

FRONTEIRAS FLUIDAS, RELIGIOSIDADE E AS PERSPECTIVAS DOS LUGARES¹

Geórgia Pereira Lima (Ufac)

RESUMO

O foco deste artigo é apresentar experiências sociais de homens e mulheres em entre-lugares fronteiriços tripartite das fronteiras: Brasil–Peru–Bolívia, particularmente, a vivência de famílias brasileiras em território boliviano, chamadas de comunidade “brasiviana” (LIMA, 2014), mediada pela fé protestante mostrando a igreja que se constituiu como um espaço de interatividade e um dos marcos de identidades, sobretudo, culturais e religiosas de além–fronteiras a comunidade de São Luiz (Povnit-Pando–BO). O batismo, a bíblia e harpas em espanhol são meios de manifestação da fé permitiram entrever esses elementos como representantes de contato culturais entre povos na interamazônia latina. Portanto, a partir do mundo religioso que as trocas, encontros e desencontros culturais e de identidades (BHABHA, 2007) expõem, nessa parte, uma Amazônia de fronteiras fluidas (BAUMAN, 2001) apresentadas pelas memórias daqueles sujeitos que evidenciam temporalidades para além do conflito, onde contínuo e descontínuo fazem parte de sentidos de vidas através da fé, sobressaindo daí evidências de (re) construções de fronteiras simbólicas.

Palavras – chaves: 1) Brasivianos; 2) Lugares; 3) Fronteiras; 4) Religiosidade.

INTRODUÇÃO

A tríplice fronteira Brasil–Bolívia e Peru representa um desafio contemporâneo a nível regional, nacional e internacional no contexto latino americano, seja como processo de integração para o desenvolvimento político–econômico, ou ainda nos aspectos socioculturais em razão da diversidade regional que envolve os espaços interamericanos e amazônicos desses países. Embora parte deste contexto não abordadas neste artigo se constituindo em questionamentos, entre outros, como o Estado Pluricultural Boliviano lidar com a questão de religiosidade no país?

Considerando a extensão territorial de fronteiras, limites, particularmente aquela que compreende os municípios acreanos de Assis Brasil, Brasiléia, Epitaciolândia, Xapuri, Capixaba, Plácido de Castro e Acrelândia com as Províncias pandinas de Nicolas Soares e del Abunã. Nesse estudo passam a ser entendida como uma região interamericana e amazônica que envolve a Amazônia sul-Ocidental Estado do Acre – Brasil e a Amazônia boliviana De-

¹ Texto modificado da apresentação, Mesa redonda sobre: Fronteiras e identidades Amazônicas e suas múltiplas expressões religiosas, I Simpósio Norte da Associação Brasileira História das Religiões (ABHR) sob o tema “Amazônia no Plural: religiões, fronteiras e identidades”. Universidade do Estado do Amazonas e do Liceu de Artes e Ofícios Claudio Santoro (Parentins), 28 de Agosto e 01 de Setembro de 2017.

partamento de Pando – Bolívia. Contudo, o foco desse artigo é especificamente as comunidades São Luiz na região de Povenir – BO, localizada acerca de 70 km da fronteira nacional.

Assim, torna-se importante destacar os interstícios dos seringueiros e colocações às margens dos rios Abunã e Acre, bem como as comunidades circunscritas na região fronteiriça do Departamento de Pando como espaços interamericanos de fronteiras amazônicas, onde as experiências sociais dos chamados “brasivianos” expõem um entre-lugar social. Estes sujeitos ficaram reconhecidos na historiográfica acreana, a partir da década de 1990, como os trabalhadores brasileiros que ocuparam o território boliviano em condições de clandestinidade.

O termo “brasiviano” cunhado pelo antropólogo Alfredo Wagner Breno de Almeida (1995) resulta de uma análise das fronteiras brasileiras, durante os governos militares, com o processo de ocupação da Amazônia brasileira e a consequência crise da terra, principalmente, no Estado do Acre nas décadas de 1970 e 1980 afirmando que em decorrência deste processo tem-se a contextualização dos conflitos agrários brasileiros e a relativização de fronteiras, especificamente, amazônico sul-ocidental. Assim, designou por “brasivianos” uma “identidade constituída no conflito de um grupo de trabalhadores, seringueiros, brasileiros em seringais bolivianos” (Almeida, 1995).

