subsistência*, ou *sub-existência* – tornar-se dependente da floresta, na extração da matéria-prima que o capitalismo e o hipermercantilismo bélico precisavam para manter uma economia mórbida em movimentações mundiais: a borracha. Os pensadores

Simas e Rufino nomeiam experiências similares a esta como sobras viventes: “[s]eres descartáveis, que não se enquadram na lógica hipermercantilizada e normativa do sistema, onde o consumo e a escassez atuam como irmãos siameses; um depende do outro” (5-6) e apontam como o caminho de sobra a sobreviventes e a supraviventes, no contrafluxo do sistema, é dado por conexões e encantamentos. A extração da *seringa* (que se retira das árvores), contudo, precisa ser um processo artesanal, manufaturado e muito sutil, demandando precisão técnica e um saber manual e específico que só se aprende empiricamente – um diálogo com um seringueiro antigo, uma troca com a *seringueira*, uma aprendizagem sobre os ciclos das chuvas, sobre as cheias dos rios e sobre a periodicidade do clima.

O nordestino migrante, que testemunhou sua vida ser reduzida à mão-de-obra de pouco valor, esquecida num lugar desconhecido e em condições análogas à escravagistas, senta-se – sobrevivente – diante de uma árvore gigante para, na contramão do que lhe é destinado quando retirado de sua terra natal, conectar-se. Senta-se e ancora-se diante de uma árvore que o protege, acolhe e o permite descansar num tronco enorme de uma Sumaúma – tão grande que o engole.

Os sobreviventes podem virar “supraviventes”: aqueles capazes de driblar a condição de exclusão, deixar de ser apenas reativos ao outro e ir além, afirmando a vida como uma política de construção de conexões entre ser e mundo, humano e natureza, corporeidade e espiritualidade, ancestralidade e futuro, temporalidade e permanência. (Simas e Rufino 6)

No encontro com a “mãe-seringueira”, o nordestino exercita o ofício que lhe foi ensinado pelos outros moradores – e pela árvore em disponibilidade e favorecimento. Aprender a cortar seringa exige habilidades no corte (riscos) na forma de bandeiras que não podem atingir a veia da árvore e nem serem tão superficiais. A mão precisa ser firme, o número de cortes exato, e não é possível cortar no mesmo lugar diariamente. A árvore precisa descansar. O orgulho surge quando o leite branco jorra do tronco, sendo denso e líquido. A seiva do leite possibilita sua sobrevivência, estimula sua criatividade e o transforma, a cada risco no tronco das árvores, em *seringueiro*. Na conexão com esta mãe, nasce o nordestino seringueiro e, no silêncio deste encontro diário, este trabalhador entrevê o que ele escreve no ambiente e o que do ambiente nele é inscrito. A ela, ele diz: “guarda contigo meu coração”. Assim, passa de estranho a pertencente. Dimensões internas e externas de uma mesma realidade no irromper lento e contínuo do leite e do tornar-se lento e contínuo do *nordestino-seringueiro*. Dimensões de um mesmo *continuum*, mas que são sensivelmente perceptíveis nos limites do encontro do homem com a

natureza, do ser no/com o mundo, de temporalidade e permanência.

Destino é o que no homem se destina, o que ele recebe sem ter decidido, assim como aquele a quem dirigimos uma carta é chamado de destinatário, quer tenha escolhido recebê-la ou não. O homem é o destinatário do destino. Destino é o que ele já recebeu para ser, suas origens, sem as quais ele não é. Não se pode pular a própria sombra: só se pode ser a partir das origens, que em nós se dão para que sejamos. (Ferraz 134)

É numa conexão ancestral-presente, nesse todo que abarca e é abarcado para que o futuro aconteça, que este ser tem, possivelmente, um dos mais essenciais encontros que são entrevistados nesse limiar de realidades e dimensões. Quando ele toca e é tocado por esta conexão, percebe que desde sempre algo *toca* nele. Este último toque, porém não experienciado de forma tátil, mas sim ouvindo uma música interna que insiste e resiste tocando-o. Um toque de afirmação de vida, de manifestação essencial e de conexão ancestral. O forró tocando: música que soa internamente e ressoa compondo melodias com o silêncio da floresta. Música que o faz olhar seus poucos pertences e perceber que, para muitos dos nordestinos em travessia, a sanfona os acompanhou até ali, o triângulo resistiu à viagem, mas foi sendo deixado esquecido, e encontram, entre outros pertences, coisas que mantiveram este toque latente, assim como batem seus corações e o zabumba. Essa conexão é ancestral e é comunhão que dá sentido à existência, no mesmo sentido explanado por Ailton Krenak, quando afirma que o futuro é ancestral. “Os rios, esses seres que sempre habitaram os mundos em diferentes formas, são quem me sugerem que, se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui” (Krenak 11).

