

Maria Gabriela Jahnel de Araujo

## Entre Almas, Encantes e Cipó

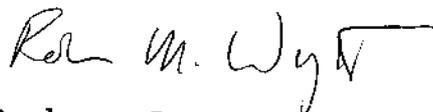
Dissertação de Mestrado  
apresentada ao Departamento  
de Antropologia do Instituto  
de Filosofia e Ciências  
Humanas da Universidade  
Estadual de Campinas, sob  
orientação do Prof. Dr. Mauro  
W. B. de Almeida.

Este exemplar corresponde à  
redação final da dissertação  
ou tese defendida e aprovada  
pela Comissão Julgadora em  
31/08/98

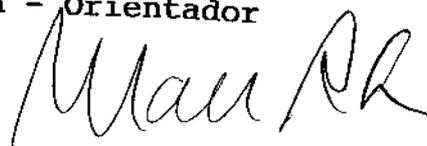
Profa. Dra. M. Manuela Carneiro da Cunha



Prof. Dr. Robin Wright



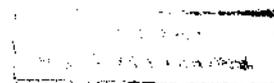
Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida - Orientador



Agosto/1998

Ar15e

35292/BC



35292/BC

UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	
V. Ex.	
TOMBO	BC/35292
PROC.	395/98
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R\$ 11,00
DATA	02/10/98
N.º CPD	

CM-00117170-2

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

**Araújo, Maria Gabriela Jahnel**  
Ar 15 e      **Entre almas, encantos e cipó / Maria Gabriela Jahnel Araújo.**  
-- Campinas, SP : [s.n.], 1998.

**Orientador: Mauro W. B. de Almeida.**  
**Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,**  
**Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Seringueiros. 2. Religião popular. 3. Cosmologia.**  
**4. Amazônia I. Almeida, Mauro W. B. de. II. Universidade**  
**Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**  
**III. Título.**

à Calô, João e Joaquim

## Agradecimentos

Aos moradores da Reserva Extrativista do Alto Juruá pela acolhida amistosa e hospitaleira.

À Tita, Edir e Pedrinho, mais que motoristas, condutores, amigos, companheiros e conselheiros nos melhores momentos e nas horas mais difíceis.

Agradeço ao *Projeto de Pesquisa e Monitoramento da Reserva Extrativista do Alto Juruá*, à *Fundação MacArthur*, ao *Projeto de Saúde - Health Unlimited* e à *Associação dos Seringueiros e Agricultores da Reserva Extrativista do Alto Juruá* que tornaram possíveis as viagens ao Vale do Juruá.

Ao CNPq e à CAPES pela bolsa de estudos que permitiu a continuidade do trabalho em Campinas.

Quero agradecer ao meu orientador, Mauro Almeida, pela calma, toques e respeito ao meu próprio tempo, processo e estilo de trabalho. Também por seu jeito de descobrir o que havia de melhor nas minhas idéias mais malucas.

À toda equipe de pesquisa do Projeto, especialmente Mariana Pantoja Franco, Elisa Losano Costa, Marisa Araújo, Andréa Martini e Alexandre Goulart que compartilharam comigo as dúvidas, angústias, surpresas e prazeres do alto Juruá.

À Josiane Martines pela corrida contra o tempo nas correções do português.

À minha família e amigos pela torcida.

À Isabel, inspiração e alegria em todos os momentos.

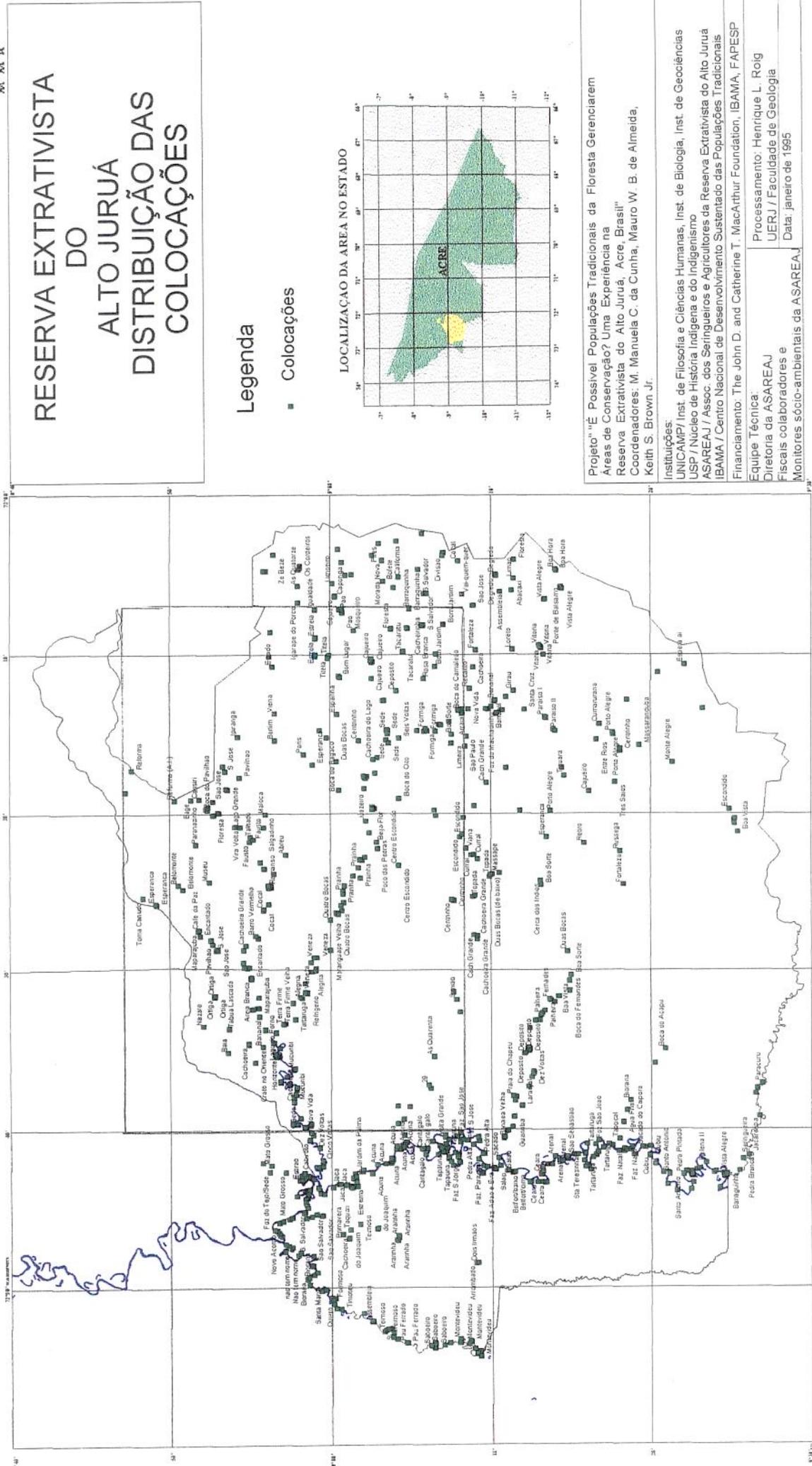
Ao Ivan, pelo carinho.

<b>I. UM POUCO DA MINHA HISTÓRIA</b>	<b>10</b>
<b>II. UM POUCO DA HISTÓRIA DELES</b>	<b>20</b>
<b>A. Localizando no Tempo</b>	<b>20</b>
<b>B. Sopra o Vento das Transformações</b>	<b>27</b>
<b>C. Descrevendo Mudanças</b>	<b>32</b>
1. A Terra	32
2. A Associação	33
3. A Fiscalização	34
4. A Mercadoria	36
5. A Saúde	37
6. A Educação	40
<b>D. Breves Considerações</b>	<b>42</b>
<b>III. APROXIMAÇÃO AO MÉDIO RIO TEJO</b>	<b>44</b>
<b>A. Localizando no Espaço e nos Números</b>	<b>44</b>
<b>B. Descrição Geral da Vida Cotidiana</b>	<b>47</b>
1. A Distribuição Espacial	47
2. O Trabalho e a Propriedade	49
3. Sobre as Formas de Solidariedade	52
4. Sobre a Organização Social da Localidade	54
<b>C. O Conceito de Comunidade</b>	<b>60</b>
1. Liderança e Manipulação: as fronteiras móveis da comunidade	63
2. Algumas Considerações	66
<b>IV. ENFIM SÓS</b>	<b>68</b>
<b>A. Diários e reflexões pessoais</b>	<b>68</b>
<b>B. Chegando na Prainha</b>	<b>69</b>
<b>C. Localizando a “mulher-que-veio-de-São-Paulo”</b>	<b>71</b>
<b>D. Irmão José, suas Profecias e a Finitude do Mundo</b>	<b>74</b>
<b>E. Cristina, uma Mulher Misteriosa</b>	<b>77</b>
<b>F. A Visita do Padre e a Apresentação ao Ex-patrão</b>	<b>78</b>
<b>G. Conhecendo Seu João Cunha</b>	<b>80</b>

	5
<b>H. Os Seres Encantados das Águas e da Floresta</b>	<b>83</b>
<b>I. O Cipó</b>	<b>89</b>
<b>J. Jorge e Miário</b>	<b>93</b>
<b>K. Novas formas de uso da bebida</b>	<b>98</b>
<b>L. Miário</b>	<b>103</b>
<b>M. O Juazeiro</b>	<b>106</b>
<b>N. A trajetória de Dona Calô</b>	<b>110</b>
<b>O. Joaquim Cunha e Lauro</b>	<b>114</b>
<b>P. Caboclos e Cariús</b>	<b>117</b>
<b>Q. Joaquim Cunha e Lauro</b>	<b>123</b>
<b>V. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>130</b>
<b>VI. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	<b>139</b>

## LOCALIZAÇÃO DO ESTADO

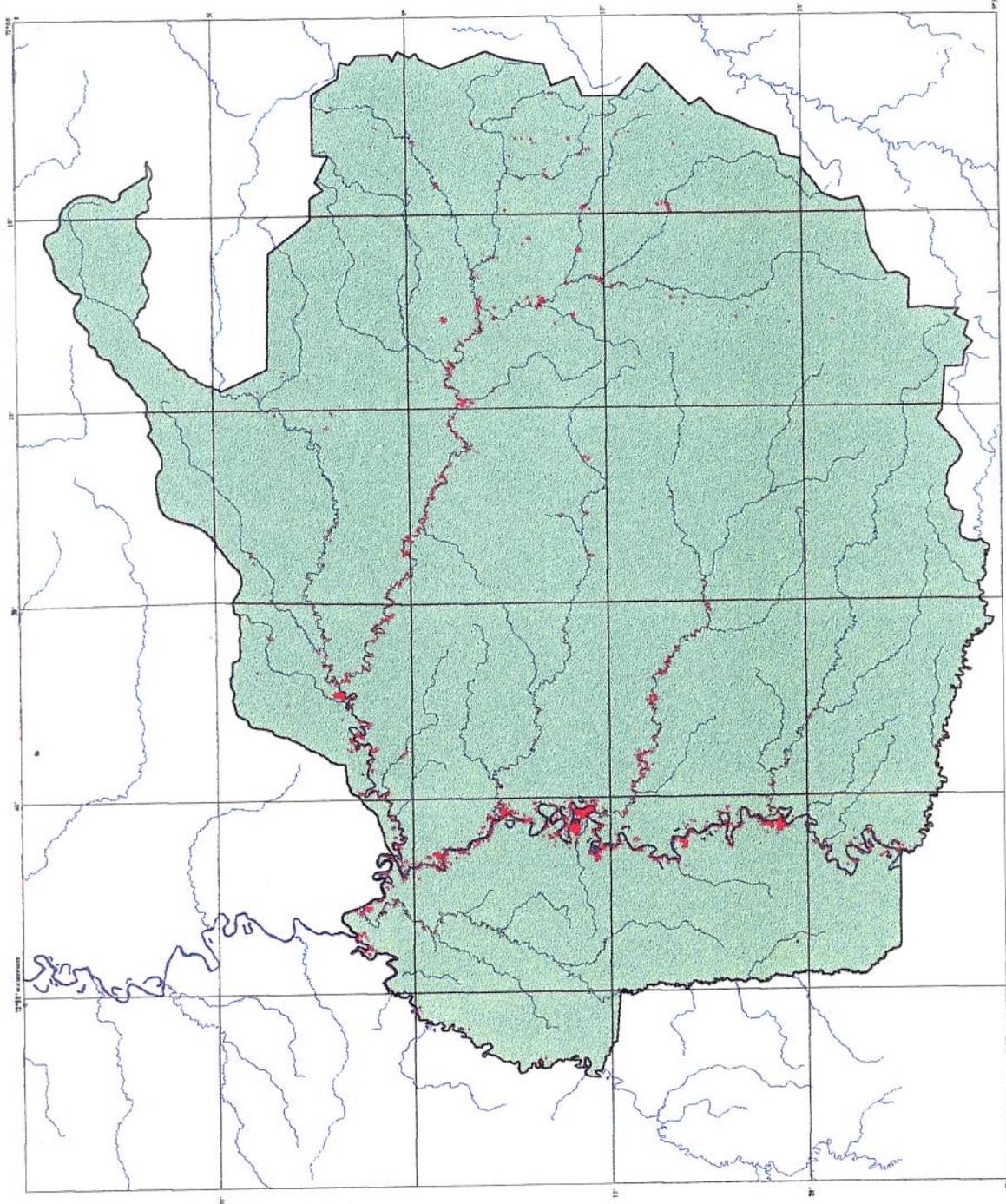






Universidade Estadual de Campinas  
 Instituto de Geociências \ Instituto de Filosofia e Ciências Humanas \ Instituto de Biologia  
 Laboratório de Processamento de Informações Geo-referenciadas - LAPIG

Ministério do Meio Ambiente dos Recursos Hídricos e da Amazônia Legal  
 Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis  
 Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais



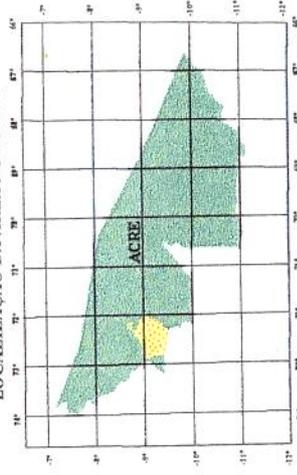
10 0 10 20 km  
 Base Cartográfica: Cartas Planialtimétricas da DSG, SC.18-X-B-V, SC.18-X-B-VI, SC.18-X-D-II, SC.18-X-D-III, e Memorial Descritivo da Reserva Extrativista.  
 Imagens Landsat/TM - ponto 66 e orbita 005 datada de agosto de 1992 com 5% de cobertura de nuvens  
 PROJEÇÃO UNIVERSAL TRANSVERSAL DE MERCATOR  
 Datum Horizontal: Corrego Alegre - Minas Gerais

# RESERVA EXTRATIVISTA DO ALTO JURUÁ ÁREA DESMATADA 1992

## Legenda

 Desmatamento ( ocupação agrícola )

### LOCALIZAÇÃO DA ÁREA NO ESTADO



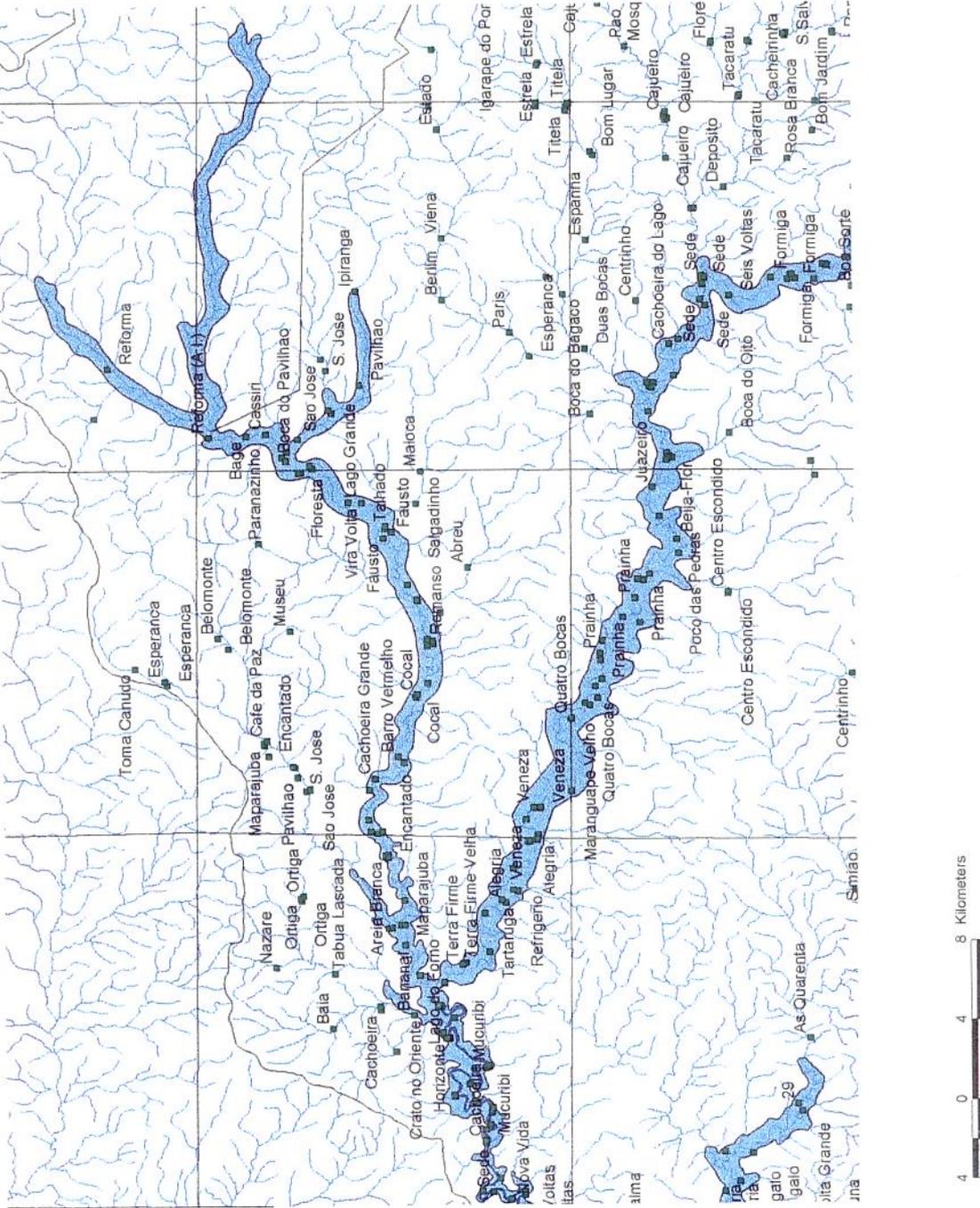
Projeto "E Possíveis Populações Tradicionais da Floresta Gerenciam Áreas de Conservação? Uma Experiência na Reserva Extrativista do Alto Juruá, Acre, Brasil"

Instituições:  
 UNICAMP/ Inst. de Filosofia e Ciências Humanas, Inst. de Biologia, Inst. de Geociências  
 USP / Núcleo de História Indígena e do Indigenismo  
 ASAREAJ / Associação dos Seringueiros e Agricultores da Reserva Extrativista do Alto Juruá  
 IBAMA / Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais

Financiamento: The John D. and Catherine T. MacArthur Foundation, IBAMA, FAPESP

Equipe Técnica:  
 Diretoria da ASAREAJ  
 Fiscais colaboradores e  
 Monitores sócio-ambientais da ASAREAJ

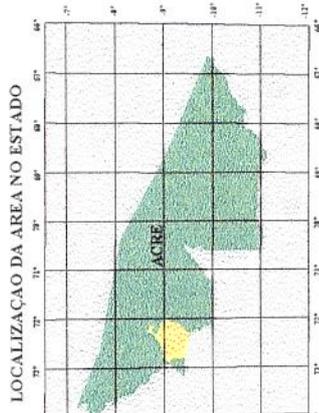
Processamento: Henrique L. Rolig  
 UERJ / Faculdade de Geologia  
 Data: Janeiro de 1995



# RESERVA EXTRATIVISTA DO ALTO JURUÁ DISTRIBUIÇÃO DAS COLOCAÇÕES

## Legenda

- Colocações
- ▭ Lim



Projeto "É Possível Populações Tradicionais da Floresta Gerenciarem Áreas de Conservação? Uma Experiência na Reserva Extrativista do Alto Juruá, Acre, Brasil"  
 Coordenadores: M. Manuela C. da Cunha, Mauro W. B. de Almeida, Keith S. Brown Jr.

Instituições:  
 UNICAMP/ Inst. de Filosofia e Ciências Humanas, Inst. de Biologia, Inst. de Geociências  
 USP / Núcleo de História Indígena e do Indigenismo  
 ASAREAJ / Assoc. dos Seringueiros e Agricultores da Reserva Extrativista do Alto Juruá  
 IBAMA / Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais

Financiamento: The John D. and Catherine T. MacArthur Foundation, IBAMA, FAPESP  
 Equipe Técnica:  
 Diretoria da ASAREAJ: Processamento: Henrique L. Roig  
 UERJ / Faculdade de Geologia  
 Fiscais colaboradores e  
 Monitores sócio-ambientais da ASAREAJ: Data: janeiro de 1995

Base Cartográfica: Cartas Planialtimétricas da DSG, SC.18-X-B-V, SC.18-X-B-VI, SC.18-X-D-II, SC.18-X-D-III, e Memorial Descritivo da Reserva Extrativista.  
 Imagens Landsat/TM - ponto 66 e órbita 005 datada de agosto de 1992 com 5% de cobertura de nuvens

PROJEÇÃO UNIVERSAL TRANSVERSAL DE MERCATOR  
 Datum Horizontal: Corrego Alegre - Minas Gerais

# RIO TESSO

AL  
SODRHO BARRO



LEGENDA

PRATINA

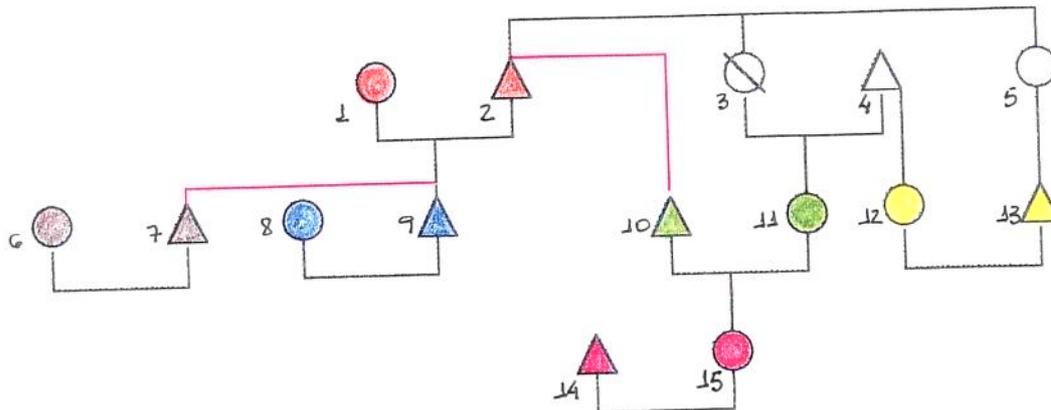
COMUNIDADE



## A Prainha

Diagrama representando as relações entre os (as) chefes dos núcleos domésticos

- Cada cor representa um núcleo doméstico
- As linhas vermelhas representam relações de compadrio

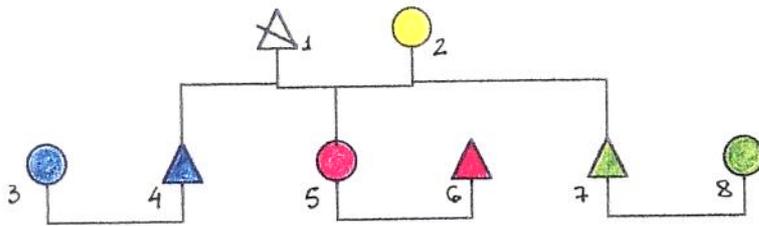


- |                          |                  |            |
|--------------------------|------------------|------------|
| 1. Dona Chiquinha        | 6. Tude          | 11. Ana    |
| 2. João Cunha            | 7. Bodó          | 12. Dora   |
| 3. Maria Pereora de Lima | 8. Maria Castelo | 13. Doro   |
| 4. João Lima             | 9. Odilom        | 14. Jorge  |
| 5. Dona Caló             | 10. Elídio       | 15. Lucene |

## O Juazeiro

Diagrama representando as relações entre os (as) chefes dos núcleos domésticos

- Cada cor representa um núcleo doméstico



- |              |                     |
|--------------|---------------------|
| 1. Cosmo     | 6. Manuel           |
| 2. Dona Calô | 7. Dionízio         |
| 3. Angélica  | 8. Maria do Socorro |
| 4. Miário    |                     |
| 5. Júlia     |                     |