Desta forma, os “brasivianos” correspondem aos homens e mulheres, famílias brasileiras, que no interior da floresta amazônica boliviana são protagonistas de histórias e evidenciam elementos culturais complexos, entre outros, de religiosidades e permitem analisar as recriações do universo social, cultural, religioso e plural, naquele espaço fronteiriço através dos espaços na escola e na igreja da fé protestante.

Portanto, o que nos move neste momento é entender o mundo religioso e das fronteiras fluidas apresentadas pelos sujeitos que permitem analisar nas expressões de adoração e celebração, a interação onde contínuo e descontínuo ganham sentido no cotidiano da comunidade de São Luiz, interior pandino-BO.

OS ENTRE-LUGARES DE FRONTEIRAS E CULTURAS AMAZÔNICAS

A fronteira amazônica sul-Occidental entre Brasil – Bolívia no contexto das experiências dos “brasivianos” evidencia os lugares não como um

espaço onde tudo termina, como ponto de separação, mas, como pensa Homi Bhabha, ao rememorar Martins Heidegger, o lugar onde algo começa a se fazer presente (2007). Nesse sentido, os interstícios dos rios Abunã e Acre se convertem em espaços de representações contraditórias, onde as fronteiras políticas entre os dois Estados Nacionais consolidadas, são ao mesmo tempo parte de um processo de hibridização², a partir de elementos culturais significativos que sinalizam a constituição de uma fronteira simbólica³.

Assim, o estático conceito jurídico da “fronteira” definido pela linguagem da diplomacia internacional, por razões geopolíticas de territórios nacionais que carregam em si o poder habilitado de separar quem está dentro de quem está fora, neste caso, os interstícios dos rios Abunã e Acre são representantes deste sistema. Contudo, estes espaços físicos mesmo sendo parte do jogo que representam dois discursos nacionalistas, podem também, em razão da experiência social de homens e mulheres configurar no âmbito do vivido os dinâmicos conceitos de “zona de contato”, de espaço “híbrido” e, ou, de “alteridade”.

Logo, a discussão posta pela polarização “identidade/nacionalidade”, que caracterizou o discurso intelectual e o desenvolvimento sócio-político durante o século XIX e parte do século XX, é precisamente uma das implicações interamericana de “brasivianidade” do conceito de “fronteira”. Tomo as palavras de Homi Bhabha (2007) para inquirir os sujeitos e a teoria para saber: que tensões e ambivalências marcam esse lugar enigmático da teoria geopolítica?

Assim, as adorações e celebrações religiosas são expressões do vivido manifestadas nas narrativas da comunidade “brasiviana” no interior pandino-BO. As quais tem revelado de modo simbólico que a fronteira se converte em espaço que ao mesmo tempo é geográfico e também etnoracial, espiritual, psicológico e dinâmico. Estas dimensões estão implícitas em gestos, forma de ver o sagrado e nas falas de mulheres e homens fronteiriços. Sobressaindo entre outros elementos a religiosidade, que se apresenta como uma forma de

² A hibridização não é algo que apenas existe por aí, não é algo a ser encontrado num objeto ou em alguma identidade mítica ‘híbrida’ – trata-se de um modo de conhecimento, um processo para entender ou perceber o movimento de trânsito ou de transição ambíguo e tenso que necessariamente acompanha qualquer tipo de transformação social sem a promessa de clausura [celebradora], sem a transcendência das condições complexas, conflitantes, que acompanham o ato de tradução cultural (Bhabha, 2007).

³ Estamos compreendendo fronteira simbólica como sendo espaços constituídos a partir da lógica de pensar a experiência cultural dos sujeitos e nesse sentido é uma fronteira imprecisa e indefinida antagônica a constituição do território de soberania nacional, por ser permeável, elástica, flexível, fluída, líquida, como pensa Zygmunt BAUMAN, na obra *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, p. 7.

interação entre culturas, uma vez que permite perceber como a língua nacional e os hábitos são negociados, principalmente no espaço da igreja seja da fé protestante. Nesse sentido, estamos discutindo religiosidade como uma manifestação possível de interação a partir do lugar social da instituição religiosa.