O forró é encantamento da forma como nos ensinam Simas e Rufino: “ato de desobediência, transgressão, invenção e reconexão: afirmação da vida, em suma” (6). O forró, movimento cultural de origem nordestina (Marcelo e Rodrigues), está fortemente ligado à condição essencial nordestina destes trabalhadores e ainda que ou por mais seringueiros que se tornem, não se separam da condição de nordestinos – em travessia, destinados – e, por isso, resistem. Portanto mantêm-se latentes, pulsantes, firmes, arretados, em suma, vivos. Estar em travessia diz do mesmo sentido explorado por Rosa (*Ficção completa* 243) quando nos conta e pensa a terceira margem do rio. Travessia é o processo de tornar-se o que (já não mais e ainda não) se é. É percurso de eclosão do ser, ato de escuta e obediência do que se nos apresenta no *vir-a-ser* e consumação-destinação do sendo. Manoel Antonio de Castro amplia o sentido de travessia:

A escuta é a própria travessia: a possibilidade de fazer da fala do silêncio a eclosão do sentido do que se é. A travessia é fazer eclodir no cotidiano o extraordinário. Para que não surja o trágico – fim da travessia – é necessário ter bem patente que a travessia é um movimento ambíguo: da fala para o silêncio e do silêncio para a fala. A palavra cantada é a palavra encantada: a plenificação do sentido do que somos. (Castro)

... Toda travessia é uma caminhada a partir do que se recebeu para ser, daí a necessidade da caminhada cotidiana, sendo tempo em seu sentido de acontecer poético. É uma experiência poética do tempo e não a viagem-tempo como banal transitoriedade. A viagem, lida na sequência do enredo, parece algo circunstancial e externo. Mas não é. É sempre uma viagem ao “não-sabido”, à interioridade pela qual se dá a reunião de exterior e interior. Isto acontece porque é uma viagem-travessia. Nela não acontece só a realização transiente do homem, mas também o manifestar-se do real / mundo. A viagem-travessia é propriamente a viagem da viagem, ou seja, acontece na terceira margem. (Castro)

Desejamos, assim, evidenciar a presença essencial do forró – e tão logo da arte – na superação da condição de migrante em travessia em desencanto. Essencial dito aqui em sentido originário, e não essencialista e universalista. Essencial é, no horizonte da poética, o mais radical, aquilo que traz à manifestação o sendo da coisa que é (Zanotto 43). As artimanhas da reunião, da comemoração e de escape proporcionado pelos forrós dentro da floresta é rodopio de encanto. Na resistência às adversidades encontradas, na adaptação à nova vida e às novas formas de sobrevivência ligadas à floresta e, por fim, na sua transformação em guardião da floresta nas lutas pelos seus direitos, pelas reservas extrativistas e pela sobrevivência das populações seringueiras e amazônicas.

Quando eu vim do sertão, seu moço, do meu Bodocó

A malota era um saco e o cadeado era um nó  
Só trazia a coragem e a cara viajando num pau de arara

Eu penei, mas aqui cheguei...

Truxe um triângulo (no matolão)

Truxe um zabumba (no matolão)

Xote, maracatu e baião

Tudo isso eu truxe no meu matolão. (Gonzaga e Gonzaguinha, “Pau-de-arara”)

### 3. Interlúdio: xote, maracatu e baião

O termo forró acaba por designar diversas coisas próximas conforme seu uso na língua portuguesa. O forró agrupa alguns gêneros musicais como xote, coco, xaxado, baião, maracatu e outros. A sonoridade

é basicamente construída com três instrumentos, um zabumba, um triângulo e uma sanfona. Esta última é quem conduz as melodias por carregar enigmas de humanização, de afagos e de identificação com seu tocador. Uma sanfona, quando se abre, respira; quando toca, chora, geme e emociona. Uma sanfona recebe nome, guarda intimidades, evoca sentimentos. Quando se abre, ela fica do tamanho da travessia; quando se fecha, encurta distâncias. Apesar de sua importância, a sanfona não detinha o controle do início do forró, posto que, para as pessoas que compunham a festa, a suspensão que o forró instaura já era experienciada muito antes do primeiro acorde. A preparação da reunião já é celebração, tanto quanto seu fim se descola do encerrar do trabalho do sanfoneiro. Um forró, como força de atração, fazia pessoas de colocações distantes viajarem e pausarem suas rotinas de trabalho árduo, oferecia possibilidade de encontro pondo em suspensão a solidão e nutria um tipo de afirmação de coletivo, de comunidade.

Resgatamos o depoimento de Dona Lindaura, seringueira e exímia perfumista:

As mulheres tinham seus rugos de urucum, seus perfumes de jasmim, cremes de babosa e seus vestidos escolhidos. Os homens vestiam suas melhores camisas e usavam até óleo no cabelo, cortado especialmente para ir *pro* forró. Tinha toda uma preparação. A gente começava muito cedo a aprontar tudo. As mulheres tinham que usar perfume quando iam dançar forró. (Lindaura, 26 anos, moradora do Seringal São Francisco do Iracema, colocação Maloca)

O forró é uma dança de abraço próximo (fechado), na qual as duas pessoas fazem passos, giram, colam rostos, rodopiam, gingham, arrastam pés e marcam pisadas miúdas coordenadas e sincronizadas. As pisadas pedem os pés no chão, descalços, de chinelo, de tamancos ou de sapatos de seringa. Os pares em dança alternam deslocamentos, giros, improvisações musicalizadas e/ou movimentações minimalistas e íntimas. Juntos e cúmplices da mesma cadência, compõem improvisando e harmonizando gesto e melodia, passos e letras, dança e canto. As trocas e as coordenações nas frequências rítmicas vão, a cada dança, permitindo que os corpos encontrem juntos o amolecimento, o derretimento e/ou o desatamento dos nós, tensões e rigidezes acumuladas. Nos passos que inventam, com o molejo vem a brecha que instaura novas formas de comunicação pré-verbal: entreolhares, toques, sorrisos, suspiros, conduções e indicações. Os forrós dançados abrem espaços dentro do abraço apertado dos pares e ali guardam emoções, sentimentos, segredos e cochichos de cada indivíduo. Danças ao som de forrós são diálogos intersubjetivos inscritos nos corpos: comunicam. A magia do dançar

forró traz o silêncio que nomeia o inominável no interior das singularidades. Como dissemos, isto é essencial para os *nordestinos-seringueiros* se perceberem sendo e pertencendo.