# DOURADO

ÁREA INDÍGENA  
TAPACHALÁN - PUEBLA

CARRETERA

ESTADO

(IGARRÉ MATTECÍA) ↗

LAJUNO

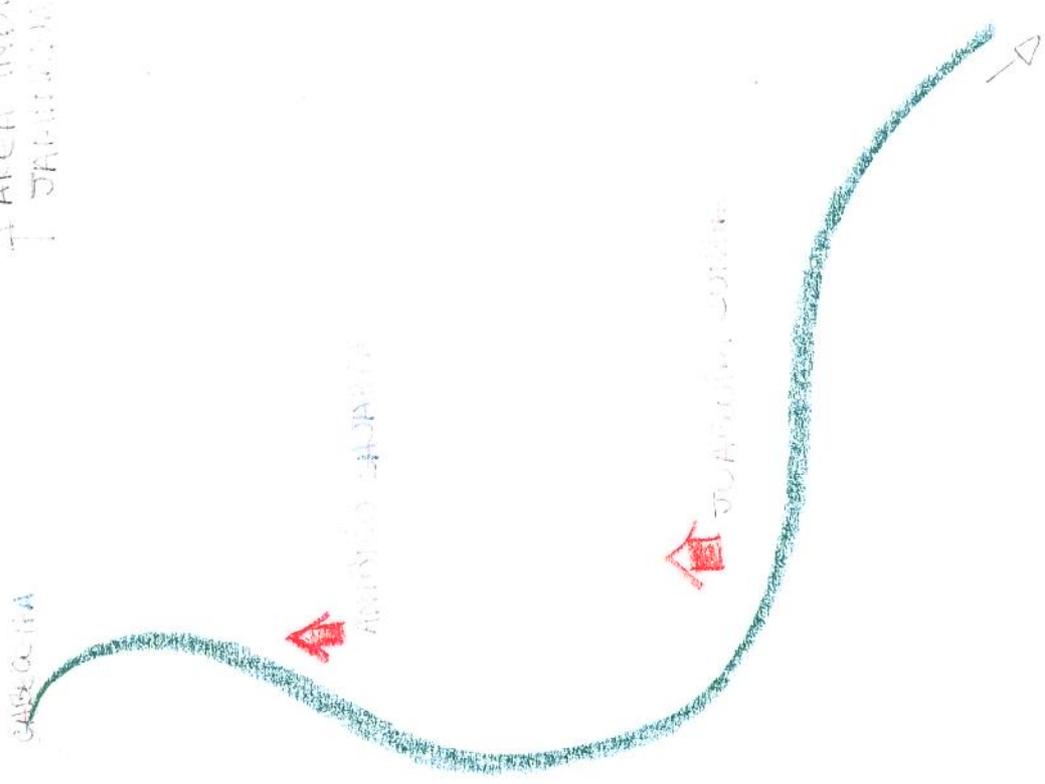
ALVARADO MARTINEZ

→ CHACOLINA  
(IGARRÉ MATTECÍA)

JUANÍN MARTINEZ

ESTRELA

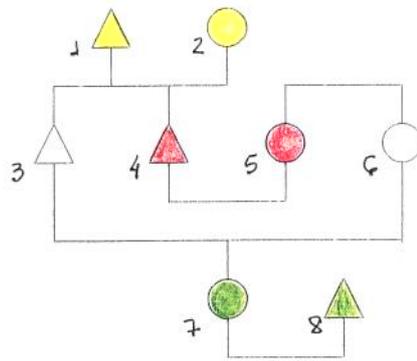
CHALÍFÓRICA



## A Califórnia

Diagrama representando as relações entre os (as) chefes dos núcleos domésticos

- Cada cor representa um núcleo doméstico
- As linhas vermelhas representam relações de compadrio



1. Joaquim Cunha
2. Dona Ecília
3. Manoel
4. Lauro
5. Dora

6. Duna
7. Maria Francisca
8. Antônio Bajarra

## INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é estudar aspectos do universo simbólico entre seringueiros.

Ele versará sobre seringueiros e agricultores da *Reserva Extrativista do Alto Juruá*, área de conservação proposta por seringueiros do oeste amazônico, no estado do Acre.

Vamos perceber que junto às transformações sociais, políticas e econômicas que têm marcado a história recente do Alto Juruá vêm acontecendo também mudanças no universo religioso. Este aparecendo como um sistema que interage com os campos político e social.

A aproximação a este universo religioso será feita através do estudo de uma parentela de seringueiros que são também curadores. Os membros desta parentela (*kindred*) trazem a peculiaridade de serem especialistas em cura e de, enquanto seringueiros, terem mantido uma relação relativamente amistosa com o antigo patronato, o que os mantém ainda ligados ao antigo sistema de clientela.

A reflexão sobre esta família extensa de seringueiros e curadores permitirá integrar a dimensão simbólica e religiosa à compreensão de movimentos sociais como o dos seringueiros Amazônicos. Ela é baseada em dados recolhidos em duas viagens feitas ao local. A primeira delas se estendeu pelo período de seis meses, e a segunda durou três meses.

Até agora, de fato, a literatura que trata dessa população o faz comumente através de uma abordagem cujo viés é essencialmente político, sócio-econômico e

prático deixando de lado o caráter simbólico da vida. Ainda quando se trata do simbólico, é do ângulo sobre o conhecimento da natureza.

Minha proposta é tentar uma aproximação de outro aspecto da vida dos seringueiros da Reserva Extrativista do Alto Juruá, qual seja: a vida espiritual, a vida religiosa, o imaginário popular. Isto será feito através do acompanhamento da trajetória individual e de aspectos da vida cotidiana de três irmãos, chefes de família e membros do grupo dos “Cunhas”.

Acompanhando a vida dessas três pessoas conheceremos algumas formas de mediação da vida prática com a vida espiritual, entraremos em contato com seres encantados, conheceremos uma bebida psicoativa concebida como fonte de poder e refletiremos sobre o lugar do homem, da natureza e de outras criaturas que fazem parte do universo destes seringueiros.

A família dos Cunhas vive na bacia do rio Tejo, um dos principais afluentes do rio Juruá. Conhecido como “Rio da Borracha”, o rio Tejo e seus afluentes guarda a tradição da extração do látex. Atualmente as famílias que ali vivem se dividem entre a atividade extrativa, a agricultura e a criação de pequenos animais.

Além de ter sido o “Rio da Borracha”, o rio Tejo centralizou importantes decisões políticas responsáveis pelas profundas transformações sociais, econômicas, políticas e ambientais que levaram à experiência da Reserva Extrativista do Alto Juruá. Ali vive uma população familiarizada com a luta.

O texto que segue se dividirá em quatro capítulos. No primeiro deles tento me apresentar brevemente com a intenção de que se conheçam meus propósitos iniciais e o modo como fui me aproximando deste tema.

O capítulo dois é dividido em duas partes. A primeira delas apresenta sumariamente o processo histórico que levou o rio Tejo e seus arredores a se transformar na área de conservação da Reserva Extrativista do Alto Juruá. Esta primeira parte tem duas intenções: a primeira delas é apresentar a região sobre a qual este trabalho irá versar. A segunda, que o associa aos capítulos seguintes, é mostrar que as transformações sociais, econômicas, políticas e ambientais desta região aconteceram tendo como pano de fundo um universo simbólico (apresentado no quarto capítulo) que também sofreu transformações.

Na segunda parte do capítulo dois faço uma exposição de algumas conseqüências desse processo de transformação. Nele procuro mostrar em linhas gerais como essas mudanças, algumas delas institucionais, estão sendo incorporadas na prática cotidiana.

O terceiro capítulo faz uma apresentação específica da região do rio Tejo à qual se refere a maior parte deste trabalho. Nela faço uma breve exposição sobre os aspectos gerais da vida cotidiana e exponho como ali foi se constituindo uma comunidade através de alguns conflitos e disputas de bens. Nesta seção será apresentada a estrutura e a morfologia social da região.

O quarto capítulo é uma narrativa. Minha intenção neste capítulo é apresentar ao leitor as formas de percepção do mundo compartilhadas pelos seringueiros do Alto Juruá, mais ou menos como me foram apresentadas. Nele também apresento a trajetória dos Cunhas, uma família de curadores que vivem em diferentes regiões do rio Tejo e através de quem conheci aspectos deste universo simbólico. Para compor este capítulo segui como fio condutor da narrativa meus diários de campo.

Finalmente o quinto capítulo será a exposição das conclusões deste trabalho. Ele possivelmente apontará para novas questões e caminhos de análise.

Principalmente, ele enfrentará as formas de percepção do mundo e suas relações com alguns eventos, entre eles aqueles trazidos junto ao advento da *Reserva Extrativista do Alto Juruá*.



Xanôco e Bebê navegando o rio Tejo após a chuva, 1994.

## I. UM POUCO DA MINHA HISTÓRIA

Ao contrário de buscar uma neutralidade na tentativa de me ausentar do texto, da análise e da exposição dos dados, acentuei minha presença no campo e na exposição do material etnográfico. Não se trata de subjetivizar ao extremo o trabalho etnográfico, mas de buscar a objetividade expondo as características subjetivas que marcam o trabalho de campo, quando acontece o encontro e diálogo de sujeitos: o sujeito pesquisado e o sujeito pesquisador.

Neste sentido, torna-se relevante minha posição no campo, pois ela interfere no tipo, qualidade e profundidade de informações a que tive acesso. No meu entender este esforço não atingiu seu ponto ideal neste trabalho. Talvez devesse soar mais a voz dos sujeitos de pesquisa. O autor tende a escrever com um mote, este se tornando fio condutor da narrativa. Desta forma, manipulamos informações fragmentadas dando-lhes ordem, sentido e coerência.

Certamente ainda não consegui escapar desta armadilha. Não foi minha intenção utilizar as falas dos entrevistados para reforçar meu ponto de vista. O objetivo era usar minhas descrições para dar a essas falas um pano de fundo, um contexto. Daí o esforço inicial de narrar brevemente a história da criação da *Reserva* (o contexto histórico), e de descrever em linhas gerais (ou ideais) a vida cotidiana (o contexto social e morfológico). Finalmente chegaria o momento de dar voz aos seringueiros.

Vivi uma dificuldade inicial em gravar entrevistas. E ficava tão constrangida que constrangia a todos e o diálogo não acontecia. Por isso tantos trechos descritivos, renarrando histórias que acompanhei. É verdade também que as coisas aconteciam ou as pessoas começavam a falar nos momentos mais

inesperados, tomando banho, no banheiro, caminhando pela mata... o que fez com que os diários se tornassem a principal fonte do material utilizado neste trabalho.

É verdade também que pretendia fazer um capítulo realizando uma discussão bibliográfica. Com o texto já estruturado, porém, achei que ela quebraria a narrativa. Ali seria o espaço para reflexões comparativas e também o momento de situar o local de pesquisa dentro de um contexto mais amplo como a cultura amazônica ou outras categorias culturais situadas no campo, como o camponês e o sertanejo brasileiro, herdeiros dos trabalhadores pobres livres. O aprofundamento de discussões teóricas neste momento, porém, produziria outra dissertação.

Note que ainda estou presa a algumas tradições, porque acredito nelas. Acredito também que não existem modelos para textos etnográficos. Cada pesquisa, cada encontro, cada realidade e o tipo de análise que se pretende determina como ele irá ser burilado.

Este trabalho é portanto, uma reconstrução pessoal do que vi, sem a menor pretensão de dar-lhe algum caráter de totalidade. É uma versão incompleta e parcial. Uma tentativa de reproduzir e evocar minhas experiências cotidianas no campo.

Minha presença no campo é questionável, sou fruto de um meio, de uma formação, de uma postura e como se verá cheguei ao campo com várias idéias préconcebidas. A consciência disto, contudo, não reprimiu de todo minhas tentativas de realizar interpretações.

Em 1994, fui ao Acre pela primeira vez. Contava então com 24 anos de idade e terminava minha graduação em Antropologia. Conhecera até ali jês,

bororos, suyás, trobriandeses, balineses, havaianos e nuers, através dos livros e dos olhares dos autores por quem me foram apresentados. Também tivera uma curta, porém rica, experiência de pesquisa junto a pescadores caiçaras do litoral norte do estado de São Paulo.

Foi quando, em um curso da UNICAMP, conheci o professor Mauro Almeida. Mauro trabalhava com seringueiros, no Acre, havia muitos anos, e comentou um pouco de seu trabalho.

Fiquei curiosa. No Brasil já se ouviu falar muito de seringueiros, especialmente por causa de Chico Mendes e de sua morte brutal, e também pela imagem romântica difundida na época, do habitante da floresta “ambientalista” por natureza. Além do mais, tratava-se da Amazônia Brasileira, fascinante por si mesma.

Junto a outras três alunas do curso formamos um pequeno grupo de estudos. Uma de nossas primeiras atividades foi organizar os arquivos do professor. Deveríamos fazer uma breve leitura do material para que pudesse ser organizado e arquivado através de palavras chaves. Eram livros antigos, e recentes de viajantes, romancistas, historiadores, biólogos, antropólogos e sociólogos que andaram pelo Acre e pela Amazônia. Relatórios de pesquisa, cadernos de campo, cartas, matérias de jornais, mapas, fotos aéreas. Um sem fim de informações que me deixavam como criança numa casa de doces. Afora as conversas com Mauro, longas reuniões com a equipe interdisciplinar de trabalho, e um encontro especial com Macedo, um líder de seringueiro que veio a Campinas a convite.

Inebriava-me aos poucos. Além do prazer de conhecer os seringueiros e a floresta através dessa mina de informações, descobri que ali, naquele lugar específico onde Mauro trabalhava, uma história muito bonita estava se

desenrolando. Tratava-se da experiência de viver dentro de uma área de conservação ambiental, no que se convencionou chamar “reserva extrativista”. Uma história recente, viva, ainda se construindo.

E estávamos sendo convidadas a conhecê-la de perto participando do *Projeto de Pesquisa e Monitoramento da Reserva Extrativista do Alto Juruá*<sup>1</sup>. Trata-se de um projeto interdisciplinar que trabalha em convênio com a *Associação dos Seringueiros e Agricultores da Reserva Extrativista do Alto Juruá*.

Naquele momento o *Projeto de Pesquisa* realizaria duas atividades: um levantamento sócio-econômico e uma pesquisa a respeito do conhecimento e da ciência dos seringueiros para a publicação da *Enciclopédia da Floresta*<sup>2</sup>. Uma equipe composta por seis pessoas, da qual eu fazia parte, residiria junto a famílias de seringueiros na *Reserva*, por cinco meses, com a idéia de realizar estudos de caso através da observação participante. No sexto mês, a equipe viajaria por toda a região realizando um *survey*.

Partimos com muitas malas, medos, expectativas e sonhos. Longa viagem. Horas de avião, dias de batelão, e mais outros dias de canoa. E ainda assim o corpo chegou antes do espírito.

Por mais que estivesse aberta e não conhecesse de fato os seringueiros da *Reserva Extrativista do Alto Juruá*, e nem seringueiro de nenhum outro lugar, cheguei cheia de idealismo e idéias préconcebidas.

No primeiro mês quase morri de saudade. Não que um mês seja suficiente para que eu sinta tanta saudade, porém um mês na floresta estremeceu todas as minhas certezas. E a resposta imediata a este balanço foi o apego aos

---

<sup>1</sup> Projeto coordenado pelos antropólogos Manuela Carneiro da Cunha (USP) e Mauro Almeida (UNICAMP)) e pelo biólogo Keith Brown (UNICAMP), e então financiado pela Fundação MacArthur.

amigos, parentes, espaço. Quando dei fé meu mundo resumira-se à imensa mochila e ao inseparável caderno de anotações que trazia comigo.

No início as diferenças pareciam gritantes. Entendia muito pouco do que falavam. Ria ao ver os outros rirem, ficava séria ao vê-los sérios e mal percebia quando me chamavam. Terminei ganhando o apelido de mouca. Também estranhei a comida. O café da manhã, almoço e janta eram variações de farinha com carne, farinha com peixe, farinha com grãos, farinha com frutas, farinha com ovo ou apenas farinha - farinha molhada doce (*chibê*) e salgada (*jacuba*). O “banheiro” foi uma descoberta *sui generis*, especialmente o seu lado social, pois era comum as mulheres se convidarem para irem juntas ao *pau da gata* (“privada”).

E quando me perguntavam quem eu era e o que estava fazendo! Me sentia a mais esquisita do mundo. Antropóloga?! Pesquisa? Universidade? Seria tão mais simples ser a filha de pessoa fulana que mora no igarapé “tal”. Minha roupa então: calça, blusa de manga comprida, repelente, galochas, máquina fotográfica, gravador, GPS, caneta, caderno, e uma mochila enorme. Um extraterrestre perfeito. E todo mundo de shorts, camiseta e descalço.

Como ia dizendo, meu primeiro mês foi uma espécie de epifania. Até então vegetariana e “natureba”, de tanto comer carne e farinha já sonhava com alface, macarrão e uma porção de coisas para que normalmente não ligaria.

Mas, enfim, eu estava lá. E depois deste primeiro mês acho que comecei a conseguir chegar no Acre. É engraçado que a cada mês eu pensava “ah, agora estou entendendo as coisas”, e no mês seguinte revia minhas anotações e pensava: “imagina, não tinha entendido nada, mas agora sim eu entendi” e assim ia. Acho que se estivesse lá até hoje, ainda estaria tentando compreender

---

<sup>2</sup> Publicação organizada por Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida, no prelo.

aquele lugar e aquelas pessoas. Na verdade mesmo sem estar lá é isto que eu continuo fazendo: tentando compreendê-los.

Foi quando virei acreana. Também andava de shorts, camiseta e descalça. Falava (ou tentava) a mesma língua. Tirei o repelente da minha vida. Fumava *piúba*, convidava minhas amigas para irem ao pau da gata, e comia farinha pura de colher com o maior prazer. Minha mochila? Não sei prá que tanta coisa. Esse povo da cidade inventa tanta necessidade. Guardei apenas a rede com o mosquiteiro e umas três mudas de roupa. O caderno e a caneta não larguei até hoje.

Fui meio adotada por uma família (ou eu os adotei?) e criei minha rede de relações. Até mãe e irmãos eu arrumei, e também comadres. Lógico que isto mudou meu ponto de vista. Somou-se ao meu próprio jeito de ver, o mundo visto através do olhar daquelas pessoas que aprendi a amar.

Eu ia ao roçado, plantava milho, debulhava feijão, mariscava, lavava roupa no rio, limpava a casa, às vezes cozinhava. E aprendia sobre a floresta, os bichos, as plantas e as pessoas. À noite nos sentávamos na cozinha com as brasas do fogão nos iluminando e contávamos histórias. Ou ficávamos na rede ouvindo pelo rádio as músicas e as mensagens de quem viajara.

Houve uma terceira fase, quando comecei a me sentir sem pertencer a lugar nenhum. Não era seringueira, mas também não era da cidade. Aos poucos essa história foi se resolvendo, não precisei mais ser acreana. Ser apenas a Gabriela foi suficiente. Já não era aquela brasileira, solteira de 24 anos, estudante de antropologia. Ao mesmo tempo não era nada mais do que isso.

A pesquisa de campo me modificou ao me forçar a olhar para mim com a mesma curiosidade e intensidade que olhava para os seringueiros. Ela também

fez com que eu precisasse me colocar no mundo de maneira totalmente diversa daquela como fui preparada para me colocar. É como se inicialmente eu tivesse uma identidade que não se encaixava naquela nova realidade. Foi quando busquei uma nova identidade tentando me adequar ao novo universo em que vivia. E assumir uma identidade é também assumir valores. Até que as fundi numa só.

Finalmente voltei para casa e tentei me readaptar às minhas origens. Sofri o mesmo processo de supervalorizar o que perdera, e pelo qual havia passado no Juruá. Confesso que a volta foi mais difícil. Este processo de lidar com identidades e identificações foi também um processo de lidar e aceitar diferenças. Era-me difícil reagir “naturalmente” à realidades que fazem parte do dia a dia da cidade, e não chorar diante de cada criança que visse dormindo pela rua.

Depois, propus-me a escrever sobre o pouco que aprendi no Acre.

Durante o trabalho de campo foi surpreendida pela primeira família de seringueiros com quem convivi mais intensamente. Entre alguns deles percebi muito preconceito contra a idéia de Reserva Extrativista, a *Associação*<sup>3</sup> e tudo que viesse delas. As idéias de conservação lhes pareciam ameaças à própria sobrevivência, e somavam-se ao desconhecimento do que era uma reserva extrativista, ou do que era morar numa reserva extrativista. Questionavam o que era conservar, conservar para quê, conservar para quem. Estas idéias se somaram a interpretação de algumas profecias associando nossa viagem ao prenúncio do fim do mundo, e minha pessoa ao retorno de uma misteriosa mulher, que viajara sozinha e a pé pela floresta, há muitos anos atrás.

---

<sup>3</sup> *Associação dos Seringueiros e Agricultores da Reserva Extrativista do Alto Juruá.*

Fiquei muito intrigada. Fui para o Acre conhecer de perto a história de pessoas que conseguiram convencer o mundo de que viviam num lugar especial por suas características ambientais, e que por isso merecia e devia ser preservado.

Eu concluía, a partir do que pensava e via, que este lugar se mantinha preservado até então, a despeito de sua centenária habitação humana, graças ao pouco risco que as atividades extrativas ofereciam à floresta. O que me era sugerido pelo que acompanhava da vida das pessoas, é que o seringueiro, para sobreviver, precisava da floresta em pé, mostrando-se seu guardião natural.

Por outro lado a história das lutas, enfrentamentos e ameaças contada por líderes e organizadores era quase incoerente com a fala local. Esta era repleta de boatos e histórias contra estas lutas. Como resolver esta contradição?

Acho importante salientar que apesar de buscar uma postura imparcial enquanto pesquisadora, eu fazia parte de um projeto de pesquisa e monitoramento, no qual era muito importante que a *Reserva* desse certo. “Dar certo” é um termo vago. Quer dizer as pessoas sadias, alimentadas de diversas fomes: de comer, de saber, de morar, de ter saúde. A floresta preservada. É “dar certo” econômica, social, política e ambientalmente.

Queríamos muito a realização desse “dar certo”. Estávamos atentos para os diversos fatores que poderiam interferir no sucesso da *Reserva*. Fatores políticos - como por exemplo subsídios que o governo manteria, ou não, para a compra e venda da borracha. Econômicos - a concorrência com outros países produtores e a produção da borracha sintética, que contribuem para a vantagem ou desvantagem de se produzir borracha. E fatores sociais - como as migrações e o crescimento populacional.

Minha experiência de campo mostrava uma outra condição: ainda que a conjuntura política, econômica e social soprasse a favor, a *Reserva* só “daria certo” se as pessoas que ali morassem assim o quisessem. E aparentemente muita gente não queria.

Surgia um desafio: compreender esta contradição e tentar resolvê-la.

Junto à nova versão da história da *Reserva* que fui conhecendo foi se revelando, a partir do cotidiano das pessoas, um universo religioso e uma visão de mundo surpreendente.

À medida em que fui conhecendo novas pessoas e outras famílias, diferentes idéias sobre os mesmos assuntos me eram apresentadas. Havia uma grande diversidade de opiniões. Porém, algumas idéias eram comuns dentro desta diversidade.

Chamou-me a atenção o modo particular de olhar para o mundo. Fui percebendo que aquelas pessoas tinham conceitos e uma visão própria do mundo. A concepção do espaço, das formas de vida, do lugar do homem, da mulher, das crianças, dos bichos, dos seres encantados, dos lugares e pessoas santas. As fontes de poder e a concepção finita do tempo, da vida, do lugar onde vivem e do mundo. Conheci uma visão da floresta, da natureza, do Acre, do Brasil, do mundo e do Universo tão particular, tão única, que chamei-a intimamente “cosmologia”.

E perguntava-me “qual a relação entre uma ‘cosmologia’ integrada na Natureza e uma fala cotidiana contraditória ao nosso ‘ambientalismo’? Como isto influenciaria o futuro da *Reserva*?” Desde então comecei a refletir sobre a

importância da “cosmologia” dentro da prática político-ambientalista que vinha se desenvolvendo na *Reserva*, embora só mais tarde tenha percebido isto.

Esta trabalho é uma tentativa de responder a estas reflexões.



Base de Pesquisa, rio Tejo

## II. UM POUCO DA HISTÓRIA DELES

### Apresentando a Reserva Extrativista do Alto Juruá

Este capítulo foi elaborado a partir de uma literatura<sup>4</sup> e de relatos fragmentados de seringueiros e outras pessoas<sup>5</sup> que participaram e acompanharam as lutas políticas e sociais que permitiram o advento da *Reserva Extrativista do Alto Juruá*. Ele pretende situar o leitor não familiarizado com a história recente do alto Juruá e coloca-lo no contexto adequado para entender o que chamei anteriormente de “lutas pela Reserva”. Note que não há aqui a intenção de reconstruir a totalidade dos acontecimentos que culminaram na instituição da *Reserva*, para isto recomendo consultar a bibliografia citada.