Neste universo de inter-relações sociais, a comunidade de São Luiz no Departamento de Pando, fronteira com o Brasil, se apresenta como espaço entre o vivido e o constituído, expressando nas identidades religiosas sob a perspectiva do lugar. São Luiz, pequeno vilarejo da região de Povenir Pando-BO, constituído de brasileiros e bolivianos, cerca de 70 km da fronteira, até 2012 era o lugar onde residia Francisca de Souza da Silva e Valdecir Ribeiro da Silva, uma família composta por quatro pessoas, representante de tantas outras famílias de brasileiros moradoras de diferentes localidades em território boliviano.

A escolha da família de Francisca e Valdecir se deve a riqueza das narrativas de seus membros que destacam entre outros: a ideia de fronteira, as condições de vida e trabalho, mas principalmente, na diversidade do vivido as articulações e negociações negadas ou não na escola, na igreja e no lar. Os indícios revelados nas falas desses sujeitos mostram esses espaços representantes de interações, mas também de ambiguidades e de resistências.

Valdecir Ribeiro nascido e criado nos seringais da Bolívia, com 42 anos de vida e de vivência naquela região, residente da Comunidade São Luiz com sua família, onde os filhos estudavam e participavam da igreja Evangélica Assembleia de Deus, em sua narrativa, afirma que este lugar é também um espaço do trabalho:

[...] nunca tive qualquer problema para viver dentro da Bolívia vivia trabalhando plantava arroz, feijão, e outros produtos da agricultura [familiar] e estou saindo porque houve a oportunidade de terra aqui no Brasil, mas, lá dentro ainda se encontra um irmão meu. (entrevista cedida, por Valdecir Ribeiro da Silva, no dia 20 de dezembro de 2012, em Brasileia-Ac).

Entre os temas apresentados nas narrativas desta família se destaca a escola e a igreja como espaços de integração sociocultural da comunidade, entre brasileiros e bolivianos. Evidenciados como espaços de convivência entre os sujeitos daquele lugar e as atividades realizadas naqueles ambientes se converteram em momentos de trocas e negociações de culturas.

Desta forma, a escola boliviana “Maranguape” como uma

instituição pública da comunidade São Luiz atendia entre os discente oito estudantes, filhos de brasileiros e, desempenhou junto aos filhos de Francisca Silva um importante papel de articuladora entre as culturas, uma vez que garantia aos estudantes através dos conteúdos programáticos das disciplinas o contato com a língua espanhola escrita e não escrita. Um exemplo, encontramos na narrativa do filho de Francisca Silva, assim iremos tratá-lo visando preservar sua identidade pessoal, estudante–estrangeiro e clandestino para quem aprender a linguagem das representações do idioma espanhol foi uma oportunidade de compreender sua condição social naquela comunidade. Assim se refere o filho de Francisca Silva:

[...] Na *escola* eu tinha oportunidade de ler, escrever e falar o espanhol, durante todo o processo de ensino e aprendizado o professor apenas usava a língua espanhola e conteúdos da história boliviana, mesmo sendo uma turma de oito alunos brasileiros não falávamos o português, apenas no *momento do recreio* e em *casa* se falava o português. (Entrevista cedida filho de Francisca Silva, Brasília/AC, 20/12/2012)

Os distintos espaços “escola” e “casa” são representações de unidades que se definem como complexos contextos sociais onde continuidades e descontinuidades de sentidos redimensionam a forma de pensar as articulações e negociações, além de expressar uma visão de mundo que, aparentemente ao mesmo tempo, se excluem e interligam.

A escola assume na dimensão pública o espaço de interação sociocultural e de convivência. A partir desta os elementos culturais pela exposição didática são negociados entre professor e alunos, pois em sala de aula os conteúdos de estudo e interações do ensino-aprendizagem onde fala e expressões dão sentidos a compreensão do universo cultural bolivianos em processo de interação.