O forró como encontro é um fenômeno que é constituído pelas outras três concepções (dança, música e local), e ainda abrange e designa a ação de comemorar e celebrar com amigos, familiares e (des) conhecidos. Um *co-memorar com* similar ao *abraçar com* e a um *co-mungar* de um destino. Fenômeno de manutenção do originário, juntamente com a consumação de uma transformação, de um *vir-a-ser*. Fenômeno que permite a coexistência nos corpos e no ambiente do que já foi e do que está vindo a ser, evidenciando, neste entre, a possibilidade de ser. Tal possibilidade torna-se aparente como poética nos corpos que dançam, nos sons e silêncios das músicas e no encontro de pessoas que compartilham trajetórias e esperanças. Este fenômeno passou a compor a matriz de elementos que trazem à tona a natureza seringueira dos/nos nordestinos acolhido pela floresta: permitindo sua germinação, ecoando seus silêncios, nutrindo sua permanência.

Espaços tradicionais da origem do forró remontam a salões de terra batida em condições precárias, porém, independente de estrutura, seja até mesmo a céu aberto, um salão de dança com lugar definido para os músicos já configura um forró. Algumas músicas traduzem esta concepção, como *Sala de Reboco*, de Luiz Gonzaga, *É proibido cochilar*, d'Os 3 do Nordeste, *Isso aqui tá bom demais*, de Dominginhos e *Forró no Escuro*, de Luiz Gonzaga. [4] O forró aparece como um acontecer humano, tendo como referências o simples e o lúdico. Dando-se como ato de apropriação de espaços para o exercício da linguagem como morada humana, seja ela, cochichada, pré-verbal, proibida, espontânea ou essencial. Tal como a concepção de cena de dança como encontro apresentada por Zanotto (68), o forró se dá na dobra do encontro entre sanfoneiro, sanfona e dançadores – seja ao som dos oito ou dezesseis baixos – e vai além, ecoando.

As letras cantam-contam uma existência marcada por uma origem simples e de características populares, como oferendas de um si mesmo que penou, mas aqui chegou. As canções, ao falarem de experiências, apresentam culturalmente como o *nordestino* sente e valoriza o outro em seus afetos. São uma manifestação de recortes de vivências de amores, de perdas, de ciúmes, de impossibilidades e de conquistas também. As canções são partes constitutivas das narrativas do forró. São as experiências cantadas, isto é, postas em canto, em pronúncia do encantamento que as possibilitou. São reiterações de sentimentos, explorações e sofrimentos humanos que aquelas pessoas trazem ao mundo como canto, lamento ou o drama de suas perdas ou encontros (conferir De Moraes 80). À luz de Walter Benjamin, são narrativas que reivindicam a compreensão da

experiência como construção coletiva de sentidos, já que contam experiências humanas, comunitárias.

*Encantar*, pela dança, pelo forró, é contribuir para que estes trabalhadores, longe de suas terras natais, renasçam e se apropriem destes novos espaços. Pelos ritmos, são fortalecidas suas referências à terra. Passam a enraizar, arrastar-pé num lugar estranho, ao mesmo tempo que assentam e sentem o lugar onde pisam, onde estão. Reúnem-se em celebração-colaboração; em memória, para criarem estratégias de futuro; para dançar e para *re-encantar* seus corpos. Dançando forró, aqueles *nordestinos-seringueiros* que não retornam ao Nordeste reafirmam uma nordestinidade em travessia. Quer dizer, transfiguram suas existências e se integram aos mistérios e modos de vida da floresta. Reatualizam o tempo.

#### 4. Hoje longe, muitas léguas

Assim como o forró, outras dobras aparecem no abrir da sanfona. Esta última, o triângulo e o zabumba, são como a flauta que encanta a serpente: instrumentos de encantamento, de afirmação de vida e de combate à mortandade. Entretanto, enquanto a serpente é ilusoriamente hipnotizada para um primeiro olhar, em realidade, ela está apenas reagindo à ameaça de ataque do dominador (Simas e Rufino 5). O desencanto é gerado por este ataque às vidas na sucessão de desqualificações e desidentificações sofridas na travessia dos *nordestinos*. O desencanto persegue e se faz norma num tempo comandado pelas leis da hipermercantilização numa economia bélica. A ousadia de ser transgressor, arruaceiro, arretado e rebelde guarda a possibilidade de se manter encantado, se manter em vida frente às políticas de morte, apagamento e assujeitamento. Permitir-se ser assim: brincar, encontrar brechas e rodopios na norma opressora é um dos baixos desta sanfona.

A noção de encantamento traz para nós o princípio da integração entre todas as formas que habitam a biosfera, a integração entre o visível e o invisível (materialidade e espiritualidade) e a conexão e relação responsiva/responsável entre diferentes espaços-tempos (ancestralidade). (Simas e Rufino 7)

Por mais que passassem a conhecer os caminhos, as folhas, os frutos, os avisos e alguns perigos, adentrar o organismo vivo e conseguir se estabelecer no delicado equilíbrio de forças que mantém aquele bioma levava tempo e exigia uma sabedoria para além de qualquer cartilha. O sentido de co-dependência entre habitante e floresta balizou um modo de vida que ainda hoje demanda criatividade, espontaneidade e abertura ao imaginário. Folclore, histórias, contos e causos tornaram-se comuns como uma forma de diálogo com o extraordinário que os acometia frequentemente. Muitos

fenômenos totalmente inesperados e surpreendentes eram um convite ao inexplicável. O convívio permanente com o desconhecido, o novo e o misterioso nas/das matas serviu tanto como estímulo ao imaginário (ao livre aberto das possibilidades), quanto como indução à criatividade.