Narrarei o encontro de homens oriundos do nordeste brasileiro com a floresta amazônica e seus habitantes. Durante este encontro, marcado por enfrentamentos, foi construído o que ficou conhecido por “sistema de aviamento”. Posteriormente, uma parte da engrenagem deste sistema, o seringueiro, tentou desconstruí-lo auxiliada por ambientalistas e intelectuais. Adiante este capítulo poderá ser relacionado com a “contradição” detectada acima.

#### A. Localizando no Tempo

Em 23 de janeiro de 1990, através de um decreto de lei federal, foi criada a *Reserva Extrativista do Alto Juruá*, no Vale do Juruá, estado do Acre. Na mesma semana, outro decreto regulamentou as *Reservas Extrativistas* como unidades de conservação propostas por seringueiros.

---

<sup>4</sup> Cf. ALMEIDA (1992, 1991, 1992, 1993); Pantoja Franco (1996), Cabral (1949), WOLFF (1997).

<sup>5</sup> Entre elas Mauro Almeida, Antônio Batista Macedo e Antônio de Paula.

Naquele momento a região da atual *Reserva Extrativista do Alto Juruá* era ocupada basicamente por seringueiros.

Estes seringueiros, de raízes nordestinas, começaram a chegar na região a partir de 1870, período em que o nordeste estava sendo castigado por secas. Nesta época, a borracha aparece como um produto de exportação nacional de forte valor. E estimula uma migração relevante para as regiões amazônicas ricas em seringueiras, impulsionada pela possibilidade de prosperar através da extração do látex. Algumas crises marcam a economia da borracha. Há uma nova ascensão durante a Segunda Guerra Mundial, período em que novas levas de migrantes nordestinos chegam à região, movidos pela conquista do “ouro negro”.

Os migrantes nordestinos eram recrutados por intermediários dos *patrões de seringal*, especialmente no Ceará. Suas viagens foram financiadas por comerciantes de Belém, empresários da borracha e supostos donos de seringais. É importante notar que na região do Alto Juruá, os proprietários não possuíam títulos válidos. Possuíam títulos emitidos por Manaus sobre terras peruanas ou bolivianas (Almeida, 1992: 12 e 171).

Lá chegando, os migrantes deparam-se com populações indígenas habitantes da região: Kaxinawá, Ashaninka, Arara, Jaminawa, Canamari entre outras etnias, num encontro marcado por conflitos. A maior parte da população indígena é dizimada ou se refugia para o sul (Almeida, 1993). E entre mortes e brutalidades aconteceram casamentos e trocas de conhecimento.

É importante lembrar que estes casamentos inicialmente aconteciam sob o jugo da violência, com índias pegadas a força. Muitos índios foram mortos durante as *correries*, executadas em muitos casos por profissionais. E, durante as

*correrias*, algumas mulheres eram poupadas como forma de minimizar a escassez de mulheres.

Monopolizando a propriedade da terra, algumas vezes de modo ilegal, conforme já se disse, estavam os *patrões*. *Patrão* é um termo localmente utilizado para se referir a) ao suposto “proprietário” a quem se paga uma *renda*; b) ao “adiantador de mercadorias” ao qual se entrega o *produto* em borracha; c) talvez, nem sempre, ao “administrador”, este também chamado de *gerente*. Os patrões ocupavam rios inteiros considerados como propriedade de fato, mas não de direito (Almeida 1992). Estes territórios - os seringais - eram divididos em *colocações*.



Colocação da foz do rio Breu (Foto: Andréa Martini)

*Colocação* é o local onde o seringueiro é “colocado”, a unidade mínima de exploração da floresta. É o território onde fica a casa, o terreiro, e uma zona de floresta onde estão as *estradas de seringa*<sup>6</sup>, também uma área de roçado e zona de caça de uma família compõem uma colocação<sup>7</sup>.

Como se disse, cada colocação contém um certo número de estradas de seringa. Inicialmente as colocações abrigavam trabalhadores solteiros, sem outra atividade que não a extração do látex da seringueira. Muitos seringueiros gostam de comentar a ausência de mulheres neste período, quando em ocasiões de festas os pares eram formados apenas por homens, salvo raras exceções. Sobre estas ocasiões, acompanhemos a descrição de Alfredo Lustosa Cabral (1949: 62):

\*À noite, improvisavam-se danças animadas (...) até o dia amanhecer. Alguns traziam uma carapuça de pano à cabeça para se distinguirem como damas.\*

Seu Elídio, seringueiro aposentado, morador da Prainha, no rio Tejo, tem um comentário sobre este período, ocasião em que seu pai veio do Ceará para trabalhar em seringal:

\*Era. As festas que eles faziam era só homem com homem, mulher não tinha. Tinha alguma. Tinha um seringal aí no Alagoas, as vezes tinha uma mulher ou duas. Aí brigavam, matavam uns os outros por aquelas mulher (ri). As festas rolavam, papai cansou de dizer, as festa rolavam de dois, três dias, tudo bebendo aí, agarrado homem com homem (ri). E ele dizia que era uma animação medonha. Hoje em dia quem é que quer dançar nem com mulher, não é? Papai dizia que nesse tempo era muito animado.\*

---

<sup>6</sup> As estradas de seringa são conjuntos de seringueiras silvestres interligadas por trilhas.

<sup>7</sup> Cf. ALMEIDA (1991).

Depois da crise do mercado da borracha nas décadas de 1910-1920, as colocações passaram a ser ocupadas por grupos familiares que desempenhavam várias atividades além da extração da borracha, conforme veremos adiante.

Havia uma instituição básica no seringal: o *barracão*. Ali abrigava-se o estoque de *mercadorias* como óleo, sal, querosene, tecido, munição, remédios e outras. O barracão era de posse do patrão, que vendia fiado as mercadorias, dominando o abastecimento do seringal. Esperava-se que o patrão aviasse o seringueiro com tais mercadorias e prazo de um ano de pagamento. Por sua vez, o seringueiro obrigava-se a comprar apenas do patrão, efetuando o pagamento em quilos de borracha. Este sistema ficou conhecido como *sistema de aviamento*.

Através deste mecanismo o patrão praticamente monopolizava o comércio, controlando o preço da borracha e também o das mercadorias aviadas. O seringueiro permanecia endividado a maior parte do tempo. Ainda que saldasse sua dívida ao final do ano, imediatamente endividava-se para o ano seguinte.

Segundo Mauro Almeida (1992), não havia um monopólio comercial absoluto na região do Alto Juruá. Os seringueiros fugiam do controle comercial dos patrões ao negociarem com os *regatões*, os comerciantes ambulantes da região. Ainda segundo Almeida (*idem*), os seringueiros do Alto Juruá também encontraram uma maneira de escapar do controle do trabalho que o patrão tentava exercer, ao encontrar uma nova maneira de produzir borracha.

A borracha era tradicionalmente produzida em *pélas*, bolas de borracha conseguidas através de um lento processo de defumação do leite da seringa. A despeito da proibição dos patrões, os seringueiros passaram a produzir borracha em *pranchas*. A nova tecnologia foi introduzida por uma família de seringueiros da região. Ela consiste em derramar o leite da seringa em uma caixa de madeira

e conseguir sua coagulação através da adição de gotas do látex de outra árvore. Após este processo, o látex da seringa coagulado é prensado para o escoamento da água que contém<sup>8</sup> (Almeida, 1992: 128).

A descrição do comércio com os regatões ou da produção da borracha em *pranchas* ilustram a capacidade e potencial de opção dos seringueiros diante do modo de produção e do modo de comercialização imposto pelos patrões (Almeida, 1992: 142).

Segundo a memória oral, os patrões determinavam onde as pessoas morariam e quais suas estradas de seringa. Zonas de caça, áreas de roçado, quando era tempo de cortar seringa, quando era tempo de parar o corte e deixar as estradas descansar, e quando era tempo de preparar as estradas para novo período de corte<sup>9</sup>. E, enquanto senhor do seringal, os patrões detinham o poder da violência, podendo expulsar um seringueiro de uma colocação ou mesmo do seringal, e também recorrendo ao auxílio da polícia.

Eram “crimes” o mal trato de *estradas de seringa*, um dos mais graves; o não cumprimento de suas prescrições para os períodos de corte e descanso das estradas de seringa; caçadas com cachorro onde fosse proibido. Por outro lado, crimes graves que justificavam a expulsão era não pagar a renda, ou contrabandear borracha com *marreteiros* ou *regatões*<sup>10</sup> (Almeida, 1992: 116). Ouvi o relato de um seringueiro obrigado pelo patrão e mais dois policiais, a comer grama por ter realizado este comércio “ilegal”.

---

<sup>8</sup> Cada prancha de borracha pesa aproximadamente dez quilos. O peso da *péla* é de mais ou menos 60 quilos.

<sup>9</sup> Mauro Almeida, que pesquisa na área desde o início da década de 80, comenta não ter visto isto.

<sup>10</sup> *Regatão*, é o vendedor ambulante. Ele sobe os rios, com canoa ou batelão, carregado de mercadorias, e desce levando borracha. O *marreteiro* tem a mesma função do regatão, o comércio de mercadorias em troca de borracha, porém costuma trabalhar em casa.

Para averiguar se suas ordens eram obedecidas o patrão contava com o auxílio de um *mateiro*, o seu fiscal.

Outro fator que compunha a relação entre o seringueiro e o patrão era a *renda*. A renda é uma espécie de taxa que o seringueiro pagava ao patrão pelo *arrendamento* (uso) de cada estrada de seringa. O valor médio da renda era de 66 quilos de borracha por ano. Um seringueiro produz aproximadamente 10 quilos de borracha por dia de corte.

Pode soar estranho; porém, apesar do monopólio comercial e territorial, e do controle da violência exercido pelos patrões, havia uma dose de consentimento da parte dos seringueiros. Este ponto é muito importante para que posteriormente compreendamos a postura dos “Cunhas” com relação à *Reserva* e sua aparente fidelidade ao “sistema de aviamento”. Segundo Almeida (1992) referindo-se ao período de 1982-1983, os Cunhas apoiavam os patrões e eram seringueiros muito apreciados pelo patrão de então, Sebastião do Isique.

Esta afirmação relativa ao consentimento dos seringueiros pode ser melhor compreendida se pensarmos que os seringueiros desejavam que os patrões os abastecesse com crédito a longo prazo. Também esperavam sua assistência em caso de necessidade de transporte para a cidade e problemas de saúde. Bem como desejavam fatura de mercadoria no barracão.

Em troca se legitimava o monopólio comercial e territorial do patrão. Porém, um patrão com pouca mercadoria não poderia esperar fidelidade comercial. E seria duramente criticado caso não cumprisse seu papel na assistência. Deste ponto de vista a assistência era um direito, e como tal, deveria ser respeitada (Almeida, 1992: 92 e 132). É como se encontrássemos um sistema de “obrigações” e “contra obrigações” recíprocas.

Apesar dessas implicações, o fato é que havia então uma população endividada dentro dos seringais, num regime de barracões e patrões.

### ***B. Sopra o Vento das Transformações***

As principais razões das crises que marcaram a economia da borracha silvestre foram a concorrência com a borracha sintética e com a borracha de cultivo. A borracha de cultivo é fruto de plantações de seringueiras, com produtividade por área superior à das estradas de seringa. Conforme observamos acima, na nota número cinco, nos seringais amazônicos, as estradas de seringa são trilhas abertas na floresta, interligando seringueiras que brotaram espontaneamente.

A SUDHEVEA, órgão do governo, taxava a borracha de cultivo importada, mantendo seu valor comercial igual ao da borracha nativa. Em meados de 1980 o preço da borracha foi caindo e tiveram fim os subsídios do governo para sua exploração.

Os seringalistas foram se desinteressando pelos seringais e voltando-se para outras atividades, como a pecuária e a exploração madeireira. As bases do sistema entravam em crise.

Neste mesmo período ocorreram conflitos sociais e ambientais. Os seringueiros começaram a ficar bastante apreensivos com a situação presente e futura, assistindo a floresta dar lugar a pastos, e alguns patrões comandarem buscas e classificações de madeiras nobres da mata.

A atuação do *Sindicato dos Trabalhadores Rurais* auxiliou os seringueiros a se organizarem. Uma das primeiras formas de luta encontrada foram os *empates*, quando famílias inteiras se colocavam na frente dos tratores *empatando* (atrapalhando) a derrubada das árvores (Almeida, 1992: 304; e 1993).

Em 1985, o *Conselho Nacional dos Seringueiros* (doravante *Conselho*), entidade criada após o *Encontro Nacional dos Seringueiros*, em Brasília, tenta unificar as diversas lutas localizadas que vinham acontecendo. Em 1988, o *Conselho*, liderado por Chico Mendes, começou a atuar na área do Alto Juruá, na figura de Antônio Batista Macedo. Macedo foi seringueiro na infância, e atuou como sertanista da FUNAI, ocasião em que trabalhou contra a exploração ilegal de madeira e na criação de cooperativas em áreas indígenas. Ele implantou e fortaleceu o *Conselho* na região do Alto Juruá de 1988 a 1993.

O *Conselho* criou várias “Associações de Seringueiros”, entre elas a *Associação dos Seringueiros do Rio Tejo*. O rio Tejo é um importante afluente do rio Juruá, também conhecido como *Rio da Borracha*, e foco de movimentos políticos dos seringueiros da região.

Em 1988, fortaleceu-se o processo de transformações na região. Macedo organizou a *Primeira Conferência dos Povos da Floresta do Vale do Juruá*, reunindo mais de 700 seringueiros (afora as mulheres e 200 índios) em Cruzeiro do Sul. Ali foi estimulado, com sucesso, um movimento contra o pagamento da renda aos patrões (Almeida, 1992: 86).

Os seringueiros, através da criação de uma cooperativa, e com financiamento do BNDES<sup>11</sup>, entraram na briga com a arma dos patrões: a mercadoria. O conflito com os patrões arrendatários e madeireiros se acirrou (Almeida, 1992: 88).

A cooperativa era resultado do projeto de Macedo, que, baseado em uma viagem realizada no rio Tejo, Macedo preparou um projeto de criação da “Reserva Extrativista do Rio Tejo”<sup>12</sup>. O conceito de *Reserva Extrativista*, vinha sendo discutido desde o *Encontro Nacional dos Seringueiros*. Inspirado na idéia de *Reservas Indígenas*, propunha a desapropriação dos seringais em favor dos seringueiros, sem alteração do sistema costumeiro de uso da floresta, e sem divisão da terra em lotes. Esta proposta unia as idéias de conservação ambiental e desenvolvimento sustentável, com a permanência humana em área de preservação.

Conta Mauro Almeida (1993) que alguns patrões, que se consideravam donos da terra e do comércio do Alto Juruá, sentindo-se diretamente afetados, tentaram impedir que Macedo e Chico Ginu, importante líder sindical no rio Tejo, subissem o rio Juruá, alegando prejuízo ao direito de propriedade. Tentaram também conseguir supostos argumentos legais que impedissem o não pagamento da renda, sob o pretexto de que isto traria desordem para a região. A violência rugia.

Em dezembro de 1988, Chico Mendes foi assassinado. Uma das conseqüências deste ato “foi uma visita de parlamentares e membros do Ministério Público ao Acre, em março de 1989” (Almeida, 1993). Durante estas visitas, os seringueiros e seus assessores intelectuais solicitaram um Inquérito Oficial da Procuradoria Geral da República a respeito da violência e situação ecológica da região. Desta forma, tentavam-se também conquistar argumentos de peso para a instituição da *Reserva Extrativista*. O Inquérito Oficial comprovou a violência dos patrões e reconheceu a importância biológica da região (Almeida, 1993).

---

<sup>11</sup> BNDES - Banco Nacional do Desenvolvimento Social.

<sup>12</sup> Cf. MACEDO, A. e ALMEIDA, M. (1988).

Naquele momento, o choque causado pela morte do seringueiro Chico Mendes, em Xapuri, e o impacto mundial causado pelas divulgações dos efeitos devastadores das queimadas, somados a uma melhor posição do governo do Estado e ao apoio financeiro de um banco governamental, criaram uma conjuntura favorável aos seringueiros.

A situação regional e a repercussão de sua imagem no Brasil e no mundo era fortemente negativa. Foi então criado um Grupo de Trabalho do IBAMA<sup>13</sup> para estudar a proposta das “Reservas Extrativistas” por iniciativa de Mary Allegretti (Almeida, 1993). O Grupo de Trabalho contou com representantes de diversas entidades e instituições, e uma de suas metas principais foi discutir e negociar a criação oficial da *Reserva Extrativista do Alto Juruá*. Nesta fase, Mauro Almeida atuava no grupo como assessor do *Conselho Nacional dos Seringueiros*.

Foram elaboradas três propostas, diferentes em extensão territorial. Destas, duas eram maiores que a proposta inicial de Antônio Macedo, porque excediam a bacia do rio Tejo. A idéia de Macedo era que se o Tejo virasse Reserva, o resto também viraria. O Tejo era o “galho forte” e o resto “galho fraco”. A proposta mais abrangente chegava à fronteira com o Peru, reivindicando uma área de mais de 500 mil hectares. E foi transformada em lei.

O IBAMA instituiu então esta área de conservação com usufruto permitido aos seringueiros. Simultaneamente criou-se a instituição necessária (as Reservas Extrativistas) e estabeleceu-se a primeira Reserva Extrativista, a *Reserva Extrativista do Alto Juruá*, através de dois decretos presidenciais assinados no final do mandato de José Sarney, em 1990.

---

<sup>13</sup> IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis.

A instituição das *Reservas Extrativistas*, foi uma conquista de um movimento encabeçados por seringueiros da região amazônica, envolvendo o Brasil e organizações de apoio nacional e internacional, que criou a um só tempo uma alternativa com fins sociais, políticos, econômicos e ambientais.

### C. *Descrevendo Mudanças*

Agora pretendo descrever algumas transformações no nível das regras, relações sociais e instituições que aconteceram após o decreto da *Reserva*. Ao passo que estas mudanças aconteceram, houve também regras e relações que permaneceram as mesmas. Estas novas e velhas formas da vida social se articulam cotidianamente, e tornam-se claramente explícitas no desenrolar de alguns conflitos. Poderemos ver isto adiante ao longo do texto e da apresentação da etnografia.

#### 1. A Terra

Basicamente o que mudou foi a desapropriação da terra. Esta tornou-se patrimônio da União. Seu uso foi destinado aos moradores tradicionais, sob regime previsto de concessão de uso a eles. Extinguiu-se o pagamento da renda, bem como a propriedade dos seringalistas sobre os seringais e suas colocações. A grosso modo não existe mais patrão, como recebedor da renda.

Esta é uma mudança significativa. Mas o patrão não era só isso. Sendo ou não o vilão da história, o patrão era um personagem complexo, com múltiplos papéis. Além de suposto proprietário da terra, o patrão era também quem dava assistência aos seringueiros: o fornecedor de mercadorias.

Com esta desapropriação muitos padrões foram embora, e outros poucos permaneceram no local. Sua autoridade é algumas vezes questionada e outras legitimada, conforme veremos adiante em detalhes. Sebastião Correa, por exemplo, continuou a fornecer mercadorias no Tejo, concorrendo com a cooperativa, agora como comerciante ambulante.

Esta nova situação, de independência dos seringueiros em relação aos patrões, trouxe-lhes responsabilidades. Há agora uma legislação sobre a utilização dos recursos que precisa ser seguida. De moradores, os seringueiros passaram a guardiões e conservadores responsáveis pela floresta.

## 2. A Associação

Uma das primeiras iniciativas foi tentar uma nova estrutura política e social organizando a *Associação dos Seringueiros e Agricultores da Reserva Extrativista do Alto Juruá*, herdeira da antiga "Associação dos Seringueiros e Agricultores da Bacia do Tejo". Esta *Associação* é regida por um *Estatuto*, onde estão prescritos seus direitos e deveres, bem como os de seus associados. Sua diretoria é eleita em assembléia, a cada dois anos.

Um dos principais papéis da *Associação* é representar os seringueiros e agricultores da *Reserva* junto a instituições governamentais. Entre suas atividades está o apoio à organização do trabalho e à produção dos moradores, bem como defender educação o sistema de saúde. Ela também deve ajudar e educar no uso da floresta e dos rios sem devastação, zelando pelo cumprimento do *Plano de Utilização*.

O *Plano de Utilização* regulamenta as formas de exploração dos recursos naturais. Na prática ele regulamenta algumas das atividades mais cotidianas dos moradores como a caça, a pesca, a área do roçado, a derrubada de árvores para fazer o roçado, criação de animais. Elaborado pelos seringueiros, e com revisões e cortes do IBAMA, ele foi aprovado em Assembléia, em 1991. No *Plano de*

*Utilização* as regras de manejo básicas do regime antigo foram preservadas. Porém, nem sempre houve meios efetivos para fazer cumpri-las.

Como foi dito acima, algumas das normas prescritas no *Plano de Utilização* faziam parte dos deveres dos seringueiros para com o patrão. Isto se refere aos cuidados com as seringueiras, e à proibição de pesca com tingui, entre outros. Com relação a este assunto específico é como se a *Associação* “assumissem” um papel pertencente ao domínio dos patrões contudo o *Plano* é mais amplo. Ele codificou regras costumeiras que incluíam algumas de interesse dos antigos patrões.

De maneira geral, porém, é esta atitude que os seringueiros vão assumir em relação à *Associação*: lhe atribuir os direitos e deveres anteriormente atribuídos aos patrões, entre eles a responsabilidade pelo abastecimento de mercadorias e o preço da borracha.

### 3. A Fiscalização

O cumprimento consciente das normas de conservação contidas no *Plano de Utilização* é fundamental para o sucesso da *Reserva*. No “sistema dos patrões”, havia *mateiros* que fiscalizavam o estado das estradas de seringa. No novo sistema há fiscais ambientais, que não são remunerados. Tratam-se de seringueiros voluntários, eleitos em 1992, como fiscais de suas comunidades.

Por pressão dos moradores, em 1993, o IBAMA e o CNPT realizaram dois treinamentos onde os fiscais participantes foram credenciados como *fiscais colaboradores*. Neste mesmo ano eles participaram de treinamentos de formação

para lideranças promovidos pela *Associação*, além de participarem, em 1994, de curso de educação ambiental realizado pelo CEDI.

Estes fiscais enfrentaram e ainda enfrentam uma série de dificuldades para realizar seu trabalho: falta de recursos, de transporte, de ajuda externa, ameaças, problemas de legitimação da autoridade. Hoje, são pessoas respeitadas, cujo trabalho vem rendendo frutos.

Vejamos o depoimento de Seu Bispo, um dos primeiros fiscais colaboradores. Morador do rio Amônia, nos limites da *Reserva* com a Vila Thaumaturgo e com o Peru. Seu Bispo enfrentou muitos problemas com caça ilegal para comercialização. A fala transcrita abaixo, foi feita em Assembléia realizada em janeiro de 1998.

"Era uma coisa que era uma questão, que o pessoal dizia 'ah, isso é uma coisa que não é fundamental', 'olha, o pessoal não querem mais deixar a gente caçar', 'será que a gente vai morrer de fome agora?' Digo 'não, rapaz, isso aí não é prá pessoa morrer de fome. É prá pessoa ver que a caça é diretamente prá alimentação do seringueiro, do agricultor que tá aqui no mato. Porque nós, nós não temos um mercado aqui. O nosso mercado é o mato. Se nós pegar e vender toda carne que tem no mato, onde é que nós vamos buscar outra? O povo de Thaumaturgo, eles têm um mercado'. Isso era o que eu dizia prá eles, inté que o povo agora, graças a Deus, entenderam um pouco. E eu acho que teve uma grande mudança. Porque quando eu cheguei no Quieto (nome da colocação), o pessoal caçava com cachorro bem próximo de casa. Até uma hora de viagem ou duas, ninguém via o rastro de uma caça, prá dizer assim que tinha um veado bem perto da casa. A caça ficava a uma distancia muito grande, de uma hora e meia, duas horas. Rastro de veado a gente não via. Podia caçar, não via, ficava, a caça ficava bem pertinho do (igarapé) Arara. E agora ninguém mais caça com cachorro, a caça tá ficando bem encostadinha da casa. É uma grande vantagem que eu achei na fiscalização, apesar da gente ter tido muita dificuldade. Eu fui jurado de

tirarem a minha cabeça fora do corpo, mas enfrentei a luta. Graças a Deus que a gente conseguiu um pouco organizar o povo. Estão respeitando um pouco."

#### 4. A Mercadoria

Quanto a circulação de mercadorias, ela permaneceu praticamente controlada por antigos patrões e outros comerciantes que já atuavam na área, os regatões e marreteiros. A classe dos marreteiros é diferenciada. Existem aqueles com mais capital, que têm um grande estoque e até barcos maiores, como *batelões*. Há também aposentados, que tendo recursos, compram mais mercadoria, e vendem um pouco para a vizinhança.