Assim, a sala de aula pode ser entendida como um lócus mediador de culturas, ainda, é representante das condições concretas onde o ato da leitura, da escrita em espanhol e a linguagem se articulam e promovem intercâmbios socioculturais na fronteira interamericana e amazônica.

É também na escola no *momento do recreio* onde os elementos contraditórios são expressos da linguagem usada dentro e fora da sala de aula, assim, os instantes que separam um momento e outro são também permeados de movimentos contraditórios, indicio de uma possível fugacidade do tempo de liberdade dos alunos brasileiros para se expressarem no linguajar do cotidiano

do lar. Poderia esse intervalo ser entendido como uma forma de resistência ao domínio cultural que a escola representava? Não há uma posição afirmativa ou não desta pergunta.

Contudo, a escola boliviana estruturada e organizada a partir do ideário da sociedade que representa naquela área de fronteira, em especial, se constitui como uma instituição nacional a expressar o domínio cultural de valorização histórica que expõe o caráter de nacionalidade tanto no conteúdo programático quanto no processo de ensino–aprendizagem.

A casa descrita na narrativa como outro ambiente de convivência, entre nacionais, é o espaço do lar que assume um caráter de garantia para manter o idioma português presente entre famílias brasileiras, um espaço entre “iguais”. É no lar que os sujeitos em trânsito demonstram a continuidade e permanência da cultura brasileira seja em relação ao uso do idioma, das expressões familiares, ou ainda, aos costumes herdados dos pais. Este ambiente representante da dimensão familiar permite identificar o lar como sendo o espaço de conservação de elementos culturais brasileiros intimamente ligados ao cotidiano desse sujeito. Que implicam estes espaços de convivência nesta fronteira?

Assim, ao procurar entender as articulações protagonizadas pela comunidade “brasiviana” em suas vivências no chão boliviano, bem como, os encontros e desencontros enraizados na ideia de nacionalidade destacada tanto no âmbito escolar como no lar remete ao principal papel do mito fundador do Estado Nação.

A questão do mito fundador abre outras discussões, mas, que os protagonistas sinalizam para uma compreensão distinta desses entes históricos que balizam os discursos nacionais e, nesse caso, expõe a ideia de “soma” como a apresentada na narrativa do filho de Francisca:

[...] para mim foi muito bom porque eu não me sentia [convivendo na Bolívia] que havia perdido o entendimento do português, apenas *somei* ao que sabia com o aprendizado do espanhol, agora domino até onde estudei os dois idiomas. Quando estou com os brasileiros falo português e quanto estou com os bolivianos falo espanhol. (entrevista cedida por, 20 de dezembro 2012, no município de Brasileira-Acre).

Sob outra ordem, ao recompor o sentido pátrio/nação no simbólico aporte da ideia de “soma” dos idiomas, percebe-se como esta geração de “brasivianos”, protagonistas de outras histórias dos filhos de trabalhadores

latino-amazônicos em suas práticas, lida com o mito fundador de nacionalidade e constroem saídas para um viver em trânsito entre território e culturas como uma extraterritorialidade amazônica que possibilita pensar nas reflexões de Bauman acerca de uma cultura híbrida ao afirmar que:

[...] A imagem de uma “cultura híbrida” é um verniz ideológico sobre a *extraterritorialidade*, atingida ou declarada. Refere-se, essencialmente, a uma liberdade duramente conquistada, e agora estimulada, de sair livremente num mundo demarcado por cercas e fatiado em soberanias territorialmente estabelecidas. (Bauman, p. 42)

Nesse sentido, a ideia de “cultura híbrida” nos permite perceber que há nos espaços interamericanos e amazônicos fronteiriços uma extraterritorialidade, passível de ser analisada na dimensão do vivido. Assim, o sujeito ao dominar a língua escrita e falada do espanhol como afirma o filho de Francisca “até onde estudei” e, ao não negar que conserva no cotidiano das relações do lar a língua portuguesa mostra que estabelece, em razão dos elementos culturais que negocia, uma conquista sobre a própria noção de fronteira convertendo em fronteira simbólica. Contudo, contraditoriamente esta continua a ser elemento de disputa entre trabalhadores latinos, brasileiros e bolivianos, fortemente enraizada na ideia de território nacional.