Podem ser pontuadas, nesta linha, as diversas investidas de humanização dos fenômenos na tentativa de aumentar a identificação e o entendimento destes. São exemplos: perna de seringa (um caminho entre uma seringueira e outra); mãe da Lua (uma ave cujo canto é noturno); pássaro-seringueiro (uma ave em particular que é pequeno, encontra-se em toda área de floresta amazônica e cujo alto canto ecoa); o boto-cor-de-rosa (uma lenda para a aceitação de gravidezes em mulheres muito jovens); *panema* (palavra que denomina o azar que recebe aquele que infringe as “leis de convivência” da floresta ao matar uma caça tendo carne em casa, em excesso); o caboclinho-da-mata (a lenda de um ser encantado com figura de uma pessoa que cuida da fauna e da flora); almas-penadas (relatos de imagens de mulheres vagando pela floresta); o *mapinguari* (monstro de um olho só, no meio da testa, peludo e grande como um macaco ancestral que caminha deixando rastro dos pés com três dedos que surgiram como ameaças na época dos empates contra o desmatamento e foram “caçados” pelos seringueiros); entre outros.

Ao humanizar a floresta e seus fenômenos, o *nordestino-seringueiro* passava a se enxergar nela. Em diálogo com o pensamento de Phelippe Descola em *Outras naturezas, outras culturas*, entendemos que havia a necessidade que naturalizar o estranhamento que acompanha o contato com o extraordinário. Uma necessidade de preenchimento da ausência gerada pelo mistério com a inventividade e criatividade dentro dos limites mais próprios deste homem: seu próprio corpo. Não como uma tentativa de explicar, mas sim naturalizar a interdição lhes dada por uma ancestralidade e pelos limites impostos na convivência com os mistérios da floresta. Uma identificação similar à empatia cinestésica que permite um corpo projetar vivências de um outro corpo em si (Zanotto 50). Um senso empático que os aproximavam do instigante e já carregava uma dose mista de sabedoria adquirida com referências trazidas dos sertões. De certa forma, os novos moradores da floresta iam também reinventando-a, assim como eram por ela reinventados. A exemplo: uma forte proximidade com animais domesticados (macacos, papagaios, araras, periquitos, nambus, porcos-do-mato, cutias, jabutis, dentre outros) e o conhecimento de plantas medicinais e alimentícias, onde encontrá-las, como cultivá-las e como utilizá-las para tratamentos diversos. Aprender a se curar com a medicina da floresta foi fonte de vida, como dizia Padre Paulino (Baldassari 20), e as mulheres tiveram forte relevância na construção de redes e trocas de informações, receitas e saberes:

responsáveis pelas raízes de uma oralidade ecoante de trocas e compadrios. [5]

Além da humanização para entender e desvendar alguns fenômenos, tinham que lidar com uma ameaça constante de grandes animais, feras desconhecidas e perigos invisíveis, como insetos, bactérias e possíveis doenças (malária, febre amarela etc.). Um cenário de constante contato com o extraordinário é simultaneamente um maravilhamento e um susto. Isto vai ampliando as fronteiras do possível, expandindo o senso de realidade e incitando a (re)desbravar seus próprios limites. A floresta ocupou o lugar do outro – de um outro – com quem os seringueiros, em suas rotinas solitárias e em suas jornadas distantes, dialogavam e se conectavam. Este outro ser – ser encantado – flerta diariamente com a finitude, a morte, o recomeço, o renascimento e os ciclos que a vida insiste em nos fazer enxergar. Ou, ainda, este ser encantado confundia e dilatava o sentido do tempo, oferecendo reflexões quanto às noções de permanência e continuidade da vida: tal qual as árvores com seus troncos centenários e folhas recém-nascidas. Os *nordestinos-seringueiros*, diante deste extraordinário, se tornam, precisamente, o ordinário.

Por vezes, este *outro* lhes contava sobre o compartilhamento de um espaço e de recursos que garantirão não só a própria vida, mas como a de infinitos outros seres que ali convivem e coabitam, justamente para garantir, assim, em compartilhamento e coabitação, a sobrevivência e permanência de todos. Encontrar a harmonia entre depender e tirar proveito dos recursos da floresta foi um exercício de inventar mundo, reconhecer necessidades, destinações, condições e, principalmente, possibilidades. “Recuperar o sentido ancestral/espiritual da ideia de conexão é necessário para nos interligar às teias e tecnologias da biosfera que são capazes de nos fazer respirar e apontar caminhos na labuta entre vivacidade e a peçonha do desencanto” (Simas e Rufino 10).

Entretanto, nesta relação de acompanhamento que se estabelece com o ser em encantamento que é a floresta, a forma de diálogo será majoritariamente a escuta. Por escuta denominamos uma sensibilidade muito ligada aos saberes corporais, à disponibilidade e à disposição ao encontro com o que é outro, a respeito do que discorre Zanotto (35). É a escuta que nos permite entre ouvir, tal qual perceber o que é dito nos silêncios, nas pausas, nos intervalos de sentido. Escuta que é travessia. É também por ela que um seringueiro percebe, certa vez, o aproximar sorrateiro e camuflado de uma cobra que o ameaça. Assim como distinguir o som do canto do pássaro que indica a chegada da chuva e do canto das cigarras que indicam tempos de sol. É preciso ouvir o silêncio. E foi neste diálogo com a floresta e seus sons, seus remansos, seus mistérios, encantos e fenômenos extraordinários que o *nordestino-seringueiro* aguça sua escuta, sensibiliza seu tato e

potencializa seu corpo no combate ao desencanto e à mortandade.