A situação nova em relação a mercadoria, foi o fim do monopólio comercial, o que significou plena liberdade de comércio para os seringueiros, bem como para os regatões, que competiam com os patrões aviadores.

Com relação ao abastecimento de mercadorias da *Reserva*, uma das primeiras iniciativas da *Associação* foi um sistema de comercialização destinado a substituir os barracões: a *cooperativa*. Uma rede de depósitos, gerenciados por seringueiros indicados por suas "comunidades". Essa experiência, de 1989 a 1992 aproximadamente, viveu sérios problemas de administração e não foi bem sucedida. A *cooperativa* descapitalizou-se, e seu equipamento hoje encontra-se em parte em mãos de seus antigos *gerentes*.

A mercadoria é na verdade um tema para muita discussão. Ela é, talvez, a principal queixa dos seringueiros em relação à instituição da *Reserva*, quando, em sua opinião, diminuiu consideravelmente o abastecimento da região. É uma fonte de poder. Os regatões e marreteiros são pessoas respeitadas inclusive em

suas posições políticas o que tive oportunidade de observar por ter permanecido na *Reserva* em um ano de eleição. A possibilidade de ficar sem mercadoria é um fantasma que significa a possibilidade de “comer insosso no escuro”, ou seja faltar até o sal e o querosene que alimenta as lamparinas.

Em minha estadia na Prainha presenciei muitas visitas de regatões e via a reação da família que se tornava então polida e sorridente e o recebia com os braços abertos. Numa dessas ocasiões, após a partida do regatão, Dona Maria Castelo, minha anfitriã disse no tom dramático em que costumava se expressar:

“A gente tem que erguer a mão para o céu quando um filho de Deus, como esse homem, passa por aqui. Aqui não tem mercadoria, aqui não tem remédio. Quem quiser saber como é que o pobre vevi que venha prá cá. Só falta a gente comer insosso no escuro.”

## 5. A Saúde

A saúde foi e ainda é uma das principais demandas sociais da população da *Reserva* e uma das prioridades da *Associação dos Seringueiros*. Em 1991, a *Associação* criou em sua estrutura interna um setor de saúde em convênio com a ONG inglesa *Health Unlimited*, e depois com a *Saúde Sem Limites*. Juntas ambas organizaram e iniciaram o *Projeto de Saúde*, dando continuidade a uma proposta de Macedo.

Este *Projeto* realizou cursos de formação de agentes comunitários de saúde e oficinas com as parteiras, além de construir postos de saúde em pontos diferentes da *Reserva*. Assim foi implantado um sistema de atendimento primário à população, contando inclusive com um programa regular de

vacinação. A *Reserva* tem hoje 12 agentes comunitários de saúde, e um laboratorista-vacinador. A população conta também com viagens ocasionais de um médico e uma dentista.

Os agentes de saúde estão conquistando a legitimação de seu trabalho junto à população. Para muitos seringueiros o Posto de Saúde deveria funcionar como um *botequim* de remédios, e o agente de saúde seria o seu distribuidor, a imagem de um dos antigos papéis do patrão. Quando o Posto não conta com remédios, ou o agente não os recomenda, há quem duvide da capacidade do agente de saúde. A verdade é que os agentes de saúde ainda tem um longo caminho para conquistar uma credibilidade. O fato de terem feito um curso ainda não foi suficiente para lhes trazer este reconhecimento. O que mais se espera de um agente de saúde é a “pílula”, o remédio de farmácia, a garantia de sua eficiência. Sem remédio é mais confiável o rezador, o garrafeiro ou o pajé.

Uma ocasião, em 1995, viajava pela *Reserva* com o médico Hélio Barbin Jr., quando fomos procurados por um homem em busca de remédios para sua mulher que segundo dizia, estava com pneumonia. Hélio disse ser preciso examinar a mulher para diagnosticá-la corretamente, antes de prescrever a medicação. Este homem, de nome Sebastião Castelo, ficou furioso. Estava com seu *terçado* (facão) na mão sentado num banco, e à medida em que Hélio explicava que não podia lhe confiar um remédio tão forte sem primeiro examinar sua esposa, ele lascava o banco com o *terçado*. Quando levantou-se, furioso e indignando, o banco já tinha um grande buraco. Ele “educadamente” chamou Hélio de avaro, além de mostrar-se indignado pela possibilidade de seu próprio diagnóstico estar incorreto. O que achava impossível pois a esposa supostamente já tivera pneumonia quatro vezes (!). Saiu realmente zangado dizendo que o prefeito não lhe negaria a injeção. É curioso pois Hélio, ou o Doutor, como é conhecido, goza de grande prestígio por ser médico. Porém, para

alguns, na ausência de remédios, nem o médico ganha respeito, que dirá o agente de saúde...

Os agentes de saúde trabalham junto a já legitimada atuação tradicional dos curadores, garrafeiros, rezadores e parteiras. É comum após a ida ao posto, o doente buscar o curador tradicional. Bem como é comum que o próprio agente de saúde recomende o auxílio de algum rezador. Há também doenças e males que médico e remédios não curam, somente os rezadores.

Há agentes que já atuavam na área da saúde, como é o caso da parteira e rezadora Zenaide, e do jovem curador de origem Ashaninka conhecido por Zé Campa. Além do interesse em ajudar as pessoas, a possibilidade de dar continuidade aos estudos também motiva as pessoas a participarem dos treinamentos para formação de agente de saúde, bem como o prestígio adquirido por quem trata da saúde.

Diferentemente dos fiscais colaboradores, o agente de saúde recebe um salário por seu trabalho. É importante notar que este salário provoca uma diferenciação entre a renda média das pessoas. O salário mínimo é também o valor das aposentadorias, e constitui uma renda a que poucos tem acesso. Este também um fator que tem motivado alguns a se interessar por esta profissão.

Tive oportunidade de recolher alguns depoimentos escritos pelos agentes de saúde a respeito das motivações que os levaram a escolher esta profissão. Vejamos trechos de alguns destes depoimentos.

*"A minha maior alegria é dar continuidade aos meus estudos. Por este motivo resolvi trabalhar junto a minha comunidade, por ser uma profissão maravilhosa. Eu acho importante cuidar das pessoas que estão doentes, elas merecem todos os cuidados do agente de saúde."*

*José Nunes*

"O que me deu prazer a trabalhar como agente de saúde é ajudar as pessoas que precisam de ajuda para terem conhecimento como prevenir para evitar várias doenças. Também ser mais conhecida e ter oportunidades de estudar mais. Tenho alegria de trabalhar com crianças. Sempre tive vontade de arrumar com que sobreviver independente de alguém. Com pouca experiência mas gostaria de fazer um bom trabalho. Sempre queria saber sobre saúde."

*Conceição*

"A minha maior alegria é estar aprendendo e ensinando a minha comunidade e também porque a minha pessoa está tendo uma boa saída. Eu gosto de crianças e quero ajudá-las. E gosto de estar com meus amigos conversando de saúde e orientando em saúde, como se alimentar melhor para que eles possam ter uma boa saúde e ensinar para os outros e saber cuidar da sua própria família."

*Antônio*

## 6. A Educação

Além da saúde, a educação é uma das preocupações da *Associação*, pois a *Reserva* convive com altas taxas de analfabetismo (79% da população, fonte *survey* 1995). A *Associação* investiu em construção de escolas, professores e materiais didáticos através de projetos e convênios.

Uma característica dos seringueiros é a sede pelo saber. Isto fica claro em diversas situações como aulas noturnas, as longas distâncias percorridas para se assistir uma aula e o sucesso de cursos que pesquisadores na área eventualmente oferecem.

Em 1995, quando realizava trabalho de pesquisa junto aos agentes de saúde e aos curadores tradicionais da *Reserva*, tive a oportunidade de lecionar português aos agentes de saúde. Com o tempo, graças ao interesse das pessoas, as aulas passaram a durar três horas. E ainda queriam que fossem mais longas.

Outro exemplo grande interesse em conhecer e aprender surgiu quase por acaso. Um dia o seringueiro Roxo disse a Mauro Almeida que também queria ser pesquisador. Isso porque Chico Ginu, irmão de Roxo, havia, em 1987, atuado como pesquisador em projeto de Mauro vinculado à UNICAMP. Mauro deu a Roxo caderno e caneta e disse-lhe que anotasse os acontecimentos de sua colocação. Os cadernos de Roxo ficavam a cada dia mais interessantes.

Em 1994, foi sugerido aos pesquisadores na área oferecer material de trabalho às pessoas interessadas. Desta forma o *Projeto de Pesquisa e Monitoramento* iniciou um trabalho junto à moradores da *Reserva*, homens e mulheres de diferentes idades, visando capacitá-los para o trabalho de monitoramento da Reserva. A beleza e riqueza do trabalho destes “pesquisadores-seringueiros” é indescritível. Alguns começaram traçando garranchos e hoje escrevem muito bem, fazem mapas e desenham.

Em 1996, foi realizado o primeiro *Curso de Monitores Sociais e Ambientais*. O curso foi ministrado por pesquisadores da UNICAMP, e dele participaram 31 pessoas entre “pesquisadores-seringueiros”, atualmente chamados monitores, e fiscais colaboradores. Foi abordada a questão do monitoramento social e biológico, do zoneamento e mapeamento da Reserva. Também foi distribuída uma cartilha intitulada *A Reserva Extrativista do Alto Juruá e a Preservação da Amazônia*. Foi plantada uma idéia: quem sabe no futuro não precise vir gente de fora para “monitorar” a *Reserva*, e os próprios seringueiros se tornem seus monitores...

#### D. *Breves Considerações*

Podemos perceber que a instituição da *Reserva* fez surgir novos papéis sociais como os fiscais colaboradores, os agente de saúde, os monitores e a diretoria da *Associação*. Além destes novos papéis sociais, as pessoas também foram se acostumando à novas presenças no local, como funcionários do CNPT e do IBAMA, que periodicamente visitam a área e eventualmente realizam interferências (como apreensão de animais caçados para comércio), recomendações, reprimendas e participação em Assembléias.

Há também as pessoas que viajam pela área dando cursos, organizando reuniões e realizando atividades didáticas, sob orientação e patrocínio do *Projeto de Saúde*. Há ainda os muitos pesquisadores (antropólogos, sociólogos, historiadores, geólogos, botânicos, biólogos, agrônomos e outros especialistas) que viajam em atividades organizadas pelo *Projeto de Pesquisa e Monitoramento*.

Contudo o convívio com estas novas instituições (*Associação*, projetos, IBAMA, etc.), novos papéis sociais e novas pessoas aconteceu sob discórdias, dúvidas e medos. Isto fica claro no que se refere ao agente de saúde, conforme expliquei acima, mas vale também para outras situações.

Pelo que pude observar quem mais vinha conquistando respeito era a *Associação*, especialmente no momento de se tentar solucionar conflitos sobre disputa de propriedades. Contudo esperava-se mais da *Associação*. Esperava-se visitas, por exemplo, a ponto de algumas pessoas ficarem sentidas quando o pessoal da *Associação* viajava e não parava em suas casas. E, principalmente, esperava-se mercadoria (talvez a mesma expectativa em relação ao agente de

agente de saúde). Há uma dificuldade real em se conseguir mercadorias, talvez o que lhe conceda tanto valor. A mercadoria dá prestígio a quem a possui, poder a quem abastece e simboliza uma carência quase afetiva.

A impressão que tive ao começar o trabalho de campo é que os seringueiros estavam assustados com a “independência” recém adquirida e com toda a responsabilidade que ela trazia. Responsabilidade de fazer escolhas como o modo de zelar as estradas, caçar ou não com cachorro, adquirir mercadorias, cuidar de suas propriedades territoriais. Era como se eles desejassem a autoridade do patrão e principalmente, como se desejassem o barracão.

Este “temor” por tantas novidades era reforçado por um círculo de informações, falta de informações, boatos e fatos concretos que se cruzavam, se alimentavam e se retro-alimentavam. A fofoca se mostrou uma rede informações eficiente, que trabalha incansavelmente e atinge proporções e distâncias surpreendentes. Os boatos de aparentes contornos surrealistas, tinham sua lógica própria e pouco a pouco foram fazendo sentido, especialmente quando integrado ao forte e rico universo religioso compartilhado pelos moradores.

### III. APROXIMAÇÃO AO MÉDIO RIO TEJO

Este capítulo inicia com a localização geográfica da Reserva e exposição de dados numéricos que a descrevem de modo geral. Depois, nossa lente se aproximará de uma comunidade e, dentro desta comunidade, conheceremos o cotidiano de uma colocação. A partir do estudo de caso realizado nesta comunidade, conheceremos as práticas e os ideais que regulamentam as ações e atitudes do cotidiano em uma colocação. Veremos que elas acontecem com alguns conflitos. Finalmente abordo a possibilidade de manipulação de algumas regras e conceitos no modo como esta manipulação acontece no dia a dia.

#### A. *Localizando no Espaço e nos Números*

A *Reserva Extrativista do Alto Juruá* fica na Amazônia ocidental, no extremo oeste do estado do Acre, em zona de fronteira com o Peru. Ela pertence ao município de Marechal Thaumaturgo, popularmente conhecido como Vila Thaumaturgo.

Mais de 500 mil hectares de floresta constituem a *Reserva Extrativista do Alto Juruá*. Ela faz fronteira com quatro áreas indígenas e um parque nacional. A saber: *Área Indígena Ashaninka do rio Amônia, Área Indígena Jaminawa - Arara do rio Bagé, Área Indígena Kaxinawá do rio Jordão, Área Indígena Kaxinawá do rio Breu e Área Indígena Ashaninka do rio Breu e Parque Nacional da Serra do Divisor.*

Tudo isto totaliza mais de 1 milhão e 300 mil hectares de área de preservação ambiental contínua na Amazônia brasileira. Socialmente, podemos pensar também que a existência da *Reserva Extrativista do Alto Juruá* pode contribuir para a estabilidade e proteção das quatro áreas indígenas vizinhas a ela, tornando-as contínuas e de grande dimensão.

Dos quinhentos e seis mil, cento e oitenta e seis hectares que compõem a *Reserva*, setenta por cento pertence ao município de Marechal Thaumaturgo. Dois terços da população do município está na *Reserva*. São cerca de 6 mil habitantes, em sua maioria seringueiros e agricultores ribeirinhos, distribuídos por cerca de 900 núcleos domésticos. A densidade populacional é de 1,2 hab./Km<sup>2</sup>.

Conforme foi descrito acima, a área da *Reserva* é muito grande. Dentro desta vastidão existem algumas diferenças no perfil geral de cada lugar. Há desde um rio grande, volumoso e sinuoso, como o Juruá; a estreitos igarapés por onde muitas vezes nem canoa passa. Em algumas regiões existem muitas seringueiras, noutras há só algumas. Há locais muito distantes e de difícil acesso, outros perto de centros comerciais e políticos como a Vila Thaumaturgo. Há regiões de fronteira com o Peru e outras nos limites da *Reserva* com Áreas Indígenas.

Estas diferenças internas da *Reserva* têm suas conseqüências nas opções por certas atividades extrativas ou de cultivo, na participação e nas decisões políticas. Ou seja, ao mesmo tempo em que um conjunto de semelhanças permitiu que esta grande área se tornasse uma mesma Reserva Extrativista, existem diferenças internas que devem ser levadas em conta. Pensando nisso, nossa equipe de trabalho se separou logo ao chegar na *Reserva*. Cada qual indo para um rio ou igarapé diferente.

Fui inicialmente para a região do médio rio Tejo, e permaneci a maior parte do tempo entre ele e seus afluentes. O rio Tejo é um dos principais afluentes do rio Juruá (afluente do Amazonas), e sua região foi uma das maiores produtoras de borracha da região. Atualmente, além de produzir borracha, caçar, mariscar e coletar frutos, as famílias que vivem as margens do Tejo, também dedicam-se intensamente à agricultura e à criação de animais (galinhas e suínos).

O trabalho que segue é baseado em dados de entrevistas e observação participante colhidos durante duas viagens feitas ao local, dando ênfase a três localidades dentre várias visitadas durante os períodos de trabalho de campo.

A primeira casa para onde me dirigi ficava na comunidade da *Prainha*. Rio abaixo, a *Prainha* faz fronteira com a comunidade das *Quatro Bocas*. Rio acima, após a *Prainha*, sucedem-se três casas de três irmãos que não se distinguiam como uma comunidade. Um deles, João de Barros, freqüentava mais a *Prainha*. O outro, Mundinho, freqüentava mais o *Juazeiro*, localidade imediatamente acima, onde me hospedei na segunda etapa da viagem. O terceiro irmão, Noé, um marreteiro, mantinha relações freqüentes com todas as comunidades que lhe faziam fronteira. Finalmente, na terceira etapa de minha viagem, fui para a *Califórnia*, derradeira colocação do Dourado, um afluente do Tejo, cuja rede de relações se estendia ao Tejo e à outros igarapés.

Tudo isto será detalhado adiante. Quero aqui ressaltar que apesar de ter convivido mais com pessoas de três comunidades, tive acesso a uma rede de relações que se estendiam por mais de oito comunidades diferentes ao longo do rio Tejo e seus afluentes. Mesmo não se tratando de comunidades contíguas, havia uma extensa rede de relações entre seus moradores acionada em diferentes momentos.

## B. *Descrição Geral da Vida Cotidiana*

Pretendo agora descrever alguns aspectos da vida social dos seringueiros e agricultores com quem convivi, refletindo sobre organização social, sobre a noção de “comunidade” e sobre liderança política. Procurarei mostrar como a comunidade é construída socialmente, e como as lideranças políticas manipulam as redes sociais como parte desta construção para obter vantagens no contexto nacional.

Calcada na etnografia da Prainha apresento as principais características do sistema social e político local. Faço inicialmente uma descrição da distribuição espacial do povoamento. Em seguida, caracterizo as atividades de trabalho e as relações de propriedade. Finalmente, abordo o tema das relações sociais e de sua manipulação em nível local para constituir comunidades.

### 1. A Distribuição Espacial

As casas vão se sucedendo ao longo dos rios e igarapés com distâncias que variam de um minuto a duas hora a pé do vizinho mais próximo, seja ao longo da margem do rio seja mata adentro nos chamados centros. Várias casas podem ser associadas a um mesmo nome de colocação. Essas casas não são necessariamente contíguas ao longo do rio.

Ao redor da casa estende-se uma área circular de aproximadamente 100m de diâmetro chamada de *terreiro*. No *terreiro* ficam o galinheiro, os canteiros de temperos, as hortas de ervas, as árvore frutíferas e os animais como galinhas,

porcos, ovelhas, etc. Próximo ao terreiro fica o defumador, local onde o leite da seringa colhido é tratado para transformar-se em prancha ou péla.

Na direção da beira do rio fica o barranco, onde se planta jerimum, e mais adiante, na margem do rio, fica a praia, onde se planta feijão, milho, melancia.

Quando cria porcos para evitar que estes invadam o roçado, a família costuma cultivar as praias e barrancos da margem do rio oposta aquela em que mora e cria os animais. O mesmo critério vale para a escolha do local do roçado<sup>14</sup> onde planta-se mandioca, arroz, milho, feijão e tabaco.

O roçado - feito normalmente próximo a um igarapé, pois nele se localiza a casa de farinha, e a água é utilizada nas farinhadas<sup>15</sup> - pode ficar em área de capoeira (mata secundária) ou na mata bruta (mata virgem). Um fator para a escolha da localização do roçado é o desgaste do solo - como após dois anos de cultivo a terra do roçado fica "cansada", a cada ano o roçado é feito mais longe.

Na mata ficam as estradas de seringa. Seu rumo acompanha as seringas encontradas pelo seringueiro e uma de suas características é que dando uma volta completa em uma estrada de seringa volta-se ao seu ponto de partida, o chamado fecho.

---

<sup>14</sup> A regra, dita mas nem sempre seguida, expressa que um morador novo que queira criar suínos ou bovinos deve fazê-lo na margem oposta à cultivada pelo vizinho mais próximo e morador mais antigo. O não cumprimento desta norma é fonte de alguns conflitos.

<sup>15</sup> A farinhada é a atividade de transformação da macaxeira em farinha, que junto com a carne e o peixe compõe o cardápio básico de uma família de seringueiros.

## 2. O Trabalho e a Propriedade

Vou descrever aqui a divisão do trabalho por gênero e os direitos de propriedade correspondentes.

O roçado, as estradas de seringa e o defumador são de responsabilidade do homem, bem como as atividades de caça e a maior parte das atividades de pesca. O homem é considerado o *procurador*, ele é quem tem a maior responsabilidade de procurar o *rancho* (a comida).

A casa, o terreiro - com as galinhas e outras criações, além das hortas - e as plantações do barranco e da praia (que também vão constituir o rancho), são de responsabilidade da mulher.

De modo geral, a casa e o território imediatamente em volta dela é um domínio feminino, enquanto a mata para além do campo do terreiro é um domínio masculino.

Note-se que falo em termos gerais e ideais. Existem viúvas, mulheres<sup>16</sup> solteiras com filhos, e esposas de homens fracos ou doentes que caçam, pescam, constróem casas, derrubam paus e cortam seringa, atividades eminentemente masculinas. Há também mulheres que apreciam mariscar ou caçar e garantem a alimentação da família com seu trabalho. E os homens que eventualmente morem sozinhos ou cujas esposas se encontrem de resguardo ou doentes, cumprirão as atividades do domínio feminino.

---

<sup>16</sup> O termo *mulher* aplica-se a pessoas do sexo feminino não virgens. As virgens são chamadas *moças* ou *moças solteiras*. Quando tornam-se *mulheres*, especialmente quando engravidam e não são desposadas, ou em caso de separação - casos em que a virgindade é reconhecida publicamente - são chamadas *mulheres solteiras*.

As crianças ajudam ao homem e à mulher na maior parte das vezes seguindo esta mesma divisão sexual do trabalho. A pesca pode ser realizada tanto por homens quanto por mulheres porém há técnicas de pesca mais utilizadas por homens (mergulho, tarrafa) e outras mais utilizadas por mulheres (anzol, tinguizada)<sup>17</sup>.

Há atividades que requerem a cooperação de todo o grupo doméstico. A principal é a farinhada, quando mulheres, homens e crianças trabalham em rítmico intensivo durante dois dias em diferentes tarefas. Começando por arrancar a *roça* (a macaxeira) e terminando com torrar a *massa* (macaxeira ralada e seca).

O roçado, embora seja idealmente concebido como um domínio masculino, envolve na prática todo o grupo doméstico na fase de implantação. Enquanto as fases de *brocar* (usar o facão para cortar a vegetação secundária), *derrubar* (usar machado para derrubar árvores maiores) e queimar sejam atividades eminentemente masculinas, outras atividades como plantar, semear e encoivarar são feitas por ambos os sexos, assim como limpar periodicamente<sup>18</sup>.

Agora quero falar de como as normas relativas à divisão do trabalho e aos direitos sobre bens e produtos são postas em prática, através de negociações e conflitos.

---

<sup>17</sup> A *tinguizada* é uma técnica de pesca aprendida com os índios da região que utiliza bolinhas de plantas tóxicas, como o tinguí ou a oaca, misturadas à farinha. Lançadas na água, estas bolinhas deixam os peixes embriagados ou mortos.

<sup>18</sup> Conforme já foi salientado, existe uma distância entre o plano ideal e o plano das práticas. Desta forma, a pesca é considerada uma atividade masculina apesar das mulheres participarem das mariscadas. Existem também as exceções, seja por opções ou circunstâncias. Pode notar, contudo, que as unidades domésticas procuram se adequar a um número equilibrado de membros masculinos e femininos em idade de trabalho para poderem estar mais próximos do ideal da divisão do trabalho por gênero. A medida em que seus membros vão envelhecendo procuram criar crianças e jovens, que em troca da morada e alguns presentes realizam os trabalhos mais pesados.

Embora todo o grupo doméstico participe da atividade agrícola e das farinhadas, o roçado e a casa-de-farinha são um domínio masculino. E, a despeito do trabalho feminino, a produção agrícola e a farinha são consideradas propriedades do homem, sendo ele quem administra as vendas de sua produção seja de farinha, produtos agrícolas ou de borracha.

As mulheres podem vender seus ovos, galinhas e melancias mas dificilmente o fazem sem a interferência do homem. Houve um caso em que Odilom Cunha e Maria Castelo, marido e mulher respectivamente, plantaram tabaco lado a lado, cada qual uma quantidade diferente (ela plantou 2.000 pés e ele 500), e cada um só cuidava do seu próprio tabaco. Segundo Maria esta foi a alternativa que encontrou para poder vender, dar ou fumar o tabaco sem que o marido interferisse (o preço estabelecido para a venda era de comum acordo dos dois).

Agora narro um episódio que exemplifica o valor social relativo dado aos domínios masculino e feminino.

O marido de Maria, Odilom, viajara por mais de quinze dias. Seus filhos não andavam muito felizes na caça ou na pesca de modo que as refeições vinham sendo mantidas à base de melancia com farinha. Foi quando, numa manhã, as vacas de Macilda, irmã e vizinha de Maria, invadiram a praia de melancias que esta cultivava. A invasão de áreas de cultivo por porcos e vacas é fonte de tensão e conflitos que podem terminar até no assassinato dos animais e no rompimento de relações entre os donos.