Ao fazer uso da metáfora “somei”, o filho de Francisca, identifica sua posição no contexto do mundo amazônico polarizado e as contradições da sua condição de indivíduo. Com uma inflexão na voz, dar sentido ao ‘soma’, parece querer reivindicar um entre-lugar e expressa um desejo de extinguir também seu viver transitório e provisório, ao visibilizar a escola como um lugar de mediação que permite negociar os idiomas latinos e a casa (lar) como um lugar de conservação do português, expressa atender a interação cultural forjada no espaço do vivido daquela fronteira líquida e sinaliza uma busca de identidade. Segundo Bauman:

[...] como as extraterritoriais cruzadas e as *now here vile* - termo que se refere a cidades típicas do mundo globalizado, cidades iguais, sem traços regionais, que poderiam estar localizadas em qualquer parte do mundo -, [...], a “cultura híbrida” busca sua identidade na *não-pertença*: na liberdade de desafiar e menosprezar as fronteiras que tolhem os movimentos e escolhas das pessoas menores, inferiores - os “locais”. (Bauman, p. 42/3).

Outro espaço social de interação evidenciado em narrativas desta família foi a Igreja Evangélica Assembleia de Deus da comunidade São

Luiz, onde a convivência nos momentos de oração e fé, o texto bíblico constituiu efetivamente uma possibilidade de exercício de leituras além-escola. O importante aqui é enfatizar que a linguagem interpretativa dos textos lidos na igreja se reveste em roupagem cultural do lugar de onde se expressa e se torna mediadores entre culturas nesta área de fronteira.

Desta forma, se de um lado os textos bíblicos cambiavam normativas e conduta culturalmente constituída naquele espaço, serviu para brasileiros dominarem com maior propriedade do idioma espanhol, por outro, a harpa de cânticos religiosos para além do domínio da palavra escrita constituiu em elemento da prática da fala daquela linguagem entre aqueles sujeitos.

Neste sentido, os cânticos religiosos representam outro conjunto de elementos que possibilitam entrever a interação sociocultural neste ambiente fronteiriço, pois a forma como o filho de Francisca se relaciona com as expressões denotam marcar uma cumplicidade explicativa do modo como o intercambio os cânticos parecem ter solucionado o hiato entre escrita e fala em espanhol.

Com a harpa boliviana “Hinos y Salmos” em mãos, através do cântico nº 33 - “grande gozo em minha alma”, demonstra que os sentidos bíblicos por serem auto-explicativos extrapolam a leitura e a escrita para evidenciar a dimensão prática de um viver ambíguo. Mesmo não sabendo o significado/tradução das palavras do texto da harpa em português soube explicar os sentidos que continha o texto em espanhol, ao expor o entendimento do cântico o filho de Francisca expressa:

[...] Grande gozo, [... aquele] que *aceita* Jesus [batismo] fica feliz é uma alegria grande que *a gente* se sente na *presença* de Deus. (Entrevista cedida em 20/12/2012, Cidade de Brasília-AC. grifos nossos).

Vale ressaltar que embora a explicação tenha sido um testemunho da religiosidade que professa, em nosso entendimento os três termos apresentados na narrativa “aceitar”, “a gente” e “presença” expõem uma complexidade do próprio contexto de vida nesta região fronteiriça.

Visto sob os mais variados sentidos, homens e mulheres trazem as formas como elaboram e reelaboram os significados da continua presença de trabalhadores brasileiros em território boliviano. Entretanto o filho de Francisca ao narrar sua interpretação religiosa possibilita entrever o sentido do

entre-lugar. Entre outros, o primeiro que nos chama atenção é a ideia do indivíduo que se apresenta num espaço sociocultural ambíguo que se expressa diante de uma sociedade constituída de indivíduos caracterizados pela unidade histórica cultural. Neste sentido, Bauman (2007) afirma que são semelhantes:

[...] Numa sociedade de indivíduos, cada um *deve* ser um indivíduo. A esse respeito, pelo menos, os membros dessa sociedade são tudo menos indivíduos diferentes ou únicos. São, pelo contrário, estritamente *semelhantes* a todos os outros pelo fato de terem de seguir a mesma estratégia de vida e usar símbolos comuns – comumente reconhecíveis e legíveis para convencerem-se outros de que assim estão fazendo. Na questão da individualidade, não há escolha individual, nem dilema do tipo “ser ou não ser”. (Bauman, 2007 p. 26)

Enquanto indivíduo pertencente à comunidade boliviana de São Luiz, o sentido dado ao termo “aceitar” mesmo carregado de padrões ideológicos de religiosidade advindo das interpretações do batismo e dos textos bíblicos, mas, principalmente através da codificação promovida pelo pastor representante da Igreja Evangélica Assembleia de Deus frequentada, implica sua condição de sujeito naquela sociedade.

Nesta perspectiva vale refletir a primeira parte da explicação de Bauman que o sujeito como membro daquela comunidade não seja “indivíduos diferentes ou únicos [... mas], *semelhantes*”. Desta forma, a religiosidade se apresenta como um veículo sob o qual as estratégias de negociações e de pertencimento se afirmam como uma proposta desafiadora de “aceitar” estar num lugar fixo a partir do qual sua ação individual perante aos demais membros da comunidade seja reconhecida e legitimada a presença da família de brasileiros.

Sob outra ótica o termo a “gente” mesmo sendo dito a partir de um campo estritamente religioso “se sentir na presença de Deus”, provoca um hiato entre a fala e a condição social do narrador possível de ser compreendido como um termo ambíguo que traduz também as marcas do entrecruzamento cultural entre brasileiros e bolivianos moradores da comunidade de São Luiz.

Se há uma possibilidade de fazer inferências entre o sujeito que narra e o lugar social de onde ele emite sua posição social, podemos refletir sob a perspectiva da segunda parte das afirmações Bauman (2007:26) “[... na] questão da individualidade, não há escolha individual, nem dilema do tipo “ser ou não ser”, isso implica dizer que o sujeito do entrecruzo cultural em destaque ao circunscrever a partir da projeção do ambiente materializado do lugar, ele

negocia as trocas de valores culturais preservando uma continuidade de ações sociais já cristalizadas, neste caso, religiosas.

O termo a “gente” ainda pode ser entendido como uma forma de manifestar uma pretensa identidade cultural crivada pelo verniz da cultura brasileira como significado de ser brasileiro, entretanto, no âmbito da visão religiosa, em análise, este se apresenta destituído de caracteres de valores culturais, mas, se institui híbrido para fazer uso das palavras de Bauman não-exigente e não-preconceituoso, pronto para absorver os ensinamentos morais de “Jesus Cristo”, através da igreja protestante boliviana.

Assim, ao expor a “gente” sob o influxo da religiosidade demonstrou um construo societal entre brasileiros e bolivianos numa sucessão de empréstimos culturais onde os aspectos representativos na visão religiosa não se apresentam divergentes, mas, o conecta sem afitíssimo enredo de saber se “estar na presença de Deus” se manifesta sob um substrato cultural ou noutro. Desta forma, a atividade social da comunidade São Luiz na dimensão da religião refletem as afirmações de Bauman ao se referir à cultura híbrida:

[...] a “cultura híbrida” é uma manifestação *onívora* – não -comprometida, não-exigente, não-preconceituosa, pronta e ávida por saborear qualquer coisa que esteja sendo oferecida {...}. (Bauman 2007, p.46)

Se estivermos entendendo o protagonismo social da dimensão do vivido que o filho de Francisca representante de outros sujeitos, nos permite explicar sob o universo de fronteiras simbólicas do lugar que organizam, negociam e trocam elementos culturais. O terceiro termo “presença”, exposto em sua narrativa, identifica a fronteira entre o Estado do Acre–Brasil e o Departamento de Pando–Bolívia, para além-limites territoriais geopolíticos e perceber nos interstícios a porosidade e flexibilidade que permitem observar que esta fronteira também é simbólica e fluida.