Na floresta, o silêncio é vida. É o germinar das sementes e plantas, é o escorrer do leite da seringa pelos riscos até o recipiente de coleta – também silenciosamente colocado pelo seringueiro em trabalho. É o dar-se das coisas que se faz ainda mais evidente quando se escuta seu acontecer quieto, calmo, permanente e vigoroso: o cair da noite, o nascer do sol. Na floresta, muitas vezes o silêncio é também condição de sobrevivência, de sucesso de fuga, de salvação. É durante a noite quieta que se fugia para namorar ou que a jovem corajosa fugia com seu amor. Esta sabedoria do silêncio está muito presente nas formas como as mulheres seringueiras dinamizavam as relações sem, na maioria das vezes, ocuparem posições visíveis de poder político. Ser seringueira é sinônimo de ocupar espaços silenciosamente, isto é, no lugar de invisibilidade em que eram colocadas, jogar com o invisível e seu poder de influência, subversão, encanto e mudança. Organizavam novenas e grande parte dos forrós e outras celebrações, eram rezadeiras, parteiras, benzedadeiras – de certa forma, com isso, detinham e controlavam a reprodução de informações relevantes sobre a vida em comunidade nos seringais. Suas palavras valiam muito para seus companheiros, mas isto era dito apenas silenciosamente. [6] Silencioso é, de forma similar, o abrir da sanfona, numa respiração que antecede e prepara o acorde que irrompe por entre as árvores, por entre os pares em dança.

O silêncio na floresta é o clamor mais alto, pois cabe nele todos os sons. Para que o silêncio faça ainda mais sentido, é necessário um som que delimite no seu intervalo a presença de um vazio, de uma abertura à ausência. Quando o *nordestino-seringueiro* pega sua sanfona para tocar e cantar forró, está delimitando e dando ainda mais sentido e força ao silêncio denso e profundo da floresta. Em retorno, a floresta parece ressoar, de forma ainda mais harmonicamente acústica, o toque da sanfona, a batida do zabumba, o tilintar do triângulo e a entonação do canto. Enquanto os forrós são entoados, a floresta escuta o encanto *nordestino*: ganha outra dimensão de vida, comunidade, celebração e memória.

Sol vermelho é bonito de se ver  
Lua nova no alto, que beleza  
Céu de azul bem limpinho, é natureza  
Em visão que tem muito de prazer  
Mas o lindo pra mim é céu cinzento  
Com carão entoando o seu refrão  
Prenúncio que vem trazendo alento  
Da chegada das chuvas no sertão (Gonzaguinha,  
“Festa”)

O sanfoneiro convida à chegada. Ele abraça sua sanfona e com ela orchestra composições de silêncio e som, expansão e aproximação, entrada de ar nos

pulmões do cantante e suspensão do peso dos pares abraçados em dança. O forró denota três abraços em um: o do sanfoneiro e seu instrumento, o dos pares em dança e o da floresta e seu breu abarcando este encontro, esta reunião. O sol vermelho e lua nova são belezas que emolduram estes abraços, mas, por trás disso, nas entrelinhas – entre-riscos e entre-caminhos da floresta – a promessa da chuva no sertão distante e nunca esquecido os inunda ainda assim. A sanfona exala este ar. Os pares dançam por entre ele. O *nordestino-seringueiro* respira como que se enchendo de si próprio, como que respirando o encantamento que o envolve em som, movimento e canto.

## 5. Eu penei, mas aqui cheguei

Escutar o abrir da sanfona toca no corpo, areja o peito e (re)ascende as possibilidades de comunicação entre mundos interno e externo. Sua amplitude cria um espaço que captura as esperanças e promessas pelos ritmos, sonoridades e intervalos. Quando sustenta uma nota até que o ar de seu interior se esvazie, ela mostra-nos que a abertura é o que nos lança ao criativo, ao emocional, ao espontâneo, brincante e dançante. Assim, é manifestação do poético, do exercício criativo humano.

Ainda que não estejam dançando, apesar de até com as vassouras alguns arriscarem rodopios, não havia espaço para se retirar e se manter como observador deslocado do que acontecia no Forró como comunhão canto-dança-celebração-reunião. Os seres compunham aquele microcosmo da mesma forma que se organiza o bioma que os cerca, da mesma forma que orbitam os astros. Não haver observador é dizer que os ali dispostos estavam integrados e, ao mesmo tempo dentro e fora, sofrendo e agindo, constelando ou orquestrando. Mesmo enquanto pesquisadores, o sentido de comunhão desloca a posição de observação para dançante-brincante-cantante. Não havia espaço para ser observador, pois a atração convergia para o acontecimento. “Olha, isso aqui tá muito bom / Isso aqui tá bom demais / Olha, quem tá fora quer entrá / Mas quem tá dentro não sai” (Dominguinhos, “Isso aqui tá bom demais”).

A impossibilidade de se retirar cantada no forró indica, em primeiro plano, a necessidade humana do abraço enquanto concentração do contato interpessoal, dos ritmos próprios, da vivacidade e alegria do estar-com, da libidinosidade e das afirmações das energias masculina e feminina – partes da trama dos encontros. Em segundo plano, indica a dificuldade ou impossibilidade de retorno, da migração de volta ao Nordeste ou de ser novamente desterrado. A travessia assim dada é diferente daquela migratória. O que ocorre é permanência, uma comunidade, um nós. Uma condição constituinte do pertencimento, de parentescos

e compadrios e a valorização de cada existência como condicionada às outras ali dispostas. Em terceiro plano, há o ficar agarrado, duplamente preso no abraço do *outro*. Estando no abraço, é possível se conectar com a experiência de silêncio intercorpóreo. O silêncio do abraço acontece no dançar a dois, mas é potencializado pelo silêncio da floresta que envolve e abraça.