Maria ficou furiosa, gritava sem parar, e exigiu de seus filhos mais velhos que fossem à casa de Macilda cobrar a construção de uma cerca e alguma forma de compensação pelas melancias perdidas. Os rapazes riram como se ouvissem

alguma piada e falaram que praia de melancia não era motivo para *questão* (conflito).

Indignada, Maria perguntou o que fariam se a invasão fosse no roçado. Os rapazes, sérios, falaram que tudo seria diferente pois o roçado é mais importante, além de ser do homem, que, segundo eles, trabalha mais, e então se teria motivo até para matar as vacas.

Maria perguntou se a mulher não trabalhava e começou a se lamentar lembrando o quanto trabalhou para cultivar a praia. Seus filhos, em tom zangado, responderam que o trabalho da mulher não se compara ao do homem e todos deram a questão por encerrada.

A invasão das vacas tornou-se quase diária e a todo momento Maria e suas filhas pastoreavam a praia e saíam correndo a gritar e tanger as vacas. Nenhuma outra atitude foi tomada para resolver a questão, nem por Maria, nem por seus filhos. E continuamos almoçando e jantando as melancias que as vacas não comeram.

### 3. Sobre as Formas de Solidariedade

Diferentes grupos domésticos em uma mesma colocação também cooperam entre si de diferentes maneiras. É o que chamamos aqui de solidariedade para acentuar seu caráter voluntário e costumeiro.

Na região o termo *vizinhança*, deriva do verbo vizinhar que significa repartir a caça segundo algumas regras bem definidas. A vizinhança não é automática. Ela se aplica a alguns, não necessariamente a todos, que moram

próximos. O costume é dividir a caça com aqueles com quem se tem uma relação de vizinhança com proporções previamente fixadas: de banda (metade da caça), de quarto (um quarto da caça) e assim por diante. A quantidade repartida varia segundo o número de casas e seu número de moradores.

As relações de vizinhança são relações sociais e não simplesmente relações especiais. Independente de afeição profunda, o ato de vizinhar é regido por regras obrigatórias de reciprocidade típicas das trocas de dádivas discutidas por Marcel Mauss - a obrigação de dar, receber e retribuir (Mauss, 1974). Se A e B vizinham, seria uma ofensa profunda A não enviar o quarto traseiro (por exemplo) da caça que trouxe da mata para B, mesmo que nas caçadas recentes apenas A tenha sido feliz e enviado repetidamente carne para B.

Outra forma de solidariedade entre os diferentes grupos domésticos é o *adjunto*. Trata-se de uma grande reunião de moradores para realizar algum trabalho pesado, difícil e extenso como brocar um roçado ou riscar folhas de palmeiras para cobrir uma casa, retribuído pelo dono da casa com muita comida (caça ou algum porco capado e gordo) e às vezes também com um forró. Quando um participante do adjunto chamar para trabalharem no seu roçado ou na sua casa os donos das casas em que participou com trabalho certamente retribuirão seu esforço. Também o adjunto constitui uma instituição regida pelas regras de reciprocidade.

Uma última forma de solidariedade entre os grupos domésticos regida pelas regras da dádiva é a troca de dias de trabalho, ou de farinha, por ajuda no trabalho. Enfim, as variações das formas de solidariedade entre as pessoas são múltiplas com atos simétricos de dar e retribuir, encadeados entre si e acompanhados de generosidade surpreendente para o observador externo que também se beneficia com freqüentes dádivas - aprendendo ao longo do tempo a obrigação de retribuir.

#### 4. Sobre a Organização Social da Localidade

Quando cheguei, a Prainha era composta por seis casas às margens do rio Tejo, em áreas de terra firme. Seu marco é justamente o igarapé Prainha, onde fica a casa de Odilom Cunha e Maria Castelo, marido e mulher. Na margem oposta do rio (esquerda), em frente à casa do casal, há um caminho pela mata adentro que em quinze minutos leva à casa de João Cunha e Dona Chiquinha, pais de Odilom, cujo igarapé de referência é o Jacu. Voltando ao rio Tejo e subindo por ele chegamos à casa de Doro e Dora, sobrinhos de João Cunha, e continuando nossa subida, também à margem esquerda, chegaremos à casa de Bodó e Tude, um casal sem parentes no local. Finalmente, após um *estirão* (trecho do rio sem curvas), encontraremos as casas de Elídio de Lima e Ana Cunha, sobrinhos de João Cunha e do outro lado do rio a de sua filha Luciene e Jorge, seu marido.

Odilom era seringueiro aposentado. Seus filhos eram os responsáveis pelo corte da seringa na ocasião de minha visita. Odilom administrava a produção. Ele se incumbia mais das atividades de caça e marisco, além de produzir tabaco e farinha. Durante sua ausência o rancho era pouco e poucas iniciativas eram tomadas para providenciá-lo. Mesmo a farinhada, ainda que a farinha estivesse no fim, não era feita até sua volta.

Odilom e sua família moravam na Prainha havia sete anos. Vieram do igarapé Riozinho, no alto Tejo. João Cunha, seu pai, veio depois. Ele também morava no Riozinho. Com a idade e a aposentadoria, que o obrigava a freqüentes viagens à Cruzeiro do Sul, foi convencido a morar próximo ao filho mais velho, Odilom.

As relações entre as duas casas eram intensas. Eles dividiam a mesma casa de farinha e realizavam juntos a farinhada, além de vizinharem de quarto e se visitarem diariamente. As filhas mais velhas de Maria e Odilom, Marinalva e Chica costumavam ir à casa dos avós para lavar roupa, limpar a casa e, na ausência da avó, para cozinhar. Os filhos visitavam o avô apenas para conversar.

João Cunha e Dona Chiquinha, sua esposa, já tinham mais de setenta anos. Os dois eram aposentados. João já não cortava mais porém gostava de matar uma nambu ao entardecer ou de acompanhar o sobrinho Avião em algumas mariscadas. Sempre que matava um bicho ou mariscava vinha me buscar para comer com ele. Ele cuidava de seu roçado de tabaco e preparava alguns molhes para venda e outros para consumo. Outra atividade de João Cunha era fabricar paneiros, cestos feitos de cipó para transporte de produtos do roçado ou da farinhada, que fazia sob encomenda. Além disso João Cunha era curador renomado e por isso sua casa era muito freqüentada e sua pessoa recebia bastante respeito, assunto que veremos em detalhes no capítulo seguinte.

Dona Chiquinha se iniciava na criação de gado. Eventualmente ganhava uma vaca do filho Nêgo Cunha, morador do Riozinho. Por isso pouco a pouco foram derrubando algumas árvores perto da casa, formando um pequeno campo para o seu gado.

Houve um período em que suas vacas também invadiram as praias de melancia de Dona Maria e outra de sua filha Marinalva. Apesar da raiva, Dona Maria conversou com calma e respeito com seu João Cunha, pois Dona Chiquinha andava viajando, e ele propôs que as duas famílias juntas construíssem uma cerca.

Avião, sobrinho de João Cunha e Manoel, um dos filhos adolescentes de Dona Maria, iniciaram a construção da cerca e logo pararam. Ocorreu nova invasão das vacas e Marinalva, a dona das melancias, e Chica, sua irmã, terminaram de construir a cerca sozinhas.

Avião tinha aproximadamente trinta anos. Seus pais já eram falecidos, Foi casado com Dora, esposa de Doro, com quem teve uma filha, Cléa. Cléa era criada por sua tia Calô, irmã de João Cunha, moradora do Juazeiro. E Avião cortava as estradas do tio, caçava e mariscava, trabalhava no roçado. Em troca morava na casa do tio e recebia algumas mercadorias quando, João Cunha, ou sua esposa, Chiquinha, iam a Cruzeiro do Sul retirar a aposentadoria.

Outra pessoa que recebia mercadorias de João Cunha era Esterlite, seu filho, morador da comunidade das *Quatro Bocas*, imediatamente abaixo da Prainha. Esterlite tinha um problema na perna e não possuía estradas de seringa, razões para não cortar e ser apenas agricultor. Semanalmente ele trazia peixes ou caça para seus pais, pois considerava-se responsável pelo rancho dos dois. Em troca recebia óleo *diesel*, pilhas, óleo de cozinha, sal e outras mercadorias.

Doro e Dora logo se mudaram para uma localidade rio abaixo das Quatro Bocas, a *Veneza*. Doro era filho de dona Calô, a citada irmã de João Cunha, porém ele não tinha estradas de seringa. Tentou manter-se como agricultor e oferecendo trabalho em troca de farinha e mercadorias. Porém, insatisfeito com o resultado, foi morar próximo de Sebastião das Canoas, um renomado construtor de canoas, tentando conseguir uma nova profissão. Vale notar que ele era primo da esposa de Sebastião das Canoas que por sua vez era sobrinha de Dora.

Bodó e Tude vieram do Bagé, onde moravam num centro. Sóia, sua filha conta que ali a vida era difícil e seu pai decidiu viver na margem para ver se melhorava. Bodó falou que seu cunhado solicitou suas estradas de seringa e para

não arengar mudou-se para o Tejo. Dona Ana, esposa de Elídio, conta que as estradas do Bagé eram do sogro de Bodó, porém Bodó queria vendê-las e a família de sua esposa interveio solicitando as estradas.

Bodó mudou-se para a colocação de Marina que vivia sozinha<sup>19</sup>. A filha de Marina era casada com o irmão de Bodó. Conta Bodó que ele e Marina eram amigos e ele lhe auxiliava com o rancho. No entanto um dia, disse Bodó, Marina mentiu a uma vizinha que Bodó matara uma de suas galinhas. Ele zangou-se com ela e por isso ela teria ido embora para baixo da Veneza, no *Alegria*.

A versão de Odilom sobre este episódio narra que Bodó de fato matou a galinha e ao saber que Marina espalhou a notícia, lhe ameaçou com um pau (Dona Ana diz que foi um terçado) e durante a noite foi a sua casa e gritou dizendo que iria cortar os punhos das redes caso elas não fossem embora. Macedo e Mauro investigaram esta história e concluíram que Bodó de fato invadiu a área e na prática ameaçou e expulsou Marina.

Bodó não tinha parentes nem compadres na Prainha. Situação que tentou reverter aproximando-se de João Cunha. Seus filhos tomavam a benção do Velho e sempre levavam bananas e outros produtos de presente. Bodó possuía um roçado caprichado. Plantava tomates, variedades de banana, possuía diversas árvores frutíferas, cana além de um enorme roçado de *roça*, a macaxeira. Ele fabricava bastante farinha e produzia açúcar gramixó. Esta dedicação ao roçado e também à farinha devia-se ao fato de Bodó não possuir estradas de seringa.

---

<sup>19</sup> Curiosamente apesar de ser cariú, Marina era chamada de cabocla. Conta Mauro Almeida que Marina foi uma das esposas de Crispim, um caboclo. Ela gozava de alguns privilégios por ser a única cariú entre suas esposas, provocando um clima de ciúmes entre as outras. Com a morte de Crispim, suas outras esposas expulsaram Marina, que naquela época vivia no Dourado. Marina mudou-se para a Prainha e chegou a viver com dois sobrinhos caboclos que lhe ajudavam a conseguir o *rancho* (comida). Desde então é chamada cabocla, porém este adjetivo vem carregado de uma conotação pejorativa.

Quando mudou-se para o Tejo, as estradas de seringa que anteriormente pertenciam a sua colocação estavam cadastradas no nome de Odilom e de seu Elídio, o que permitiu que Bodó não pagasse caro pela colocação. Segundo Bodó, Amarino Sales era o dono do seringal e disse para ele cortar uma volta de estrada.

Bodó conta que havia uma estrada atrás de sua casa cadastrada no nome de Odilom que estava vadiando e tentou cortá-la. Odilom porém logo interveio e disse que a estrada estava descansando. Achando pouco cortar apenas a volta que Amarino autorizara, Bodó pediu a Elídio que lhe emprestasse uma estrada e cortou nela por dois anos. Passado este prazo Elídio teria pedido a estrada de volta sem necessidade, pois era aposentado e não cortava. Bodó zangou-se e arengou com Elídio.

A versão de Jorge conta que a colocação de Marina veio com cinquenta seringueiras quando Bodó a comprou, pois Marina emprestara a outra estrada a Odilom havia dois anos. Bodó “pediu quase chorando” que Elídio lhe emprestasse uma estrada por um ano. Jorge disse ter desaconselhado Elídio a emprestar a estrada pois não confiava em Bodó. Elídio emprestou. No fim do ano Bodó brigou e disse que não devolveria a estrada. Elídio emprestou por mais um ano com a condição de que ao fim deste a estrada fosse devolvida “como amigo”, do modo como foi emprestada. Passado este ano, Bodó brigou novamente, desta vez se afirmando dono legítimo da estrada pois diz o direito costumeiro que estrada emprestada por dois anos consecutivos pertence a quem lhe corta.

Elídio exigiu que Bodó retirasse as tigelas da estrada. Bodó não só retirou suas tigelas como também retirou as tigelas de Elídio de outra estrada que este possuía. Segundo Jorge isto sinalizava que Bodó queria trocar uma estrada pela outra. A reação de Jorge e Elídio foi, durante a noite, roçar a estrada que Bodó

vinha cortando até então “se ele pensava que ia tomar uma (estrada) pela outra era para ele ver que nós já tinha tomado aquela estrada que era do velho (de Elídio)”.

Elídio disse ter tentado argumentar que era o morador mais antigo dali, tendo cortado aquela estrada por mais de dez anos, e que na ocasião de sua aposentadoria pretendia dar ela para o neto. Porém, como seu neto tinha apenas doze anos achou de bom tom emprestar a estrada para Bodó. Porém, o neto crescera e já era hora de cortar a estrada. Disse “eu emprestei como amigo, queria que ele me devolvesse como amigo mas ele me chamou de velho da cabeça branca...”

Ainda segundo Elídio, Bodó conversou com Amarino Sales, pensando que como antigo patrão ele poderia resolver a situação. Amarino sugeriu que ele cortasse as estradas da colocação. Assim Bodó tentou tomar a estrada que Marina dera à Odilom, porém os filhos de Odilom o impediram. Nesta ocasião, Bodó quase bateu num filho adolescente de Odilom.

Odilom conta que ocorreu uma *Assembléia dos Seringueiros e Agricultores da Reserva Extrativista do Alto Juruá*. Bodó levou esta questão para a Assembléia e foi informado de que as estradas de Odilom e Elídio já estavam cadastradas por eles, assim como ele próprio era cadastrado no Bagé desde o cadastro realizado pela *Associação*, em 1991.

Finalmente, após a Assembléia, Bodó decidiu sair definitivamente da Prainha. Seu filho morava com um pastor protestante da Vila Thaumaturgo e ele foi para lá tentar a vida como agricultor. Uma semana antes de partir, o padre Pedro passou pela Prainha em viagem de desobriga. Ele aproveitou a ocasião para batizar seu filho convidando Odilom e Maria para padrinhos. Naquela noite me disse que não gostava de padre, não era católico e achava os ritos falsos.

Bodó saiu da Prainha sem fazer as pazes com Elídio e compadre de Odilom. Seu roçado deixou para Dulé, uma mulher solteira com filhos, moradora das Quatro Bocas. A casa deixou para João Cunha que tinha a intenção de passá-la para Joaquim Cunha, seu irmão.

Através deste conflito entre Bodó - Elídio - Odilom percebemos diferentes mecanismos sendo acionados e se enfrentando. Primeiro aparece o direito costumeiro nas afirmações de que o dono da estrada é aquele que a cortou nos últimos dois anos. O mesmo direito costumeiro foi acionado por Elídio ao se afirmar com direitos sobre a estrada por ser o morador mais antigo. Noutra ocasião tentou-se reafirmar, em vão, a autoridade do patrão sobre os direitos de propriedade. Finalmente, uma Assembléia regida pelo estatuto da *Associação* dava o direito de propriedade ao morador que tivesse a estrada cadastrada em seu nome.

### C. *O Conceito de Comunidade*

Neste momento inicio uma reflexão sobre os conceitos que definem uma comunidade. No caso da Prainha existiam dois marcos geográficos que definiam seus limites: o igarapé Prainha, rio baixo e rio acima, o igarapé Chico Raimundo. Aparentemente estes marcos geográficos sinalizavam as possíveis fronteiras desta "comunidade". Contudo sua eficiência era relativa. Vou tentar explicar porquê.

Inicialmente as casas que compõem a Prainha eram colocações pertencentes a um mesmo seringal, o Iracema. Com o advento da *Reserva*, deixou de ser uma referência, especialmente para os projetos e representantes institucionais que por ali viajavam. Isto foi reforçado graças a uma das primeiras

iniciativas tomadas pela *Associação* após a instituição da Reserva: o trabalho de cadastramento dos moradores. Nele buscava-se indicar o local da casa, roçados e estradas de seringa de um chefe de família.

Naquele momento, os seringais foram desmembrados em unidades simbolizadas pelo núcleo doméstico. Utilizar a colocação como unidade de referência poderia ser problemático, pois muitas vezes uma mesma colocação abriga mais de um núcleo familiar, mais de uma casa e inúmeras estradas de seringa divididas entre estes núcleos. Desta forma iniciou-se um processo de transformação das referências locais, até então os seringais e as colocações.

Excluindo-se as possibilidades “seringal” e “colocação” e os marcos geográficos (igarapés) como poderíamos definir onde começa e onde termina a comunidade Prainha? O que distinguia a Prainha como uma comunidade? Um dos parâmetros poderiam ser os laços de parentesco e compadrio que ligavam seus moradores entre si (estes apenas não se referiam à Bodó). Contudo, estes laços se estendiam aos diversos núcleos familiares que existiam rio abaixo na “comunidade” das Quatro Bocas, e rio acima no Juazeiro.

Possivelmente seguindo o percurso de todo o rio Tejo os moradores vizinhos seriam em sua maioria parentes e/ou compadres. Esta realidade podendo se estender por toda a *Reserva*.

Qual seria então o fator que definia a Prainha como uma comunidade distinta das Quatro Bocas ou do Juazeiro?

Tentando responder esta pergunta segue a reflexão abaixo.

Alguns grupos domésticos de casas relativamente próximas estabelecem entre si um conjunto de relações de solidariedade, que freqüentemente são

acompanhadas de relações de parentesco e compadrio acionadas no decorrer do dia-a-dia. A um conjunto de grupos domésticos interligados por estas relações darei o nome de *comunidade*.

Uma comunidade é portanto uma extensão geográfica constituída por casas (em uma ou mais de uma colocação) cujos moradores têm entre si relações sociais cotidianamente acionadas, tais como a vizinhança, adjunto e trocas de dia; que cooperam ainda em estradas de seringa, em caçadas e pescarias e em recreações e festas; e que freqüentemente são parentes e compadres. Ou, parafraseando Raymond Firth: pessoas que ocupam coletivamente uma extensão geográfica, um território, participam de atividades comuns e se ligam através de múltiplas relações alcançando os objetivos através da participação na ação com os outros (Firth, 1974: 58).

Considero útil introduzir, porém, uma distinção. Algumas vezes não há contiguidade geográfica entre as casas, mas existem relações sociais de solidariedade e cooperação presentes de forma potencial. Trata-se de relações que, embora não sejam acionadas cotidianamente, o podem ser assim que se faça necessário, e que ligam as casas entre as quais há uma maior distância.

De modo que elaborei um pouco mais o conceito de comunidade, distinguindo *micro-comunidades* e *macro-comunidades*. As micro-comunidades, ou comunidades locais, são os casos em que se percebe de modo definido as casas próximas cujos moradores em seu dia a dia acionam as relações que têm entre si.

Chamarei de macro-comunidades, ou de comunidades extensas, aquelas cujos contornos se definem a partir de relações, atitudes, opiniões acionadas nas diferentes situações. As macro-comunidades têm contornos indefinidos que tomam formas diferentes a cada situação, podendo estes contornos se sobreporem. O grupo que compõe um time de futebol num jogo de domingo

pode ser de vizinhos de mesma micro-comunidade que se visitam freqüente e mutuamente nos fins de semana. Enquanto o grupo que representa a comunidade num torneio de futebol pode ser composto por alguns dos jogadores do time de domingo mais outros moradores de lugares mais distante que se encontram nas festas ou nos trabalhos de adjunto e nesses momentos atuam como moradores de uma mesma comunidade, compondo assim uma macro-comunidade.

As macro-comunidades, sendo mais abertas e de contornos mais fluídos, permitem uma maior amplitude de escolhas quando se trata de acionar as relações potenciais. Estas escolhas são várias. Existe uma pluralidade de relações entre pessoas e um leque de papéis a serem escolhidos e/ou esperados. Num momento se pode ser o vizinho, em outro atua o compadre, noutro se aparece como irmão, ainda em outro o companheiro de pesca, em outro se dá lugar ao marreteiro.

Também a capacidade de influência varia sob este aspecto. Pode ser que se respeite a opinião do vizinho quando se trata de brigar por uma estrada de seringa que um morador novo intenciona cortar. Porém, o respeito por sua opinião muda quando se discute uma dívida a ser quitada e o mesmo vizinho aparece assumindo seu papel de marreteiro.

### 1. Liderança e Manipulação: as fronteiras móveis da comunidade

Os temas da organização social da comunidade local (micro-comunidade) e da comunidade extensa (macro-comunidade) levaram a reflexão sobre liderança política. Dentro dessa multiplicidade de relações, de atuações e de

papéis a serem assumidos, de situações e eventos que aparecem, de comunidades a se definirem, surgem também diferentes lideranças, cada qual respeitada dentro de um contexto<sup>20</sup>.

Num primeiro momento, quando me dispus a estar atenta para as lideranças locais cheguei a pensar que elas não existiam até perceber que diferentes pessoas apareciam vestidas de líder em diferentes situações e, que essas mesmas pessoas noutras situações assumiam o papel de seguidoras ou ouvintes.

Numa hora Odilom, como morador mais antigo da micro-comunidade da Prainha, aparecia como o líder inflamado e respeitado, que dava sua opinião sobre uma disputa por estrada de seringa entre dois vizinhos. Noutra hora escutava passivamente a argumentação do vizinho marreteiro e antigo patrão, agora situando-se como parte da comunidade extensa, em um contexto onde essa “comunidade” era mobilizada para se posicionar contra as novas instituições da Reserva Extrativista.

Deve-se notar que enquanto estou definindo a “comunidade”, há também um uso local do termo. Cabe aqui salientar uma acentuada mudança entre minha primeira e segunda viagem ao campo. Em minha primeira visita, o uso do termo “comunidade” era raro entre os moradores.

Tratava-se de um termo novo que estava sendo introduzido no vocabulário local em função da *Associação de Seringueiros*, em seus projetos de saúde e educação, quando discutiam a escolha de locais para construção de escolas e postos de saúde. Para que estas escolhas fossem feitas levou-se em conta locais onde houvesse um número mínimo de casas com certa proximidade entre si. Estes locais foram chamados pela *Associação* de “comunidades”.

---

<sup>20</sup> Cf. “Casas e macro-casas” em ALMEIDA (1992).

Pouco a pouco este termo foi fazendo parte do vocabulário das pessoas. Como a proximidade entre as casas se deve a diversos fatores - presença de parentes, compadres, amigos, marreteiros etc. - percebi em minha segunda viagem que estes fatores estavam entrando na elaboração de um conceito seringueiro de comunidade. Atualmente o termo comunidade não só é utilizado como também manipulado conforme o interesse de quem o usa.

Tive oportunidade de acompanhar dois debates em momentos diferentes que ilustra a manipulação do conceito de comunidade em função de interesses particulares.

Duas comunidades locais, as Quatro Bocas e a Prainha, disputavam a sede do posto de saúde. Ocorre que em muitas situações essas duas micro-comunidades atuavam como uma só comunidade extensa, e do ponto de vista do Projeto de Saúde constituíam uma única "comunidade". De fato a distância entre a primeira casa da Prainha e última das Quatro Bocas é de meia hora a pé e entre os moradores das duas micro-comunidades há inúmeras relações de parentesco, compadrio, vizinhança, filiação e fraternidade (ver diagrama anexo). Assim em nossa terminologia trata-se também de uma macro-comunidade. Enquanto tal, constituíam um grupo de interesse suficientemente forte para atrair um Posto de Saúde - tendo um potencial de votos para a diretoria da Associação, entre outras coisas. Por outro lado, na hora de escolher o local exato para o posto de saúde, cada micro-comunidade revelava sua existência, querendo puxá-lo para mais perto.

Em outra ocasião, quando a prefeitura listou o número de crianças em idade escolar e a proximidade entre suas casas para escolher o local de construção de uma escola, os moradores das duas micro-comunidades não titubearam em se afirmarem como uma só comunidade.