Do uso estritamente religioso marcado pelo narrador acerca da palavra “presença” enquanto sentir-se “na presença de Deus”, a locução “sentir” tem sinônimo de experimentar a presença de algo. Nesse sentido, a experiência social desta família brasileira permite captar na dimensão religiosa dada ao termo “presença” que este expõe está presente no âmbito daquela fronteira é também experimentar uma forma de sentir-se deslocado, hibridizado, permite pensar a partir dos pressupor de Zygmunt Bauman que este sujeito expressa uma forma consciente de sua condição social naquela comunidade. Como afirma o autor acerca dos “hibridizadores”:

[...] É principalmente uma unidade de reprocessamento e reciclagem - vive de crédito e se alimenta de material emprestado. Só pode construir e sustentar sua distinção por meio de um esforço ininterrupto e ininterrompível para compensar as limitações de um empréstimo por meio de mais empréstimos. (Bauman, 2007, p.45)

Desta forma, a “presença” no entre-lugar de fronteira toma o primeiro sentido de estar na “presença de Deus” que o torna homem moralmente constituído pela religião na relação com outros homens do lugar onde realizar suas interações sociais. Enquanto, no segundo, estar deslocado e hibridado é parte da sua condição social na comunidade São Luiz, mas, não tem significado de determinantes limitadores, pois a igreja que o coloca na primeira relação entre sujeitos é a mesma que favorece as trocas e os empréstimos culturais.

Assim, a atividade religiosa, mais precisamente a religiosidade que encontramos entre estes sujeitos, permite a recolocação continua dos processos descontínuos da fronteira limite. O espaço da igreja se torna o lugar onde o sujeito socializa os múltiplos percursos e dinâmicas de vidas entrecortadas pela sua própria história, mas, recompõe a legitimidade da sua presença naquele lugar, embora a partir de uma situação clandestina.

Desta forma, o mundo religioso apresentado pelos chamados “brasivianos” se compõe de histórias e linguagens narradas nas diversidades dos sentidos de estar presente numa fronteira limite e ao expor o protagonismo social de vivências e relações que demonstram a dimensão simbólica que o espaço-lugar representa um viver entre-fronteiras interamericanas e amazônicas.

Uma vez que a Igreja Evangélica Assembleia de Deus se constituiu como um dos marcos da narrativa do núcleo Familiar de Valdecir e Francisca, sobretudo cultural e religioso, permite perceber os indícios da condição de vida de além-fronteiras entre continuidades e discontinuidades geradores de possíveis identidades.

Esta instituição se apresenta como um dos elementos de análise sociocultural onde é possível identificar vestígios que extrapolam os limites geopolíticos entre países latinos-amazônicos e se apresentam como espaços híbridos. Se ainda, podemos retomar o pensamento de Bauman, o ponto a ser destacado é a compreensão da hibridização ao afirmar que:

[...] Numa avaliação final, a “hibridização” significa um movimento em direção a uma identidade eternamente “indeterminada”, de fato “indeterminável” [...] A ausência de um alvo pré-selecionado só pode

ser compensada por um excesso de marcadores culturais e um esforço contínuo de cercar todas as apostas e manter abertas todas as opções. (Bauman, 2007, p. 45/6).

Porquanto, a religiosidade que se apresenta neste entre-lugar de fronteiras fluidas é uma manifestação de movimentos indeterminados de interação sociocultural a projetar um processo de hibridização no qual é possível sobressair do *batismo* e das *liturgias* as interfaces de elementos culturais onde os contínuos e descontínuos se materializam na identidade e no fazer social de sujeitos da comunidade “brasiviana” no âmbito das interamazônias latinas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Deste modo, pensar as (re)interpretações de histórias de homens e mulheres que apresentam um campo de possibilidades nesta região, ora fugindo e se submetendo, ora resistindo e forjando saídas, reflete no âmbito das fronteiras simbólicas e expõem um desafio acadêmico para entender e (re)interpretá-las em razão das complexidades do vivido e das perspectivas dos sujeitos nos contextos contemporâneos, pois afirma Bauman:

[...] Isenta da soberania de unidades políticas territorialmente circunscritas, tais como as redes extraterritoriais habitadas pela elite global, a “cultura híbrida” busca sua identidade na liberdade em relação a identidades designadas e inertes, na licença para desafiar e menosprezar os tipos de marcadores, rótulos ou estigmas culturais que circunscrevem e limitam os movimentos e as escolhas do resto das pessoas, presas ao lugar: os “locais”. (Bauman, 2007, p.46)

Nesse sentido a escola, a casa (lar) e a Igreja Evangélica Assembleia de Deus se apresentam no cotidiano desses sujeitos como espaços de articulações e renegociações, onde estão presentes experiências ambíguas de alteridade que demonstra o caráter híbrido vivenciado por homens e mulheres nesta fronteira interamericana e amazônica.