Desse encontro, uma unidade: força integradora que gera o encantamento. Dançar, cantar, celebrar e reunir são, no sentido da experiência, um só fazer, um só gesto: esperar. A corporeidade que encerra o *forrozear* indica a unidade do corpo presentes nestes seres. Essa sinestesia de dança, música, festa, reunião, comidas, cheiros, memórias também pode ser vista desta forma: como permanência dos corpos. A corporeidade que borbulha vem à tona junto com o molejo. A floresta dá um contorno ao mesmo em que amplifica o tom da musicalidade e do ritmo que embalam os diversos gestos que caracterizam as formas de ser *seringueiro*. Há um compasso marcado pelos sons dos animais, do vento, da dança das árvores e folhas que caem, das chuvas, do estalo das folhas secas pelo sol... O fazer-se advém nessa combinação: longas jornadas de trabalho, ritmos definidos pela musicalidade ligada às movimentações dos corpos e da floresta. “Forrozear” é produção de encanto.

Um acontecer numa simples casa de reboco, que não se perde para além do entre-paredes pois é experienciado em seu todo. Desde o abrir da sanfona ao apagar do candieiro, segue ressoando ritmos nos corpos preenchidos. Tanto que transbordam (de suor) e se revelam (*insinuantes/em-si-nuantes*). Aparecem ainda mais para si e para as outras pessoas. Algumas vezes são nomeados personagens, tal qual o “pé-de-valsas da colocação de São Francisco”, ou o “valentão do forró de Santo Antônio”. Mas, em realidade, isso apenas evidencia como o forró acontece no encontro, prescindindo de infraestrutura. Nas colocações, onde residiam os *seringueiros*, as danças aconteciam no chão batido (barro) ou de madeira. A iluminação ocorria com os candeeiros, lampiões, lamparinas ou mesmo uma tocha de bambu improvisada, ou porongas, uma espécie de lamparinas de alumínio protegida do vento. [7] Esta magia de preencher corpos de si mesmos, de narrativas, de vivências e travessias depende do abraço para que corporeidades sejam integradas e o humano se torne manifesto.

O candeeiro se apagou  
 O sanfoneiro cochilou  
 A sanfona não parou  
 E o forró continuou  
 Meu amor, não vá simbora (não vá simbora)  
 Fique mais um bucadinho (um bucadinho)  
 Se você for seu nego chora (seu nego chora)  
 Vamos dançar mais um tiquinho (mais um tiquinho)  
 Quando eu entro numa farra

Num quero sair mais não  
Vou até quebrar a barra  
E pegar o sol com a mão (Gonzaga “Forró no escuro”)

## 6. E pegar o sol com a mão

Estudando este processo de desencantamento e encantamento que tem base no processo de travessia do migrante nordestino para nordestino-seringueiro e guardião da floresta, é possível inaugurar um horizonte de pensamento que não necessariamente tira este homem do lugar de escravo da dívida, mas mostra sua potência de (afirmação de) vida como suficiente para uma redescoberta de sua condição ontológica. Não só no sentido daquilo que a vida lhe dispunha a ser vivido – de sobrevivência ou de resistência –, mas também na dimensão da comunicação entre seres. Comunicações que assumem todo destinar do encanto ao desencanto, do visível ao invisível, do presente ao ancestral, do estranho ao natural, do ordinário ao extraordinário. Esta condição ontológica repõem um sentido extraordinário ao antes entendido homem simples, reduzido ao trabalhador desumanizado que apenas existe para sobreviver às adversidades. Ordinária é forma como estes homens foram rebaixados a párias da sociedade ou “condenados ao desterro ... no Território do Acre, na Amazônia” (Bento da Silva 161). Extraordinário é o que fica encoberto pelas enormes copas das árvores, o que fica velado na densidade da floresta e na densidade destes homens.

Se, antes, em algum momento, o nordestino-seringueiro foi prisioneiro da dívida do aviamento, como sugere Teixeira (165), neste momento, a partir do fim da Segunda Guerra Mundial, conforme marcamos com este estudo, a impossibilidade de sair não se deve deliberadamente às determinações econômicas, quer dizer, a dívida não apaga sua nordestinidade, nem reduz sua potência de vida, sua espontaneidade e criatividade. Pois é originariamente ontológico o seu *matolão*, o que traz consigo, o lugar onde guarda o que é, a maneira como carrega e valora sua ancestralidade e seus costumes. Sendo “arretado de bom”, ele teve a esperteza da transgressão ao se tornar um ser da floresta e a ousadia de se reinventar nordestino-seringueiro e seringueiro-nordestino. O seringueiro transforma o material que lhe é oferecido e o faz de forma extraordinária juntamente com os mistérios da floresta, desmistificados. Sendo *seringueiros*, consolidam redes e conexões, relações de parentescos e proximidade que comungam crenças ancestralmente colocadas e “forrozadamente” restituídas. A inventividade e a criatividade de mundos e ritmos em contraponto ao senso de imobilidade e de abandono.

O caminho para este encontro só pode ser pela poética. Adentrar, com ela, pelos caminhos da floresta é como dialogar com a floresta: precisa ser uma escuta.