## 2. Algumas Considerações

A diversidade de relações entre os moradores, os diferentes aspectos que estas relações assumem nas várias situações em que são chamadas, e as conseqüências destas diferenciações podem ser observadas sob a ótica de processos através dos quais indivíduos e grupos tentam mobilizar apoio para seus vários objetivos, influenciando atitudes e ações de seguidores (Barnes, 1987: 160) - do modo mesmo como, na Prainha, visando diferentes propósitos, manipulou-se o conceito de "comunidade".

Desta forma, assim como um conceito em elaboração, também as redes formadas pelas relações sociais - as macro-comunidades, ou comunidades de contornos indefinidos - assumem diferentes formas segundo os interesses que as pessoas com quem tais relações se estabelecem têm em cada situação. Estes interesses podem ser convergentes ou podem manifestar conflitos e, é como se as diversidades, as convergências, os eventos e os interesses pessoais e do grupo constituíssem a dinâmica da vida social cotidiana, quando se é obrigado a assumir diferentes papéis, tomar diferentes decisões, aliar-se ou contrapor-se a diferentes pessoas, grupos ou idéias. Essa dinâmica, por sua vez, parece poder gerar novas identidades e constituir forças políticas em escala local

Não pretendo aqui fazer profundas discussões teóricas ou encontrar soluções para tantas questões. Que fique a idéia de que, na área, as pessoas através das relações que estabelecem, dos papéis que assumem e das comunidades que constroem, aparecem em diferentes papéis sob diferentes formas e contornos, apontando para uma vida social dinâmica. As pessoas são

assim capazes de fazer mudanças a partir de seus elementos, suas concepções e de um jeito próprio, pessoal (e por que não manipulador?) de lidar com situações e eventos velhos e novos, tais como a existência da Reserva Extrativista do Alto Juruá.

## IV. ENFIM SÓS

### A. *Diários e reflexões pessoais*

Este capítulo pretende introduzir o assunto do cura e o modo como ele se articula com o universo simbólico e religioso. Conheceremos o uso de uma bebida inicialmente conhecida por *Cipó* e as transformações que sua beberagem ritual sofreu com a passagem do tempo. Perceberemos que as diferentes pessoas que a utilizaram incorporaram novos elementos a seu uso ritual. Vamos ver também o surgimento de algumas lideranças religiosas que são também lideranças políticas.

A intenção é seguir minha trajetória de campo como fio condutor da narrativa. Eu apresentarei algumas das pessoas com quem convivi, como João Cunha, Dona Calô, Joaquim Cunha e através do encontro com essas pessoas nos aproximaremos deste universo de cura e religião

Este capítulo é fundamentalmente calcado em meus diários de campo e gravações de entrevistas. A observação participante, entrevistas e conversas informais são suas principais fontes<sup>21</sup>. Pretende-se assim deixar falar a voz das pessoas que viveram as histórias e casos narrados. Obviamente minha própria voz e impressões pessoais estão presentes. Evitei, porém, associar as manifestações simbólicas e religiosas e os processos de associação e classificação que aparecem à correntes teóricas. Limitei-me a curtas intervenções analíticas.

---

<sup>21</sup> Quando não há outra indicação, as fontes utilizadas pertencem ao material descrito acima (diários e gravações).

Nas notas de rodapé faço algumas recomendações bibliográficas. Nesta etapa do trabalho busquei permitir, dentro de minhas próprias limitações, que falem alto minhas observações e não suas possíveis explicações<sup>22</sup>.

### B. *Chegando na Prainha*

Quando cheguei na Prainha, pretendia ficar na casa de Seu João Cunha e Dona Chiquinha. Porém Dona Chiquinha, junto com o filho Odilon, baixara ao município de Cruzeiro do Sul para retirar sua aposentadoria. Constrangida em ficar na casa apenas com o marido e o sobrinho de Dona Chiquinha, dirigi-me a casa de sua nora, Maria Castelo. O centro onde Seu João Cunha e Dona Chiquinha vivem ficava perto e estando na casa de Dona Maria facilmente poderia visitar o casal.

A casa de João Cunha vivia cheia. Sempre tinha alguém por ali buscando ajuda. Nos fins de semana a casa realmente lotava, sendo, às vezes, necessário passar uma rede por cima da outra na hora de dormir. Ele a todos recebia sempre sorrindo, com a prosa boa, parecendo se divertir com toda aquela gente em sua casa.

Dona Chiquinha também recebia muito bem. Conversava, às vezes se queixava do olho turvo de catarata e cozinhava para todo aquele povo. Dizia ter muito desejo de que alguma menina viesse morar mais ela e ajudasse no serviço de casa. Enquanto isso não acontecia, Dona Maria estava sempre mandando uma de suas filhas para lavar a roupa e ajudar na casa dos dois velhos.

---

<sup>22</sup> Minhas observações no campo passam por um filtro pessoal que elegeu alguns assuntos. Espero, contudo, ser o mais fiel possível ao que observei, acompanhei e escutei.

E foram se passando os meus primeiros dias no Alto Juruá. A maneira mais agradável que encontrei para acompanhar o cotidiano das pessoas foi compartilhar com eles suas atividades. Realizei uma “participação observante” mais que uma observação participante. Ajudava a cuidar da casa, ia ao roçado, participava ativamente das farinhadas, descascando a macaxeira e ralando a massa na peneira, mariscava com as crianças, debulhava feijão, e trabalhava com o tabaco.



João Cunha e Chiquinha, 1994 (foto: Mariana Pantoja Franco)

### C. Localizando a “mulher-que-veio-de-São-Paulo”

Conforme citei acima, Odilom, o dono da casa, se encontrava viajando por Cruzeiro do Sul no início de minha estadia em sua casa. A casa ficara sob os cuidados de sua esposa, Maria Castelo e de seus filhos mais jovens<sup>23</sup>. Estes, estavam visivelmente assustados com a minha presença. Era uma situação ambígua. Eu exercia certo fascínio por ser de fora, falar diferente, ter uma porção de novidades como livros, fotografias, mapas, máquina fotográfica, gravador, e por outro lado sentia uma certa resistência à minha pessoa e notava que tinham medo de mim.

As razões eram muitas. Em primeiro lugar minha vinda à *Reserva* estava fortemente vinculada à *Associação*. O trabalho de monitoramento, como já foi descrito, aconteceu em convênio com a *Associação*. Ela permitiu nossa vinda à *Reserva*, nos ajudou a decidir pelos locais de nossa estadia e anunciou pelo rádio nossa subida ao Juruá, solicitando que nos recebessem respeitosamente. Esperava-se com isso maior receptividade dos moradores conosco. Não foi exatamente o que aconteceu comigo.

Dona Maria e seus filhos tinham pavor do que eles concebiam como Reserva Extrativista. Em sua visão a *Reserva* era um plano terrível e calculista planejado pelos paulistas para expulsar os seringueiros da região. Vamos tentar entender por quê.

No período anterior ao estabelecimento da *Reserva* terras de quase todo o rio Tejo foram vendidas à companhia paulista *Consulmar* (Almeida, 1992). Estas terras foram arrendadas para patrões. Os primeiros patrões arrendatários, entre

---

<sup>23</sup> Os filhos mais velhos de Odilom, José e Antônio, moravam em um centro no Dourado. O Dourado é uma região de muita seringueira e das tidas como *boas de leite*, ou seja, de alta produtividade. Os dois

eles o citado Sebastião do Isique, continuaram a exploração dos seringais nos moldes tradicionais. Porém num segundo momento as terras foram arrendadas para o grupo Cameli, proprietários de uma madeireira em Cruzeiro do Sul, que planejavam a exploração madeireira da região, conforme já haviam realizado no rio Amônia (Almeida, 1992: 84). Segundo relatos recolhidos por Mauro Almeida, em 1987, o grupo, acompanhado por japoneses, chegou a sobrevoar a área de helicóptero, fazendo um levantamento e classificação das madeiras nobres do Tejo. A exploração madeireira não chegou a acontecer pois logo iniciaram-se os movimentos sociais que culminaram com a instituição da Reserva Extrativista.

A venda das terras para os paulistas e a incógnita do que aconteceria com esta venda tornou-se um espectro na vida das pessoas. Com o decreto da Reserva Extrativista, muitos patrões foram embora, principalmente os patrões arrendatários da Consumar. Ao mesmo tempo, a borracha perdeu seu valor e surgiram novas regras de conservação do meio ambiente.

Dona Maria e sua família interpretaram estes acontecimentos da seguinte maneira: havia um plano de expulsar os patrões para com isso acabarem com as mercadorias e diminuir o valor da borracha. Desta forma os seringueiros morreriam de fome e a terra seria reservada para os paulistas, os gringos, explorarem.

Somou-se a isto a vinda de uma equipe de pesquisa, cada um indo para um lugar da *Reserva*, tirando fotografias, visitando e medindo roçados, pesando a caça, acompanhando a produção da família e fazendo mil perguntas. Além de estranharem isto, temiam que eu denunciasse alguma ação proibida que porventura realizassem.

---

jovens lá moravam apenas para o trabalho no corte da seringa. Regularmente iam à Prainha pegar farinha e trazer a produção que era administrada pelo pai.

Talvez o leitor se pergunte: “mas afinal o seringueiro não queria o fim do sistema de seringal”? Boa pergunta. Vamos lembrar que em nossa linha de pesquisa não trabalhamos com a idéia de escravidão por dívidas defendida por alguns, mas com a idéia de que há um contrato implícito entre patrões e seringueiros baseado em consentimento e coerção, conforme foi desenvolvida por Mauro Almeida (Almeida, 1992: 132). Lembremos também que as relações entre patrões e seringueiros são, de modo geral, desfavoráveis para os seringueiros. Existem, porém, variações de exploração e nem todos são tratados igualmente.

O caso dos Cunha é um dos casos de seringueiros com tratamento especial. A origem dos Cunha é o Riozinho, um igarapé que teve uma produção assombrosa nas épocas gloriosas da produção extrativa de borracha (Almeida, 1992). A família de João Cunha e seus filhos era uma das maiores produtoras de borracha - talvez por ser uma família com vários membros masculinos - recebendo um tratamento diferenciado por parte do patrão de então, Sebastião do Isique. Isto contribuiu para que Dona Maria e seus filhos tivessem uma visão bem diferente sobre o patrão, em relação a maior parte das famílias de média produtividade extrativa.

Para reforçar a idéia terrível que faziam de mim eu contava com dois agravantes: a fofoca e algumas profecias. É importante notar que a fofoca não era um simples fuxico sem importância. Ela era ouvida e passada adiante se constituindo numa poderosa rede de informações. Cheguei a acompanhar a quase expulsão de uma moça de sua casa graças a uma fofoca.

Uma das fofocas que me incluía contava que eu e a equipe viajavamos pela *Reserva* com fins maquiavélicos e o exército nos descobriu. Prevenido pelo *Cipó* de que o exército viria nos buscar, Macedo teria nos alertado. Para fugir,

fomos pescados com uma tarrafa<sup>24</sup> por um helicóptero, para em seguida sermos jogados cada um em um lugar diferente da *Reserva* a fim de não sermos encontrados.

Apenas para que se compreenda os outros elementos constituintes desta fofoca - exército e helicóptero - gostaria de dizer que em agosto de 1994, período do início de nossa viagem pelo Alto Juruá, o exército andava vacinando as crianças e se locomovia de helicóptero, o que causava medo nas pessoas, temerosas de uma guerra ou do fim do mundo.

Este caso ilustra a busca de relações e associações para eventos surpreendentes. É como se nada acontecesse por acaso ou em departamentos estanques ao contrário, existem relações e ligações estabelecidas que dão lugar e sentido aos acontecimentos. O que torna este boato mais um esforço de localizar os helicópteros e os “estrangeiros” dentro de uma forma de percepção do mundo do que uma mera fofoca pitoresca.

#### D. *Irmão José, suas Profecias e a Finitude do Mundo*

Os temores da proximidade do fim do mundo foram reforçados graças a passagem de um beato pelo Alto Juruá na década de setenta. Conhecido por Irmão José, as narrativas da história oral o associam a São Francisco das Chagas.

Segundo a história oral, Irmão José passou pelo rio Amônia, para onde as pessoas do Alto Juruá se dirigiram na esperança de vê-lo e escutar suas

---

<sup>24</sup> Pequena rede de pesca, circular e com chumbo nas bordas e uma corda ao centro, pela qual o pescador a retira fechada da água, depois de havê-la arremessado aberta (Ferreira, 1986: 1651).

pregações. Nelas Irmão José teria chamado atenção para a iminência do fim do mundo. Diversos acontecimentos sinalizariam a proximidade do fim dos tempos, entre eles dificuldades de sobrevivência e a chegada de estrangeiros. Especialmente em função da proximidade deste fim, Irmão José reforçou a importância do cumprimento de alguns sacramentos católicos, como o batismo e o casamento.

Como fonte de defesa para os perigos que chegariam com o fim do mundo, entre eles o mal em pessoa, Irmão José pregava a importância de se ter uma cruz em cada casa, ainda que fosse a cruz formada pelas armações da estrutura da casa. Desta forma, quando o “bode velho” viesse, caso estivesse disfarçado de gente e perguntasse pelo dono da casa, seria prudente apontar para a cruz na intenção de dizer que o dono da casa é Cristo.

As informações que obtive sobre Irmão José aconteceram de modo fragmentário. Não houve um momento em que parávamos para conversar sobre ele. Suas preleções, histórias e parábola eram lembrados eventualmente para reforçar a interpretação de um evento ou situação. Era desta maneira, através de parábolas, histórias e de modo fragmentário que sua figura estava presente na memória oral.

Os dados biográficos sobre Irmão José são controvertidos e há uma literatura<sup>25</sup> a seu respeito. Para este capítulo baseei-me em relatos da memória oral para tentar recompor as impressões e opiniões dos moradores da região do rio Tejo sobre Irmão José.

Os relatos que recolhi contam que nos caminhos trilhados por Irmão José, ao percorrer um rio ele seguia apenas pelo braço à sua direita. Ele teria passado

---

<sup>25</sup> Guareschi, (1985), Oro (1989) Agriero (1992).

por Cruzeiro do Sul, subido o Juruá, entrado a direita no Amônia em direção as cabeceiras, baixado pelo Ucayali (Pucalpa) e entrado no Amazonas<sup>26</sup>.

Irmão José fazia retiro, orava, dava comunhão, cantava com os irmãos, pregava, ensinava a Bíblia, consolava, curava e rezava pelos doentes, abençoava as pessoas, realizava casamentos e batizados. Ele não pegava em dinheiro e o máximo de pagamento que admitia era uma galinha ou outra forma de alimento.

Os relatos da história oral variam. A maioria deles referem-se aos conselhos, afirmações e parábolas deixadas por Irmão José em sua passagem pelo rio Amônia. Contam que realizava milagres de cura e multiplicação de alimentos e combustível (com apenas um galão de gasolina teria percorrido enormes distâncias); também sabia o pensamento das pessoas e quem lhe negasse alimento ou hospedagem era castigado. Ciente de que alguns só lhe receberiam por ser um beato, Irmão José disfarçava-se de mendigo testando a generosidade espontânea das pessoas.

São inúmeras as histórias construídas em torno de Irmão José e os conselhos que deixou. Entre elas, uma das mais lembradas é a chegada do fim do mundo e os sinais que o anunciariam: fome, dificuldades e a chegada de estrangeiros. Não foi preciso muito para que minha viagem e a de meus colegas fosse interpretada como a realização desta profecia.

---

<sup>26</sup> Posteriormente, Irmão José fundou a Irmandade da Santa Cruz, no Alto Solimões, conforme pode ser conferido na bibliografia indicada.

E. *Cristina, uma Mulher Misteriosa*

Também fui associada a outra história. Segundo relatos da história oral, no início da década de oitenta, uma argentina de nome Cristina viajou pelo Alto Juruá. Ela seguia sozinha e sem bagagem, percorrendo grandes distâncias a pé. Eventualmente pedia hospedagem em algumas casas e nas noites de Lua cheia só dormia no terreiro. Já naquela época Cristina intrigava alguns e assustava outros, parecendo causar indiferença apenas a João Cunha.

Contam que ela gostava muito de festa e de dançar; que era alegre e *conversadeira*, mas, subitamente ficava raivosa e chorava muito. Alguns dizem que ela tinha poderes divinatórios. Certa ocasião, por exemplo, de tanto medo daquela mulher lhe serviram água benta para beber no lugar de água. Ao que ela, adivinhando, teria agradecido a honra de ser servida por uma água santa. Só quem não acredita nestas histórias é João Cunha. Ele acha graça e tenta explicá-las com justificativas menos sobrenaturais (no caso da água benta ele acha que Cristina teria ouvido a combinação das pessoas ou mesmo observado o ato).

Enfim, essa Cristina, ao se despedir, dizia que voltaria muito tempo depois e afirmava que quando isto acontecesse ninguém a reconheceria. E aconteceu de Avião, o sobrinho de João Cunha, cismar que eu era essa Cristina. Os filhos de Maria aderiram a essa associação e passaram a se assustar comigo. Chegaram mesmo a dormir aos pares na rede de tanto medo. Depois de muita conversa, a situação melhorou mas não sei se chegaram realmente a acreditar que eu Cristina éramos duas pessoas diferentes.

É interessante notar a incorporação de personagens ao corpo de seres misteriosos e à história oral. Isto mais uma vez expressa o esforço de localizar dentro de uma explicação inteligível eventos surpreendentes, como o

aparecimento de Cristina e, vinte anos depois, o aparecimento de outra mulher sozinha na floresta.

#### F. *A Visita do Padre e a Apresentação ao Ex-patrão*

A casa de Odilom e Maria Castelo era quase uma parada obrigatória de quem sobe o rio Tejo. Lá aportavam viajantes, marreteiros, candidatos a deputado (era um ano de eleição), as equipes de saúde e da *Associação* quando estavam em viagem pelo Tejo e o padre Pedro em viagem de desobriga. Era também o ponto de reunião da vizinhança aos domingos.

Numa visita de domingo Dona Ana e sua filha Luciene me convidaram a passar alguns dias em sua casa. Aceitei, porém chegava o tempo do novenário e combinamos para o fim das novenas minha estadia por lá.

Por ocasião do novenário, subia o rio Tejo em viagem de desobriga o padre de origem alemã, Pedro, ligado à ordem dos espiritanos, com igreja em Porto Valter, vila situada abaixo da Vila Thaumaturgo, no rio Juruá. O Padre fazia sua paradas em algumas casas previamente escolhidas e anunciadas pelo rádio. Na data prevista os vizinhos se reuniam para realizar confissões, batismos e celebrar uma missa sob seu comando. O padre Pedro também trazia consigo alguns remédios que prescrevia e vendia para quem o procurasse.

Vale comentar que as pessoas entendiam muito pouco o que o padre falava, talvez por seu sotaque alemão. Quanto aos remédios ele escrevia o modo de usar, porém, a maioria das pessoas era analfabeta e não compreendia o que ele escrevia. Na ausência de alguém que explicasse o que estava escrito as pessoas utilizavam os remédios do modo que lhes parecesse mais conveniente.

A viagem de desobriga era anual e aconteceu do padre Pedro vir realizar a desobriga na casa de Dona Maria e seu Odilom justamente quando eu me encontrava por lá. Após realizar os trabalhos, o padre me ofereceu uma carona até a Vila Restauração para o novenário, carona esta que logo aceitei.

No caminho parou no Maranguape para mais uma missa e confissões. Pretendia realizar os ritos na casa da professora Lindaura, no entanto ela encontrava-se vazia. Como já escurecia, o padre pediu hospedagem na casa do vizinho Amarino Sales, filho do finado Agnaldo Sales, patrão do seringal Maranguape.

Amarino nos recebeu muito bem. Sua casa era toda de madeira serrada e coberta com zinco. Tinha quatro cômodos, todos com portas, além de uma varanda com cadeiras de balanço. Era uma casa diferente das casas de seringueiro, normalmente feitas de paxiúba cortada por machado e coberta com folhas da palmeira aricuri. Estas costumam ter três cômodos e raramente têm alguma porta. Além disso, a cozinha de Amarino, onde fomos tomar um café, era toda mobiliada, enquanto em casa de seringueiro come-se no chão.

Durante o café, Amarino praticamente ignorou o padre e iniciou um interrogatório sobre o advento da *Reserva*. O padre logo se retirou, permanecendo à mesa eu, Amarino e Princesa, sua esposa. Ele pediu que eu explicasse direitinho o que era Reserva Extrativista e se era verdade que ele não tinha mais direito à posse legal das terras do seringal. Estava muito zangado. Tinha verdadeiro ódio de Macedo e atribuía a morte de seu pai a todas as transformações decorrentes da decretação da Reserva Extrativista. Ele falou, falou, falou, chorou, gritou, esbravejou e eu tive medo dele. Finalmente, Princesa pediu que ele me deixasse tomar banho e saí me esforçando para não correr. Três horas tinham se passado.

Depois do banho, o padre Pedro fez questão de celebrar a missa. Todos os moradores do Maranguape já tinham ido para a Vila Restauração, a não ser Amarino, Princesa e a filha do casal, Jacinara. E celebramos a missa nós cinco. O padre tentou me incumbir de ler alguns trechos e cantar os hinos, porém diante de minha dificuldade ele foi obrigado a desistir.

No dia seguinte e desde então, em todos os nossos encontros Amarino foi sempre cortês comigo. Sua imagem desesperada e inflamada, contudo, ficou cravada em minha memória.

#### G. *Conhecendo Seu João Cunha*

A trajetória de João Cunha é repleta de casos e “causos”. Alguns ele mesmo conta e outros deixa que contem por aí. Há aqueles que canta em versos pois além de tudo, João Cunha é repentista e gosta de musicar e rimar algumas situações de sua vida.

Há uma célebre música de João Cunha sobre a cobrança de dívidas do “Manoel Banha”, em 1986. Esta cobrança teve como reação uma greve liderada por Chico Ginú, e teve importância para a criação da *Reserva*<sup>27</sup>:

\*Porque o Manuel Banha era o nosso gerente ali da Restauração  
Ele não tinha o que vender, nem uma barra de sabão.  
O Manuel Banha tava ali que nem o ferreiro da maldição.  
Quando ele tinha o ferro mas tava faltando o carvão  
E quando tinha a linha mas tava faltando o botão.

---

<sup>27</sup> Cf. ALMEIDA (1992).

Ainda chamou a polícia prá acabar com o regatão.  
 Foi primeiro com o Chico Alípi e depois com o Magalhão,  
 Inda se lembrando do Delmar,  
 Que morava na Barraquinha,  
 Mas tomaram toda a borracha e tudo o que ele tinha.  
 Inda se lembrou do Castelo, o comedor de galinha.  
 Inda tinha o Pebinha que eu me esqueci de dizer,  
 Que eles foram atrás da conta e tomaram a perder.  
 Esse Manuel Banha quando subiu no Riozinho  
 Isso foi prá fazer o duelo  
 Quando ele ia voltando as pernas davam uma vareta  
 E o joelho dava um martelo  
 Ele ainda tinha um empregado  
 Que isso era um homem muito direito  
 Um dia foi numa festa no Leitão  
 Lá tirou a mulher do homem e queria pegar nos peito

As curas conta sempre a sorrir e finda com uma boa *gaitada* (risada), como se fosse muito engraçado alguém endoidar ou ter um *encosto*<sup>28</sup>. Já os outros contam suas curas até com certo assombro.

João Cunha é um curador renomado. Sua avó, uma cearense, ensinou-lhe algumas rezas e benzeduras quando era ainda menino. Conta que, aos dezessete anos, estava na casa de farinha mais seu pai quando subitamente levou um tombo. Depois, indo para casa, ao passar por uma ponte caiu e não fez nenhum arranhão. E assim se passaram muitos dias, ele caindo toda hora sem se machucar nem um pouquinho.

---

<sup>28</sup> Espírito que está ao lado de uma pessoa para protegê-la ou prejudicá-la.

Preocupado, seu pai procurou por uma velha do seringal, de nome Benedita. Dona Benedita explicou a João e seu pai que os tombos era causados por um espírito que desejava trabalhar com João Cunha para curar as pessoas.

João na mesma hora concordou em seguir aquele trabalho. Seu pai, porém, zangou-se e disse que na sua família ninguém iria trabalhar com espírito. No mesmo instante o espírito deu-lhe três tombos seguidos. Ele (o pai de João Cunha) se desculpou e concordou que os dois trabalhassem juntos.

O espírito se apresentou como Manoel Pinheiro, um “espírito de Luz”<sup>29</sup> com a intenção de ajudar as pessoas. E João passou a conversar e, algumas vezes, a *bater sessão* (incorporar) Manoel Pinheiro. Nenhum outro espírito fala ou incorpora em João Cunha pois Manoel Pinheiro não permite.

Desde então Manoel Pinheiro passou a ensinar João Cunha a curar doenças, *encostos*, e feitiços. Deste aprendizado João Cunha terminou tendo mais facilidade em tirar um *encosto*, do que tratar uma doença. Como o espírito de Manoel Pinheiro não é médico, quando é preciso prescrever remédios para alguns doentes ele (o espírito) conversa com outros espíritos que sejam médicos para que receitem os remédios.