Portanto, as famílias de seringueiros brasileiros, chamados “brasivianos” ao responderem por esta nomenclatura, se tornam distintos hibridados na região fronteira entre Acre e Pando, constituindo uma identidade estratégica representada de conformidade com as intenções dos sujeitos ora pode ser em numa perspectiva ou noutra, ora não se quer pode existir, sempre dependente dos interlocutores e do lugar.

BIBLIOGRAFIA**LIVROS**

- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. *Políticas de conflitos: movimento de trabalhadores rurais e conflitos agrários na Amazônia (1986 -1990)*. Pará Agrário, n°s 6-7, Belém: DESP, 1989.
- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed., 2005.
- _____. *Vida Líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed., 2007;
- _____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001
- Bhabha, Homi K. *O local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003;
- BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2001.
- CASTORIADIS. Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- HALL, Stuart. *A Identidade cultura na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- _____. *Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- Lynn Hunt. *A nova História Social*. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes. 2001.
- MARTINS, José de Souza. *A vida Privada nas áreas de expansão da sociedade brasileira*. In: História da vida privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea/Coordenação geral da coleção: Fernando A. Novais; organizadora do volume Lilia Moritz Schwarcz. – São Paulo: Cia das Letras, 1998. – (História da vida privada no Brasil Vol. 4 , pp. 659 – 726,)

PERIÓDICO

- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. *Exportações das Tensões Sociais na Amazônia; Brasivianos, brasuelanos e brajolas – Identidades construídas no conflito*. *Travessia – Revista do Migrante CEM*, ano VIII, n° 21, janeiro-abril. São Paulo, 1995, p. 28-36.
- ESTEVES GOMES, Benedita Maria. *A hierarquização dos espaços agrários na Amazônia Sul-Ocidental: os assentados em áreas de preservação e os não assentados*. *REVISTA NERA – ANO 8, N. 7 – JULHO/DEZEMBRO DE 2005 – ISSN 1806-6755*;
- Lobo, Eulália Maria. *Fronteiras étnicas na América Latina: Fronteiras móveis*. Simpósio Nacional da Associação Nacional de História (20:1999: Florianópolis) História: Fronteiras/ Associação Nacional de História São Paulo: Humanitas. FFLCH/USP: ANPUH, 1999. Vol. II. p. 669.
- PERAVENTO, Sandra Jatahy, *Em busca de uma outra História: imaginando o imaginado*. Revista brasileira de História. São Paulo: Contexto. Vol. 15 n° 29, PP. 15; 1985.
- SPRANDEL, Márcia A. *Brasiguaios: os camponeses e as regras do jogo político nas fronteiras do cone Sul*. *Travessia – Revista do Migrante, CEM*. Ano IV, n° 11. São Paulo, 1991. p. 9-13.

MONOGRAFIAS/DISSERTAÇÕES/TESES

- FERNANDES NETO, Pedro. *Caracterização Geográfica da Faixa de Fronteira Continental Norte do Brasil*. Bacharel em Geografia, Departamento de Geografia, UFRJ: Rio de Janeiro, 2003. 47 p.

Lima, Geórgia P. *BRASILVLANOS: uma experiência social na fronteira do Abunã - (1970/1980)*. Recife: UFPE. (Dissertação) Mestrado em História do Brasil. 2000;

MAIA, Sávio José da Costa, *Seringueiros brasileiros e suas travessias para a Bolívia: a formação de novos modos de produção num espaço de litígio (1970/1995)* UFPE. Dissertação de Mestrado, 2002.