O que precisamos escutar, entretanto, no silêncio, é a linguagem – o que Martin Heidegger (2008) define como morada do ser. O pensador nos ajuda a compreender a linguagem como a possibilidade de reunião de/em sentido daquilo que antes era inominado, invisível, é nada. O sentido da linguagem é o encontro com ela, que é onde mora a possibilidade de ser (do) humano. O sentido poético do ser se nos põe, porém, não de cara, mas no entre – se entrepõe. É preciso encontro. É preciso escuta, abertura. E foi isso que encontramos ao encontrar os *nordestinos-seringueiros* em travessias, cantando e dançando seus forrós; abraçados e lançados na dimensão do silêncio que paira na floresta. A linguagem em que mora o homem nordestino-seringueiro é encantamento. Forró é, assim, acontecimento-linguagem do sentido do *seringueiro*. As letras de forrós que escolhemos referenciar neste estudo são também um atestado de que a linguagem do sentido nordestino-seringueiro está justamente no silêncio destes versos: falam de travessia, de esperança, de espera, de invenção de vida, de amores perdidos, despedidas e, especialmente, daquilo que trazem consigo e de coragem.

Ritmos e compassos marcados por um tempo em construção constante, em germinação, em harmonia com o espaço e os seres vivos da floresta – encantados na floresta. Tal encantamento é justamente a evidência-fruto, como relação, da dinâmica destes homens com o ambiente. Esta dinâmica tempo-espaço é um lugar do entre. Neste caso, alimentado pela dobra ancestralidade-comunidade que determina fenômenos como a humanização da floresta e seus mistérios e que renova os sentidos das composições de forrós cantados-dançados nas celebrações no interior da floresta. Lugar do entre ocupado também junto ao silêncio e ao abraço. Pelos entres desta dobra é que este homem se enxerga *nordestino-seringueiro* e guardião da floresta.

A cura de tal condição é expressa na declamação de versos como “[m]as ninguém pode dizer/ que me viu triste a chorar/ saudade, meu remédio é cantar” (Gonzaga, “Qui nem jiló”). O ciclo que cuidou da vida, das relações, das lutas e das organizações de uma comunidade e a necessidade pujante por direitos a se apossarem de suas moradas. Garantia de permanecer sendo senhores ancestrais guardiões da floresta. O Hino do Seringueiro, composto pelo nordestino soldado da borracha Jaime Araújo, primeiro presidente do Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS) – ainda quando vivo o líder seringueiro Chico Mendes, no momento das lutas mais acirradas contra a frente pecuarista e os desmatamentos – também traz, em sua letra, a constatação de ações constantes de afirmação e de auto-reconhecimento desses *nordestinos* que, em travessia, construíram uma nação com suor e trabalho manual. No entre “forrozear” e abraçar está guardada a farda do Soldado da Borracha e tantas outras promessas e sonhos não alcançados. Para enraizar, é

preciso construir pontes e canoas para travessias que chegam às terceiras margens, revelando existências no entre dos rios, florestas e igarapés. Pensamos, considerando as diferenças e especificidades, como Guimarães Rosa, em *Grande Sertão, Veredas*: "...o real não está na saída nem na chegada: ele se dispõe para a gente é na travessia" (52).

Hino do Seringueiro:

Vamos dar valor ao seringueiro

Vamos dar valor a esta nação

Pois é com o trabalho deste povo

Que se faz pneu de carro e pneu de avião

Fizeram a sandalhinha, fizeram o chinelão

Inventaram uma botina que a cobra não morde não

Tanta coisa da borracha que não sei explicar não

Encontrei pedaços dela em panela de pressão

Pneu de bicicleta não é requieirão

Não é carne de gado o pneu do caminhão

Não é com chifre de vaca que se apaga a letra não

São produtos da borracha feitos pelas nossas mãos

(Jaime Araújo *apud* Esteves, *Do "manso"* 7)

## Notas

[1] O desencantamento está na matriz colonial como chave para pensar a dominação e as violências instauradas em mundos diferentes. De forma muito próxima ao sentido proposto por Pierre Bourdieu em *Desencantamento do mundo* (1979), obra na qual o autor critica as teorias universalistas, partindo da perspectiva de populações argelinas em transição. Na linha do autor francês, os autores brasileiros Luis Antonio Simas e Luiz Rufino, na obra *Encantamento* (2020), se alinham ao entendimento de desencantamento como ordem desestruturante de singularidades, daquilo que conforma o estar-sendo humano. O desencantamento cinde o indivíduo de seu tempo, desvirtuando espacialidades e temporalidades, corroendo assim a possibilidade de ser. Separa e hierarquiza: um processo de dominação.

[2] Na época, o território do Acre era o maior produtor de borracha do país, conforme Santos (1980).

[3] Incluía alimentos, poucas ferramentas de trabalho, alguns utensílios e querosene (Teixeira, 1980; Esteves, 2010).

[4] "Todo o tempo quanto houver pra mim é pouco / Pra dançar com meu benzinho numa sala de reboco" (Luiz Gonzaga, "Sala de reboco"); "O forró daqui é melhor do que o teu / O sanfoneiro é muito melhor / As moreninhas a noite inteira / Na brincadeira levanta pó / É animado ninguém cochila / Chega faz fila pra dançar / Na entrada está escrito é proibido cochilar" (Os 3 do Nordeste, "É proibido cochilar"); "Olha, isso aqui tá muito bom / Isso aqui tá bom demais / Olha, quem tá fora quer entrá / Mas quem tá dentro não sai (Dominguinhos, "Festa"); "O candeeiro se apagou / O sanfoneiro cochilou / A sanfona não parou / E o forró continuou" (Luiz Gonzaga, "Forró no escuro").

[5] Padre Paulino, fazia desobrigas (visitas nos seringais) para realizar evangelização, casamentos e batizados. Sua vida foi dedicada aos seringais, especialmente, da região do Jurúá (AM). Publicou uma cartilha pela Assessoria de Imprensa do

Governo do Estado do Acre (2001) sobre a medicina usada na floresta, com 112 páginas.