Já na casa dos setenta anos, o velho João Cunha não tem mais forças para incorporar o espírito de Manoel Pinheiro e vem passando esta função para seus filhos. Dois deles já incorporam o espírito: Odilon, seu filho mais velho, e o caçula, Luiz Cunha, o qual o próprio João considera um curador mais forte.

---

<sup>29</sup> Tentando descobrir as influências doutrinárias de João Cunha eu lhe perguntei o que era um “espírito de luz”. Ele não soube dizer o que era, mas disse que era um espírito muito diferente “desses espíritos que só querem zoar”. Perguntei quem lhe disse que o espírito era de “de luz” e ele me respondeu que foi o próprio Manoel Pinheiro, ou Irmão, como lhe chamam. Perguntei se João Cunha também seria um espírito um dia e ele disse não saber.

Depois de começar a trabalhar com João Cunha o espírito de Manoel Pinheiro vem acompanhando toda sua família. Ele incorpora em alguns, fala com outros, aparece em sonhos e os auxilia da maneira que pode. Segundo relatos recolhidos por Manuela Carneiro da Cunha, Manuel Pinheiro não é ubíquo, por isso pode acontecer de alguém dos Cunha lhe chamar e ele não atender por estar ocupado com outra pessoa.

Hoje os Cunhas são uma tradicional família de curadores. Cada um de seus membros tem uma especialidade, seus professores e todos são auxiliados por Manoel Pinheiro.

#### *H. Os Seres Encantados das Águas e da Floresta*

Vamos perceber que junto à trajetória pessoal de João Cunha, na qual ocorre a associação entre ele e um espírito particular e exclusivo que acompanha sua família, há idéias compartilhadas por ele e as pessoas da região onde vive sobre o mundo que os engloba. Deste mundo fazem partes os seres encantados das águas e da floresta.

Uma manhã, eu nadei um pouco no rio e, ao voltar, Edi, um dos filhos de Dona Maria, me alertou para o fato de que eu passava tempo demais no rio. Eu não entendi muito bem qual era o problema e ele me explicou que eu devia ter mais cuidado, pois algum *caboclo d'água* poderia me levar. Ele falou sobre criaturas *de encante*, que vivem no fundo dos rios e igarapés e desejam levar as pessoas para lá viverem com eles. São perigosos e temidos<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Cf. Maués (1995), Galvão (1976), Wagley (1977).

Naquela noite, após a janta, Dona Maria comentou o que aconteceu a sua pequena sobrinha. A menina, filha de Nêgo Cunha, quando tinha seus cinco anos de idade gostava muito de brincar no igarapé. Naquela época ela e sua família viviam no *São José*, antigo *Inferno*, igarapé localizado no alto Tejo. Certa ocasião, quando brincava sozinha, subitamente desapareceu. Procuraram e procuraram por ela em todos os cantos e nada de encontrar. Tinha sumido mesmo.

Assustado, Nêgo resolveu buscar no pai a ajuda do *Irmão*<sup>31</sup>. O Irmão disse que os caboclos de encanto tinham levado a menina para o fundo do rio. João Cunha lhe pediu que trouxesse a menina de volta. O Irmão disse que ia tentar.

Tristes, todos foram para casa dormir. No meio da noite Seu João e Dona Chiquinha escutaram uma vozinha fraquinha chamar “vovô”, “vovó”. Acordaram e foram ver o que era. Deram com a menina na porta, toda molhada, encharcada mesmo, e cheia de areia nas unhas, no cabelo e por todo o corpo. Chegava a tremer de frio. Não se lembrava de nada, só de que brincava no igarapé e quando deu fé estava ali, na casa dos avós.

Mauro Almeida estava na área nesta ocasião e lembra que depois do acontecido Nêgo mudou-se para o topo de uma terra no igarapé *Vai Quem Quer*, tentando ficar o mais longe possível das águas do São José, “aquele igarapé raso”.

Além dos *caboclos d'água*, chamados de *encantes*, existem outros seres sobrenaturais que habitam a floresta. Há uma entidade protetora conhecida por *Pai da Mata*, que guarda e protege a mata e os bichos. Ele não gosta de caçador profissional, nem de quem caça aos domingos ou em dias santos. Também não gosta de quem fica *derrubando pau* à toa, isto é, abatendo árvores desnecessariamente. É o pai da mata mesmo. Há também o *Caboclo da Mata*, que

segundo me contaram, depois de Deus, é o dono dos bichos. Em certos dias ele não permite que nenhum animal morra, o caçador atira e não acerta, ou nem consegue enxergar os bichos. Não sei se o Pai da Mata e o Caboclo da Mata são entidades diferentes ou uma só.

Houve um caso com participação do Pai da Mata que também narrava o desaparecimento de uma menina.

Nessa época eu andava pelo alto, nas cabeceiras do Manteiga, fazendo uma *varação*<sup>32</sup> para o Dourado. No caminho eu e meus guias paramos para descansar na colocação Igualdade. No meio da conversa com o pessoal da casa um dos guias, Tita, perguntou à dona da casa, apontando uma de suas filhas (que tinha então seus seis ou sete anos de idade), se era ela a garota que havia sumido. A mulher disse que sim. E me contaram o que acontecera dois anos atrás.

A menina se perdeu na mata e ficou sumida por uma semana. Já lhe davam por morta quando para assombro de todos ela apareceu sã, inteira, sem um arranhão e bem alimentada. Inquirida sobre o que aconteceu, ela contou ter passado aquela semana na companhia de um veado. Quando estava perdida apareceu este veado que tomou conta dela, trouxe-lhe comida e dormiu ao seu lado. Ele ajudou a menina a encontrar o caminho de casa. Ela nunca mais falou no assunto e se alguém perguntava a respeito (como naquele momento) ela ficava muda, nem balançava a cabeça. Quando seguimos nosso caminho Tita e os outros rapazes explicaram-me que foi o Pai da Mata, disfarçado em veado, quem

---

<sup>31</sup> *Irmão* é a forma como os Cunha chamam o espírito Manoel Pinheiro.

<sup>32</sup> *Varação* é um caminho na mata que interliga colocações e pode em alguns momentos coincidir ou intercruzar com as estradas de seringa.

ajudou a menina<sup>33</sup>. Esta explicação ouvi em outras ocasiões em que se comentou este caso.

Algumas criaturas de encanto são animais, como o jabuti e as cobras; outras, são plantas. A própria seringueira é uma criatura de encanto, que aparece e desaparece. Quando um seringueiro vai trabalhar em uma colocação nova, ainda que esta tenha sido explorada anteriormente, é comum que se depare com seringueiras inexploradas na estrada, como se o antigo dono não a tivesse notado. Mesmo um seringueiro em sua velha colocação pode um dia reparar uma seringueira no caminho de sua estrada como se ela tivesse aparecido da noite para o dia.

Com algumas criaturas de encanto pode-se fazer *pauta* ou pacto. É o caso do quatipuru vermelho, do tamanduá e do jabuti. O tamanduá não fica preso de jeito nenhum. Lauro uma vez duvidou disso, e, para lhe provarem, numa noite de quinta para sexta-feira prenderam um tamanduá numa mala e amarraram. No dia seguinte a mala estava do mesmo jeito porém vazia.

Com o jabuti dá para fazer um pacto para o caçador ser feliz sempre. Não qualquer jabuti, mas um jabuti com 14 ou 15 malhas. Para isso o caçador pega o jabuti e não conta para ninguém. Num lugar escondido faz um chiqueirinho para o jabuti e antes de sair para caçar fala “seu jabuti o senhor me arrume uma caça e eu lhe derramo o sangue dela”. E é só o caçador cumprir o acordo que caça não lhe faltará. Este tipo de “acordo” é chamado *caboje* ou *caborje*. Pacto semelhante pode ser feito com um *mato* da floresta, derramando-se o sangue do animal abatido sobre ele em troca da boa sorte na caça.

---

<sup>33</sup> Interessante que o veado é conhecido como bicho manso, sua carne não é considerada reimosa. É um animal *limpo*. Ao mesmo tempo o veado causa susto nas pessoas o que pode lhes deixar amuadas. O susto do veado também pode provocar aborto. O veado é um animal ambíguo e misterioso.

Há caborjes que podem ser feitos com a jibóia, o mais poderoso de todos os animais de encanto. Conta-se que toda cobra é capaz de hipnotizar suas vítimas. Dentre elas a jibóia é quem tem mais poder. Lauro, morador do Dourado, conta uma narrativa sobre a jibóia:

" Tinha uma colocação lá prá cima onde todo mundo sumia. Um dia dois irmãos foram caçar e se separaram sempre assoprando<sup>34</sup> um pro outro. Uma hora um deles assoprou e o irmão respondeu num lugar. E ele ia assoprando e outro não saía do mesmo lugar. Aí ele foi até o sentido do sopro do irmão. Quando chegou lá o outro tinha arriado a espingarda, ele tava nu, olhando prá uma jibóia de boca aberta, tava quase se atirando nela. O irmão deu um grito e atirou na jibóia. Aí foi que o outro percebeu que era uma jibóia, porque o olhar dela para ele era que nem se fosse um cinema, não sabe, e ele via um lago fundo ali onde ele ia mergulhar. E quando viram lá em volta da jibóia tinha dezoito espingardas dos outro que sumiram. Foi a jibóia que sumiu com eles."

Com a jibóia faz-se um caborje da seguinte maneira: Pega-se uma jibóia e arranca-lhe o olho esquerdo sem judiar dela. Ela virá atrás para tentar pegar o olho e deve-se sair correndo. Então vem outra maior e deve-se continuar correndo. E vem outra maior ainda. Depois de fugir de todas virá uma muito grande e muito grossa que é a chefe das jibóias. Depois de conseguir fugir desta que é a derradeira, deve-se embrulhar o olho e andar com ele no bolso. Existem três tipos diferentes de folha com que se pode embrulhar o olho da jibóia; uma é para atrair caça, outra para dinheiro e outra para mulher. E quem fizer isso atrairá o que deseja como o olho da jibóia.

Outro caborje feito com jibóia é engolindo o olho esquerdo dela. O homem com este caborje, contudo, deixará toda mulher que olhar para ele

---

<sup>34</sup> *Assoprar* é um grito agudo que o seringueiro dá na mata para ser localizado e localizar alguém.

irresistivelmente atraída e todo mundo perceberá o que ele fez. Por isso deve-se tomar muito cuidado<sup>35</sup>.

Além das plantas, animais e encantos há um animal misterioso que habita as matas, uma *fera*. Trata-se do mapinguari<sup>36</sup>. O mapinguari é descrito como uma criatura de grandes proporções, com pêlos negros e compridos, um *piché* (cheiro ruim) forte, que produz sons guturais e de alto volume. Ele aprecia a carne humana. Alguns mapinguaris deixam rastro semelhante à mão de pilão, outros deixam rastros que parecem-se com ferro de engomar. A única maneira de se matar o mapinguari é acertando um tiro em seu umbigo, pois seu couro é muito grosso e balas não conseguem lhe perfurar. Um dos últimos lugares onde o mapinguari foi visto foi nas cabeceiras do Bagé, acredita-se que ele habita por lá, mas, há dez anos ele andou pelo Dourado.

"Foi com o avô do marido dessa Dóca. Ele morava aqui no Dourado, perto da Estrela. Um dia ele foi caçar mais um primo e os dois se separaram. Aí ele ouviu três tiros e um grito. Gritou de volta e foi no rumo do grito prá ver o que o companheiro matou(...). Mas o companheiro dele não parava de gritar e ele conheceu que aquele não era o grito do primo e viu que vinha no seu rumo. Teve medo e se atrepou num pau bem alto. Aí ele viu aquele bicho medonho, aquele bichão monstro, do tamanho de um boi, andando de dois pés com o primo dele nos braços e gritando. De vez em quando ele dava uma dentada nele (...) teve um padrão aí no (...) que saiu no rastro de um mapinguari com quarenta homens e dez cachorros. No segundo dia só tinha três cachorros, os outros tudo correram só com o piché do bicho. Eles pegaram ele mas nessa arrumação três homens morreram. Eu não sei se mataram ou levaram ele pro museu que nesse tempo tudo quanto é bicho levava pro museu. (...) Os último rastro dele apareceram aí no rumo da área indígena (Bagé)" (Lauro).

---

<sup>35</sup> Sobre caborje ver "Enciclopédia da Floresta", CARNEIRO DA CUNHA, M. e ALMEIDA, M. (org.), no prelo.

<sup>36</sup> CAMARA CASCUDO (1983)

Mas deixemos as feras, encantos e caborjes temporariamente de lado para retomarmos a trajetória de curador de João Cunha. Eu falava dos professores que João Cunha teve. Além de sua avó e de Manoel Pinheiro, o *Velho*<sup>37</sup> teve outro professor conhecido.

### I. O Cipó

João Cunha conta ter conhecido na juventude um homem de nome Sebastião do Cipó, que o introduzira no uso ritual de uma bebida conhecida como *Cipó*.

Conta-se que, na década de sessenta, Sebastião Pereira andou pelo rio Tejo, ocasião em que tomou contato com o renomado pajé Crispim.

Crispim, cujas raízes eram indígenas, veio da região do rio Envira. Ali foi capturado e separado de seu povo em uma correria. Adotado por brancos, Crispim foi morar na cidade, onde aprendeu a ler e escrever. Chegou a cumprir alguns anos de serviço militar até que, por razões desconhecidas, decidiu voltar à floresta, quando retornou ao rio Envira e ao convívio com seu povo. Supõe-se que neste período entre os seus aprendeu as artes da cura e conheceu os remédios da mata<sup>38</sup>.

Na década de cinquenta Crispim foi para a bacia do Tejo, indo viver no igarapé Dourado, região habitada por seringueiros e índios de origem

---

<sup>37</sup> João Cunha é também carinhosamente chamado de o *Velho*.

<sup>38</sup> Cf. PANTOJA FRANCO (1997) e CARNEIRO DA CUNHA (1998).

Jaminawá, povo ao qual seu nome ficou associado. Data deste período a confirmação e o reconhecimento dos poderes curadores de Crispim. Segundo relatos recolhidos por Mariana Pantoja Franco (1987), ele era procurado por muitos para que sanasse os males de que padeciam: doenças, encostos, quebrantos.

Conta a história oral que Crispim anotava em cadernos os poderes das plantas que utilizava como remédios. Porém, na ocasião de sua morte, conforme a tradição dos Jaminawá entre os quais vivia, todos os seus pertences foram queimados, inclusive os cadernos de anotação. No entanto, nem todos os seus conhecimentos se perderam. Crispim ensinou alguns de seus saberes, e seus aprendizes guardaram consigo o que puderam aprender com ele.

Um deles foi Sebastião Pereira, que conheceu com Crispim o uso da *Ayahuasca*, bebida de origem ancestral preparada através da fervura do cipó *Banisteriopsis Caapi* também conhecido por Jagube, e da folha *Psychotria Viridis* chamada de Chacrona ou Rainha, que brotam espontaneamente pela Amazônia e Orenoco. Crescem pois não só no Brasil, como também na Venezuela, Peru, Colômbia, Equador e Bolívia.

O termo *Ayahuasca*, de origem quíchua, pode ser traduzido como “cipó dos espíritos”. Outros termos são associados a esta mesma bebida pelas diversas etnias da região que dela fazem uso: *Yagé*, no Peru e na Colômbia; *Caapi*, entre os Tupi do Pará, podendo ser traduzido por “folha para voar” (Naranjo, 1938: 95); *Kamarampi*, entre os Ashaninka, termo que tem a raiz *kamarank*, que por sua vez significa vomitar (Couto, 1989: 30), um dos possíveis efeitos da bebida; e finalmente *Unichipã* entre os Kaxinawá.

Entre os seringueiros do Alto Juruá firmou-se o nome *Cipó*, e, atualmente, outros nomes, como *Vegetal* e *Daime*, também são utilizados. Porém, vamos antes

nos aproximar um pouco mais desta bebida e acompanhar as trajetórias de Sebastião Pereira e João Cunha, para depois descobrirmos as origens dos novos nomes que lhe são atribuídos.

De cor ocre e sabor forte o *Cipó* é uma bebida de poderes psicoativos ou, como se diz no Alto Juruá, uma bebida “de poder”. Entre os seus efeitos físicos podem ocorrer o enjôo, a prostração, a vontade de deitar, o frio e visões, as chamadas *mirações*. Através das *mirações* é possível viajar<sup>39</sup>, ter alterações auditivas e experiências visuais com cores e transformações de objetos. Visões de anfíbios são descritas, especialmente cobras. Também são narrados contatos com outros seres e experiências emocionais e místicas.

João Cunha diz que o *Cipó* é uma bebida de poder, porque ela contém todos os encantos. Lembremos que entre os encantos a *jibóia* é considerada uma das mais poderosas. Meses depois, no Riozinho, conversando com Luiz Cunha, ele me disse ser fácil encontrar o *Jagube*, para isso basta descobrir um lugar onde tenha muita *jibóia*, pois mata de muita *jibóia*, é também mata de muito *Jagube*. Luiz disse ser esta a razão de aparecerem tantas cobras durante as *mirações*<sup>40</sup>.

Bom, como ia dizendo alguns parágrafos acima, Sebastião Pereira conheceu o *Cipó* com Crispim. Crispim difundiu o uso desta bebida de origem indígena entre os seringueiros. Ele preparava a bebida, realizava rituais e

---

<sup>39</sup> São comuns narrativas de viagens geográficas realizadas através da *Ayahuasca*, seu João Cunha mesmo, ao me conhecer e saber que eu vinha de São Paulo contou que já conhecia esta cidade através de uma viagem feita no *Cipó*. Narrou também sua primeira viagem à Cruzeiro do Sul, realizada através da bebida. Disse que chegou, viu o porto, aquele monte de barco e andou por uma rua à direita cheia de casas coloridas. Nesta ocasião João Cunha ainda não conhecia Cruzeiro “de verdade”. E quando chegou lá pela primeira vez (ou segunda, se contarmos a viagem em *miração*) reconheceu tudo o que viu na *miração*. E, segundo ele, por isso não se perdeu naquela cidade tão grande.

<sup>40</sup> A ciência (conhecimento) dos seringueiros da natureza fala que alguns animais sofrem transformações, assim a lagarta torna-se borboleta; o morcego torna-se rato e a cobra torna-se *cipó* (Cf. CUNHA M. E ALMEIDA M., no prelo). Segundo relatos o *jagube* foi cobra um dia. A cosmologia dos *kaxinawá* do rio Purus também associa o *cipó* a uma cobra, neste caso, ao invés da *jibóia* a associação é feita com a *sucuri*. Cf. LAGROU (1991, 1996).

algumas vezes diagnosticava e realizava curas através da *Ayahuasca*. Sebastião por sua vez, introduziu o uso desta bebida junto a seringueiros do rio Tejo.

Conta João Cunha que eram feitas reuniões noturnas onde apenas homens estavam presentes. Nelas Sebastião Pereira, que ganhou então a alcunha “do Cipó”, servia a bebida e saía para o terreiro com um *maracá* (chocalho de origem indígena). Ao voltar para dentro da casa, todos os presentes ficavam a mirar. Ao longo da sessão Sebastião entoava algumas canções e, ao final, tornava a agitar compassadamente o *maracá*, até que todos paravam de mirar. Acontecendo do Cipó insistir em “ficar no corpo” de alguém, Sebastião do Cipó entrava em ação com seus cantos e seu *maracá* até que a pessoa ficasse boa.

É interessante notar que o uso que estes homens faziam da bebida não era tão voltado para a cura como o uso que Crispim fazia. Era antes um momento quase lúdico, no qual se podia viajar e ter contato com sensações diferentes. Havia também a busca por ver o que os outros não poderiam ver. Como por exemplo, de antecipar um negócio, saber se a colheita seria boa, confirmar a honestidade dos amigos ou a fidelidade da esposa.

O destino de Sebastião do Cipó é desconhecido, há quem diga que morreu, ou mudou-se para Cruzeiro do Sul, contudo não encontrei quem soubesse determinar seu paradeiro com precisão.

João Cunha tem boas lembranças desse homem. É sorrindo e saudoso que rememora as noites embaladas com Cipó. Hoje em dia já não bebe mais o Cipó, mas diz que tem vontade. Conta que aprendeu muito com essa bebida. O quê exatamente, só ele sabe. Mais do que curas parece ter aprendido mistérios, além de ganhar o poder de tirar o Cipó do corpo de alguém. Mas essa é uma história que vai se esclarecer mais adiante.

J. *Jorge e Miário*

Durante o novenário dois homens me procuraram em momentos diferentes dizendo que precisavam muito conversar comigo. Um deles chamava-se Miário e o outro Jorge. Este se apresentou como genro de Ana e Elídio e me trouxe um bolo<sup>41</sup> de presente. Eu logo o conheceria melhor.

Voltando do novenário, logo Dona Ana veio me buscar. Ela se mostrava feliz com minha ida para sua casa. Seu marido, o aposentado Elídio, também me recebeu com alegria. Jantamos e logo após a janta Dona Ana veio conversar em particular comigo.

Ana iniciou a conversa com uma porção de elogios dizendo que eu era muito sabida, estudada e que só eu poderia ajudá-la. Ela contou que estava sofrendo muito por sua filha Luciene, que era casada com Jorge havia quase dez anos. No início do casamento ele marretava e os dois viviam bem apesar de Jorge ter tendências agressivas.

Alguns anos depois de casados, um grupo de homens da região do Maranguape passou a beber Cipó sob o comando de Miário, Jorge entre eles. Coisas terríveis aconteciam nessas sessões com a bebida. Miário se enchia de forte autoritarismo e ordenava aos homens que se ajoelhassem, chegando a surrar alguns. Deste grupo três homens tiveram surtos psicóticos (um ateou fogo na própria casa, outro só pensava em matar e o terceiro ficou em estado de pânico), e foram todos curados por João Cunha e o espírito Manuel Pinheiro. Outros dois se converteram a uma religião evangélica propagada por uma rádio

---

<sup>41</sup> *Bolo*, é um bolo de macaxeira puba, cravo, canela, côco e *gramixó* (o açúcar mascavo).

de Pucalpa e deixaram temporariamente a bebida<sup>42</sup>. Prosseguiram apenas Jorge e Miário. Porém, desde que se iniciara no Cipó com Miário, Jorge passou a espancar a esposa sistematicamente.

E era esse o drama que Dona Ana esperava que eu pudesse resolver: ela pediu que eu conversasse com Jorge para ele parar de beber Cipó e deixar de bater na Luciene.

Fomos dormir e no dia seguinte foi a vez de seu Elídio pedir minha interferência. Ele narrou a mesma história que Ana, porém com outros detalhes. Comentou que João Cunha alertou Miário para que deixasse de preparar a bebida pois ele não sabia como fazê-lo e não tinha autorização para isso. Depois o próprio espírito Manoel Pinheiro, incorporado em João, disse o mesmo para Miário.

Elídio desejava que eu explicasse a Jorge “como a vida é”. Ele apelava também para o aspecto político, dizendo que no tempo de marreteiro Jorge não gostava da *Associação* e depois mudou da água para o vinho, querendo dizer com isso que eu não deveria confiar em Jorge. Era evidente que sogro e genro tinham problemas de relação antigos e bem arraigados. Isso foi ficando mais claro com o tempo.

Luciene também veio conversar sobre o marido comigo. Luciene era uma mulher muito bonita, morena, alta, forte, de fala calma e baixa como o pai. Ela estudou e queria ser professora. Porém, Jorge não permitia pois tinha ciúme dela. Ela contou que no início do casamento foram felizes. Havia fartura em casa,

---

<sup>42</sup> Estes homens que bebiam Cipó eram quase todos parentes de Miário: Doro, é seu irmão mais novo (B); Coelho era casado com sua irmã (ZH); Mazinho, é casado com sua filha (DH); Avião é seu primo (SZM); Manuel seu filho (S); Jorge seu cunhado (BW). Quanto a Zé Campa e Carlito, desconheço alguma relação de parentesco entre eles e Miário. Zé Campa era quem inicialmente preparava o Cipó, ele morava com a família de Carlito e rumores diziam que os dois formavam um casal homossexual..

costumavam ir a festas e dançar por toda a noite e não *arengavam* (discutiam). Tudo ia muito bem até que Jorge começou a beber Cipó junto a Miário.



Luciene, 1997 (foto: Mariana Pantoja Franco)

Miário é primo de Ana e cunhado de Jorge (a irmã de Jorge é casada com Miário, conforme diagrama de parentesco anexo). Miário já foi apaixonado por Luciene na mocidade, porém ela não correspondeu às suas investidas e desde então ele passou a perseguir a moça. Os dois não tinham boas relações. Ao casar, Jorge tomou as dores da esposa e também não se entendia com Miário, mesmo porque este era seu freguês no tempo em que marretava e conquistou fama de mau pagador, preguiçoso<sup>43</sup> e causador de intrigas. Mantinha uma dívida de 150 quilos de borracha com Jorge.