[6] As relações de poder, invisibilidade e sabedorias do invisível que as mulheres seringueiras tinham forte influência será tema de um próximo estudo, visto que é de suma importância que se destaquem as posições e os papéis de gênero nos seringais para além das relações de subordinação apresentadas em muitos estudos já realizados. Observações como as que apontamos aqui eram comumente encontradas em diversos seringais e trechos de diversas entrevistas dão a ver este modo de vida.

[7] Conforme trechos de entrevistas realizadas por Benedita Esteves com seringueiros moradores das colocações.

## Trabalhos citados

Baldassari, Padre Paulino. *Medicina da Floresta: fonte de vida*. Assessoria de Imprensa, 2001.

Benjamin, Walter. "O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov." *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura (obras escolhidas v.1)*. Editora Brasiliense, 1987, pp. 197-221.

Bento da Silva, Francisco. "Do Rio de Janeiro para a Sibéria tropical: prisões e desterrados para o Acre nos anos 1904 e 1910." *Tempo e Argumento Revista do programa de pós-graduação em História*, vol. 3, no. 1, 2011, pp. 161-179.

Bourdieu, Pierre. *O desencantamento do mundo*. Perspectiva, 1979

Castro, Manoel Antonio de. "Travessia." *Dicionário de Poética e Pensamento*, 23 Ago. 2022, Web. Acessado em 28 de jan. de 2023.

Da Silva, Jackeline Maria, e Jaqueline Bezerra Pinheiro. *É o forró a mola propulsora da dança de salão no Acre?*. Fundação de Cultura Elias Mansur, 2020.

De Moraes, Jonas Rodrigues. "*Truce um triângulo no matulão [...] xote, maracatu e baião*": A musicalidade de Luiz Gonzaga na construção da "identidade" nordestina. 2009. *Pontifícia Universidade Católica de São Paulo*, Dissertação de Mestrado.

Descola, Philippe. *Outras naturezas, outras culturas*. Ed. 34, 2016.

Dominguinhos. "Isso aqui tá bom demais." *Letras.mus*, Web. Acessado em 9 de jan. de 2023.

Esteves, Benedita Maria Gomes. *Do "manso" ao guardião da floresta*. Ed. UFAC, 2010.

---. "Trajetórias de famílias subterrâneas na fronteira do Acre (Brasil) e Pando (Bolívia)." *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, vol. 27, 2003, pp. 102-127.

---. "O deslocamento do fazer político na Reserva Extrativista Chico Mendes." *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, vol. 23, 2001, pp. 303-319.

Fecury, Moacir Ferreira da Silva. *A emigração nordestina para a Amazônia em 1877: uma tentativa de colonização pela administração provincial*. Gráfica Dois Oceanos, 1977.

Ferraz, Antônio Máximo. "Liberdade." *Convite ao Pensar*.

Tempo Brasileiro, 2014

Gonzaga, Luiz. “Qui nem jiló.” *Letras.mus*, Web. Acessado em 18 de jan. de 2023.

---. “Sala de Reboco.” *Letras.mus*, Web. Acessado em 9 de jan. de 2023.

---. “Forró no escuro.” *Letras.mus*. Web. < <https://www.lettras.mus.br/luiz-gonzaga/47088/> >. Acessado em 9 de jan. de 2023.

Gonzaga, Luiz et al. “Asa Branca.” *Letras.mus*, Web. Acessado em 12 de Jan. de 2023.

Gonzaga, Luiz e Gonzaguinha. “Pau-de-arara.” *Letras.mus*, Web. Acessado em 12 de Jan. de 2023.

Gonzaguinha. “Festa.” *Letras.mus*, Web. Acessado em 19 de Jan. de 2023.

Heidegger, Martin. *Ensaio e Conferências*. Vozes, 2008

Krenak, Ailton. *Futuro ancestral*. Companhia das Letras, 2022.

Latour, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Ed. 34, 1997.

Marcelo, Carlos e Rosualdo Rodrigues. *O fole roncou! Uma história do forró*. Zahar, 2012.

Martinello, Pedro. *A Batalha da Borracha na segunda Guerra Mundial e suas consequências para o Vale Amazônico*. Edufac, 1988.

Moura, Margarida Maria. *Os herdeiros da terra – parentesco e herança numa área rural*. Hucitec, 1978.

Os 3 do Nordeste. “É proibido cochilar.” *Kboing.com*. Web. Acessado em 9 de Jan. de 2023.

Rosa, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Ed. Companhia de Bolso, 2021.

---. “A terceira margem do rio”. *Ficção completa: volume II*. Nova Aguilar, 1994, p. 409-413.

Santos, Roberto. *História Econômica da Amazônia (1800-1920)*. T.A. Queiroz Editora Ltda. 1980.

Simas, Luiz Antonio e Luiz Rufino. *Encantamento*. Mórula, 2020.

Teixeira, Carlos Corrêa. *O aviamento e o barracão na sociedade do seringal (estudo sobre a produção extrativista de borracha na Amazônia)*. 1980. Universidade de São Paulo, Dissertação de Mestrado.

Zanotto, Dinis. *Procura dança: corpo e abismo*. 2021. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado.

## **Biografias dos autores**

---

Benedita Esteves tem pós-doutorado em História Cultural pela PUC-SP e é professora e pesquisadora aposentada pela Universidade Federal do Acre. Tem livros e artigos publicados sobre comunidades seringueiras acreanas.

Dinis Zanotto atua como professor, bailarino, pesquisador e terapeuta, sendo Mestre em Dança pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Tem trabalhos sobre dança, poética e filosofia da arte.