---

<sup>43</sup> A preguiça é uma ofensa comum e grave no Alto Juruá.

Esta inimizade entre Jorge e Miário se manteve até que Miário começou a trabalhar com Cipó e Caboclo D'água e Jorge se reuniu com ele. Jorge não tinha miração com o Cipó e Miário lhe ordenou que parasse de marretar pois esta era uma profissão de quem tem parte com o "coisa ruim". Jorge parou com a marretagem e continuou sem mirar. Então, Miário lhe disse que aquele era o momento do fim dos tempos e só salvaria quem bebesse Cipó. Foi quando Jorge parou de adquirir bens duráveis. E continuou sem mirar. Miário disse então que Luciene fez um feitiço para Jorge não mirar e que *via no Cipó* Luciene com outros homens. Jorge acreditou. Bebia Cipó com Miário todos os sábados, não mirava e voltava furioso com Luciene, pois acreditava que a causa da ausência de suas mirações fosse ela. O resto da história já conhecemos.

Jorge por sua vez era uma pessoa trabalhadora. E comigo era um verdadeiro *gentleman*, tratando-me muito bem. Todos os dias moía cana e me trazia um caldeirão de garapa. Apanhava mamão, banana, mariscava e sempre vinha reparar se eu estava passando bem. Ele era bastante inteligente. Uma pessoa curiosa, com vontade de saber, compreender e pensar o mundo. Era também teimoso e tinha verdadeira obsessão pela idéia do fim do mundo. E dizia "o mundo já se acabou dona Gabriela, no ano 2000 se acaba de uma vez". Queria que eu explicasse geografia, política, legislação, e me explicava seus conhecimentos. Eu gostava de conversar com ele, ao mesmo tempo em que a idéia de que aquele homem batia em sua mulher me enchia de um sentimento muito ruim.

Logo no início de minha visita chegou a força da Lua nova e outro genro de Ana, Sebastião das Canoas, veio buscá-la para o parto de sua filha, pois a possibilidade do neném nascer com a força da Lua era grande. Ana foi mais ele e ficamos eu e Elídio. Luciene mandou sua filha, Joeliane, dormir comigo.

Foi quando chegou a vez de Jorge falar comigo. Ele também começou a conversa dizendo precisar de ajuda. Sua versão era praticamente a mesma de Ana, Elídio e Luciene, porém segundo ele o problema se resumia a Luciene, ou seja, ele queria mirar e a causa da ausência de suas mirações eram as traições de Luciene. Jorge acreditava que eu poderia ajudá-lo a mirar. Ele pensava que eu era conhecedora da bebida por causa de minhas amizades com seringueiros que dela faziam uso.

Quando me vi diante dessa situação fiquei assustada. Não entendia porque aquelas pessoas acreditavam que eu poderia ajudá-las, era uma situação maluca e ao mesmo tempo triste. Eu gostava de todos eles e por Jorge sentia mais pena do que qualquer outra coisa. Foi quando resolvi vestir a camisa que me ofereciam. Já que Jorge me achava tão entendida do assunto, decidi interferir. E comecei a conversar com ele dentro de seu próprio discurso religioso e apocalíptico. Comecei a falar que não adiantava beber Cipó, rezar e depois bater na mulher dele, pois a conduta da gente contava muito mais e deveria ser difícil ter belas mirações agindo daquela maneira. E falei para ele beber Cipó com outra pessoa (até então Jorge tinha bebido apenas com Miário) e pensar na possibilidade de ter algo de errado com o Miário e não com ele.

Jorge foi a mais um encontro com Miário e colocou sua nova posição. Os dois arengaram e beberam um Cipó. Miário disse então ter recebido uma miração ordenando que Jorge não bebesse Cipó com nenhuma outra pessoa, e que caso isso não fosse seguido ele saberia. Avisou também que Jorge jamais iria mirar.

Jorge ficou com medo dos caboclos d'água de Miário e veio se aconselhar comigo. Eu falei a ele que, ao invés de só pensar em mirar, ele deveria cuidar de sua vida que estava uma bagunça e se aconselhar com pessoas mais experientes e conhecedoras da bebida que viviam ali perto. Foi o que ele fez.

### K. *Novas formas de uso da bebida*

Neste ponto de nossa narrativa a história de Jorge se encontra com uma outra história que pretendo narrar em breves palavras.

Segundo Almeida (1992) e Pantoja Franco (1997), na década de setenta os patrões proibiram o uso e preparo da *Ayahuasca* no Alto Juruá. Os seringueiros acreditam que esta iniciativa foi causada pelo temor dos patrões de que eventuais ações desonestas cometidas nas contas dos seringueiros fossem descobertas através das mirações. Os patrões recorreram inclusive à polícia para tentar intimidar o uso da bebida. Resistentes, os seringueiros continuaram secretamente com a prática da beberagem. Nos anos oitenta o antropólogo Mauro Almeida pôde observar que de fato o uso da *Ayahuasca* persistia, porém sob sigilo.

Em 1988 iniciou-se o processo de mobilização pela criação da Reserva Extrativista. Nesta ocasião, Antônio Macedo começou suas viagens pela região como representante regional do *Conselho Nacional dos Seringueiros*. Como se disse anteriormente, Macedo foi sertanista da FUNAI por alguns anos, quando teve oportunidade de experimentar, aprender e apreciar esta bebida comungada por diversas etnias indígenas presentes no estado do Acre. Em suas viagens pelo Alto Juruá convidou alguns seringueiros para com ele compartilharem a *Ayahuasca*.

Macedo gostava de comentar o quanto esta bebida o ajudara em sua vida. Talvez por isso não fizesse segredo de seu uso, como vinha sendo costume na região nos últimos anos. Ele costumava tocar violão e cantar composições próprias inspiradas pela própria *Ayahuasca* durante os rituais de uso da bebida. Eram canções de louvor e amor pela floresta, pelas matas, pelos rios e por toda a Natureza.

Macedo ajudou a introduzir uma nova forma ritual de uso da bebida, na qual a presença feminina não significava problema. Macedo tinha o costume de chamar os amigos pelo adjetivo *Txai*, palavra de origem Kaxinawá, que Macedo gostava de traduzir como<sup>44</sup> “o pedaço de você que está em mim e o pedaço de mim que está em você”<sup>45</sup>.

Nesta época Macedo adquiriu grande prestígio entre os seringueiros por suas conquistas políticas e sociais. Pessoa de muita iniciativa e dotado de grande carisma, logo tornou-se respeitado por todo o Alto Juruá. De modo que, naquele período, quase todas as pessoas engajadas nas lutas pela *Reserva* beberam *Ayahuasca*. A possibilidade de ver o que os outros não podiam ver ainda caracteriza as razões pelas quais algumas pessoas bebiam *Ayahuasca* naquele momento, porém não era o único motivo. Há relatos de traições de alguns companheiros que foram percebidas através das mirações provocadas pela bebida, e houve uma ocasião em que Macedo bebeu Cipó com objetivo de descobrir a autoria de um furto de dinheiro da FUNAI.

Durante viagens do movimento pela conquista da Reserva Extrativista, fazia-se visitas às Áreas Indígenas, ocasiões em que alguns seringueiros tiveram oportunidade de praticar a beberagem junto aos índios da região em seu próprio ritual. É quando se inicia um processo de aprendizado da bebida e com ela acompanhada pela orientação de grupos e lideranças indígenas (Pantoja Franco, 1997).

---

<sup>44</sup> A palavra “txai” faz parte da terminologia de parentesco Kaxinawá. Ela refere-se ao “primo cruzado” que equivale ao “irmão da esposa”. Os Kaxinawá tem uma organização social de tipo dualista portanto o termo “txai” equivale a um membro masculino da mesma geração de Ego e da metade oposta. Genericamente corresponderia ao ‘aliado’ ou “não-consanguíneo”, portanto, “txai” é o “outro”, categoria na qual os estrangeiros são frequentemente encaixados.

<sup>45</sup> Esta tradução consta no disco “Txai” de Milton Nascimento. Ele realizou uma viagem entre os Kaxinawá na década de noventa, acompanhado por Macedo e outros seringueiros. Provavelmente neste momento tenha surgido essa tradução do termo txai.

Neste período uma família começou a construir sua trajetória dentro desta bebida. Chamados “os Miltons”<sup>46</sup>, em referência ao seu patriarca, trata-se de uma tradicional família de seringueiros, com ascendência indígena reconhecida e importante participação na história política e social da *Reserva*. Seus membros passaram por verdadeiros processos de iniciação dentro da bebida, muitas vezes praticando seus estudos sozinhos, acompanhados apenas pelos seres e entidades presentes na bebida.

Nesta iniciação, cada um deles foi recebendo ensinamentos e autorizações para preparar a bebida e comandar rituais com sua ingestão. Apesar de pertencerem ao mesmo grupo familiar e de praticarem juntos esta beberagem sagrada, cada um deles construiu individualmente sua trajetória e iniciação.

Outro fator importante na transformação dos rituais com *Ayahuasca* e de suas motivações foi a incorporação de linhas doutrinárias de forte conteúdo cristão, como as deixadas pelo maranhense Raimundo Irineu Serra, conhecido como Mestre Irineu.

Mestre Irineu migrou para o Acre no início do século e ali trabalhou na demarcação das zonas de fronteira com o Peru, como seringueiro e militar. Nas viagens de demarcação teve oportunidade de conviver com índios da região e de ter seus primeiros contatos com a bebida. Em suas mirações Mestre Irineu via uma bela moça que vinha da Lua. Esta se apresentava inicialmente com o nome de Clara e posteriormente como a Virgem da Conceição, a Rainha da Floresta. Ela contou ter uma missão para entregar a ele, porém antes ele deveria passar por uma prova.

---

<sup>46</sup> Mariana Pantoja Franco realiza estudo de caso junto à esta família em sua dissertação de doutorado “Walter Benjamim na Floresta”, atualmente em processo de confecção.

Nesta prova, Irineu deveria ficar uma semana na floresta comendo macaxeira insossa, evitando qualquer contato com mulher e bebendo apenas água e *Ayahuasca*. Após esta iniciação ele recebeu uma missão cujas instruções são recebidas diretamente do mundo “astral” na forma de cânticos chamados “hinos”. Também lhe é revelado um novo nome para a bebida: *Daime*, de dai-me amor, dai-me luz, dai-me força.

Mestre Irineu funda, então, em Rio Branco a igreja do Santo Daime. Sua doutrina é composta de influências cristãs, indígenas e negras. É também uma doutrina que acredita na reencarnação. Seu calendário de comemorações é parecido com o calendário cristão. Nos rituais estão presentes danças (*bailado*), instrumentos musicais, canto (os hinos) e acompanhamento de maracá.

Atualmente existem igrejas seguindo esta doutrina em diversos estados do Brasil, nos Estados Unidos, Europa e Japão<sup>47</sup>. Outras pessoas continuam a receber hinos do astral. Os rituais podem durar de quatro a doze horas. Neles há sempre uma mesa com toalha branca, velas acesas e a presença de um “Santo Cruzeiro”, uma cruz com dois braços. Segundo os seguidores da doutrina do Santo Daime esta cruz simboliza o retorno do ser divino agora sob o nome de Juramidam. A palavra Juramidam encerra um dos mistérios da doutrina. “Jura” quer dizer Pai, e “Midam” significa Filho<sup>48</sup>.

É possível perceber no alto Juruá muitas influências da doutrina do Santo Daime entre alguns praticantes de rituais com *Ayahuasca*. Ali está presente o respeito pelo Mestre Irineu, o costume de cantar hinos e a presença de uma vela acesa. Também foi incorporado o nome “Daime” para se referir à bebida. O acompanhamento musical resume-se ao violão. Não há bailado, seus participantes permanecem sentados ou deitados em suas redes.

---

<sup>47</sup> Sobre a “nova consciência religiosa” Cf. SOARES (1990).

Durante intervalos das sessões com a bebida costuma-se cantar composições próprias ou de cantores populares. Estas composições na maioria das vezes prestigiam a Floresta e a Natureza. Existem seringueiros que compõem canções inspiradas pela *Ayahuasca* e outros que “recebem” hinos. Há também o desejo de se construir uma igreja na Floresta. Alguns usuários da bebida freqüentam eventualmente uma igreja do Santo Daime presente em Cruzeiro do Sul.

Retomando nossa narrativa sobre Miário e Jorge vale lembrar que a forma ritual seguida por Miário não teve precedentes conhecidos no alto Juruá e tampouco deixou descendência. Ele conhecia alguns hinos do Daime e sempre citava a entidade Rainha da Floresta para legitimar os “conselhos” que dava a Jorge. Também guardava respeito profundo por Macedo, a quem chamava Txai.

Tive oportunidade de mandar para Pedrinho, um dos “Miltons”, um recado sobre o que vinha acontecendo entre Jorge Miário. Na mesma época, Jorge decidiu procurar Pedrinho, seu amigo e respeitado usuário da *Ayahuasca*, para se aconselhar. Quando tomou essa decisão foi anunciada pelo rádio a subida de Macedo pelo rio Tejo.

Finalmente Jorge e Miário juntos foram tomar um Daime com Macedo e Pedrinho. Nesta ocasião Miário levou uma bebida por ele preparada. Ao provar esta bebida Macedo contou ter queimado seus lábios tamanha desarmonia presente ali. Desta sessão também participou Pedrinho. Ali, sob a força da *Ayahuasca*, Pedrinho e Macedo aconselharam Miário. Mauro Almeida, Macedo e Pedrinho, em momentos diferentes contaram-me que foi decidido então que, por

---

<sup>48</sup> Para saber mais sobre a história e a doutrina do Santo Daime Cf. FRÓES (1983), COUTO (1989), MacRAE (1992), SOARES (1989), GROISMAN (1996).

um tempo determinado, Miário ficaria proibido de preparar a bebida ou de bebe-la sem a presença de Pedrinho ou Macedo.

### *L. Miário*

Quando parti da Prainha para o Juazeiro, na casa de Dona Calô, tive oportunidade de conhecer melhor Miário, e acompanhar esta parte final de sua história com Jorge.

Miário era o filho difícil de Calô. Já bebeu muita cachaça e depois envolveu-se com o Cipó da maneira como foi descrita acima. Sua casa era muito pobrezinha. O assoalho todo esburacado e as palhas do telhado precisando ser trocadas. A cozinha era provisória há anos, os dois únicos copos eram latas reutilizadas, os talheres se resumiam a quatro colheres, e as panelas velhas e sem cabo.

Sua esposa, Angélica, irmã de Jorge, tinha sete filhos, estando na época, grávida de mais um. O casal contava com apenas um filho homem em idade de trabalho (dezesseis anos), Bebê. Talvez isto explicasse sua pobreza, afinal o tamanho da família pode determinar estratégias de trabalho.

Ao menos duas vezes por semana Miário e Angélica mariscavam no rio. Ela remando e ele lançando a tarrafa. Sempre subiam no porto de Calô e levavam alguma comida para casa, como bananas ou farinha. Calô ralhava com ele, contudo se compadecia de seu filho e ficava dividida entre a zanga e o dó.

Na casa de Miário existe um poço enorme, onde as crianças balançam num cipó e mergulham. Os adultos, porém, temem este poço pois dizem que ali ficam os caboclos d'água com quem Miário trabalha no Cipó.

Ao me conhecer o assunto predileto de Miário era o Cipó. Assim como Jorge, ele alimentava a ilusão de que eu era conhecedora do assunto. Nada fiz para desiludi-lo na esperança de que isto pudesse vir a ajudar tamanha confusão. Primeiro ele se apresentou como alguém muito entendido e contou que realizava trabalhos de cura, no entanto não revelou nenhuma das curas realizadas. Dona Calô disse que Miário tinha feito um Cipó para curar Bebê de um *puxado* (catarro) que de nada adiantou.

A primeira impressão que Miário me causou foi a de quem estava tentando impressionar. Buscava confirmar seus conhecimentos sobre o Cipó comigo e ao mesmo tempo exibir o que sabia.

Ele conheceu o Cipó com Zé do Lopes e Pedrinho, dois seringueiros compadres e vizinhos que moram na Restauração, região acima do Maranguape no rio Tejo. Foi Zé do Lopes quem lhe ensinou a preparar a bebida. Zé Campa, um índio amigo da família também preparava Cipó e fez parte do grupo de homens que bebiam com Miário e endoidaram. Porém, na época de minha primeira viagem Zé Campa passava por uma fase evangélica e se distanciara da bebida.

Dona Calô não acreditava que o Cipó tivesse o poder de endoidar, especialmente porque há vinte e cinco anos atrás conhecera Sebastião do Cipó e, além disso, acompanhara a trajetória de seu irmão, João Cunha, com a bebida. Para ela o problema não era o Cipó, era seu filho Miário.

Miário contou que esteve doente e foi procurar João Cunha. Na visita este lhe revelou que passaria por muita coisa ruim por causa do Cipó e alertou as pessoas de que Miário não sabia preparar Cipó. Miário interpretou o fato como um sinal de que se tornaria um grande pajé do Cipó, pois disse que antes de tornar-se pajé a pessoa passa por grandes provações e toma *peias* (apanha) do Cipó.

Foi durante minha estadia na casa de Dona Calô que aconteceu o trabalho com Cipó com Miário, Jorge, Macedo e Pedrinho. Na volta deste trabalho fui a primeira pessoa que Miário procurou. Contou ter tomado uma disciplina do Cipó e ter descoberto fazer algumas coisas erradas. Contou também que preparava o Cipó com muito fogo e que faltava-lhe harmonia. Por dois meses, até o dia de Natal, não estava autorizado a preparar, beber ou servir a bebida. Miário parecia tranqüilo, disse ter descoberto que o ódio que sentia, a vontade de matar alguém, era contra Luciene.

Com o passar do tempo a raiva de Miário voltou. Ele ficava enciumado cada vez que Jorge subia o rio para beber Cipó com Pedrinho. Chegaram a arengar, mas não na minha presença. Depois do Cipó, Jorge era seu assunto preferido, e estava bastante inconformado com a possibilidade do amigo beber Cipó com outras pessoas enquanto ele passaria um período sem contato com a bebida. Ele também parecia temer sua possível desmoralização como aspirante a pajé do Cipó.

Jorge por sua vez estava sempre a lhe agradar. Emprestava farinha, e chegou a transportar a pé um capado que matou e lhe presenteou. Era uma relação estranha, marcada por favores constantes de Jorge sistematicamente retribuídos por agressões físicas e morais de Miário. Inicialmente pensei que se tratasse de uma relação de prestações e contraprestações recíprocas: Miário mirava para Jorge e em troca Jorge lhe dava presentes. Porém, mesmo depois de

começar a mirar no Cipó, Jorge continuou a agradar Miário. Por que? Temia alguma vingança de seus caboclos d'água? Sentia-se traindo o "amigo"?

Depois de 1995 não voltei a encontrar nenhum dos dois. Jorge tornou-se pessoa engajada no processo de consolidação da *Reserva*. Quando ouvia pelo rádio que alguém ligado à *Associação* subiria o Tejo, logo abastecia a casa de caça, peixe e garapa para oferecer hospedagem aos viajantes. Sua casa tornou-se uma parada obrigatória. Luciene finalmente tornou-se professora, além de trabalhar como monitora. Quanto a Miário não tive mais notícias. Em novembro de 1997, seu Milton Gomes do Nascimento viajou à Campinas, e me deu a notícia de que poucos dias antes, o saudoso Jorge conversava com alguns amigos sentado na rede, quando subitamente caiu para traz. Infelizmente sofreu morte súbita.

#### M. O Juazeiro

Quando Odilom veio me buscar na casa de Ana para me levar ao Juazeiro, casa de Dona Calô, eu estava um pouco apreensiva, pois Dona Calô tinha fama de *positiva* (pessoa que fala o que pensa) e todos comentavam que ela se zangava fácil. Sabia que era parteira e ajudou a nascer os filhos de quase todas as mulheres do médio rio Tejo. No caminho, Odilom comentou o fato de Dona Calô ter dito que não sabia o que eu faria em sua casa pois ela passava o dia todo no roçado. Cheguei com o poente e ela veio do roçado logo em seguida. Era tímida, queria se fazer de séria mas sorria escondido e falou mesmo que não sabia o que eu faria por lá. Eu disse que adorava um roçado. Ela riu, mandou fazer um chá de canela, acendeu um cachimbo e começou nossa amizade.

Dona Calô nasceu nas cabeceiras do Manteiga, na colocação Limoeiro. Quando era menina, Joana, sua mãe, fugiu de casa para viver com um *caboclo*

(índio). Dona Calô acredita que a fuga só aconteceu graças a um feitiço feito por este caboclo, de quem não fala o nome. João Cunha, seu irmão mais velho, cuidou dela e, quando ele se casou com Chiquinha, levou a pequena Calô consigo, que aos dezesseis anos saiu de casa para casar com Cosmo de Moura. Tiveram nove filhos, dos quais dois morreram. Calô e Cosmo moravam no Manteiga, porém ele adoeceu e não melhorava. Um dia, durante um temporal, o esteio de sua casa caiu sobre três de seus filhos. Foi quando Miário, seu filho mais velho que morava no Tejo, mandou lhe buscar. Mudou-se para lá dia 31 de dezembro. Em agosto do ano seguinte seu marido faleceu e Calô ficou sozinha com os meninos.

*"Fiquei com as três meninas e os quatro meninos. O Miário era grande. O resto tudo era miudinho, só tinha grande só a Júlia e o Miário. Isso eu sofri muito, eu cortava seringa, eu fazia tudo. Cortava, plantava roçado, encoivarava, derrubava, eu mariscava, eu fazia tudo."*

Sem outros parentes na nova morada, Calô só contava com o patrão Agnaldo Sales e sua família, que moravam no Maranguape, uma hora a pé de sua casa no Juazeiro. Ela mantinha conta no barracão de Agnaldo.

*"Tudinho assim, conta mesmo. Cortava, defumava, aí vendia a eles. Aí eu cortava, chegava cedo para ir para o roçado. Ou então eu cortava dois dias, trabalhava dois dias no roçado. Era assim que eu fazia. Ainda tem muita gente aí que conhecia que eu cortava. Trepava no pau e cortava lá em cima atrepada no mutá. Até de oito degraus eu subia. Trabalhando. Os meninos tudo amarelozinho, desse tamanho, tudo amarelinho. Tinha dia que eu levava um, quando tava melhor. Tinha dia que aquele tava pior, ficava em casa deitado na rede"*

Os filhos foram crescendo e casando. Júlia, a filha mais velha, construiu sua casa quase no mesmo terreiro que Dona Calô, menos de 200 metros separam as duas moradas. Elas mantêm roçados separados e compartilham a mesma casa

de farinha. Na farinhada, além da farinha são produzidos beijus, tipo de torrada salgada de massa de farinha, e tapioca, uma massa aquecida temperada com côco e sal. As duas casas trocam beijus e tapiocas nas farinhadas, além de vizinharem a caça de banda e também o marisco .

Miário, já recebeu bastante atenção neste trabalho. Ele era o mais velho dos filhos homens de Calô e morava num centro na margem oposta do rio, distante uma hora a pé da casa de sua mãe.

Quanto as outras filhas de Calô, Francisca casou com Antônio Sales e vivia muito bem, em casa de madeira serrada no Maranguape. Durante minhas estadias não fez nem uma visita à mãe. A caçula, Maria da Glória, era casada com Antônio Coelho, um seringueiro falante e contador de histórias que também fez parte da turma que bebia Cipó com Miário e quase endoidou. Eles viviam num centro chamado Pendanga, distante mais de uma hora da margem do Tejo, e sempre apareciam para alguma visita.

Quanto aos outros filhos de Calô, Doro morava na Prainha, onde não possuía estradas de seringa. Depois mudou-se para baixo, na Veneza, para trabalhar em construção de canoas junto a Sebastião das Canoas, um renomado construtor, seu primo e casado com a filha de Ana e Elídio, sua prima em segundo grau.

Dionízio, um dos filhos prediletos de Calô, era casado com Maria do Socorro e morava no alto de uma terra entre o Juazeiro e o Maranguape. Dionízio não tinha estradas de seringa e trabalhava como empregado de Amarino Sales, no Maranguape. Ele cortava, cuidava do roçado e produzia açúcar gramixó para Amarino em troca de saldo. Apesar de Amarino não ser mais oficialmente o patrão, ele continuava marretando, por isso alguns, como Dionízio, mantinham conta com ele.

Em minha segunda viagem à *Reserva*, Amarino tinha mudado para Cruzeiro do Sul. Isto abalou muito as pessoas da região, pois tinham nele o principal fornecedor de mercadorias. Para Dionízio e sua família a nova situação era especialmente delicada, pois trabalhavam para Amarino e perderam o “emprego”. Por isso estavam pensando seriamente em mudar para a colocação dos pais de Maria do Socorro, no rio Juruá, fora dos limites da Reserva. Calô estremecia de tristeza ante esta possibilidade.

Finalmente havia Léca, o caçula de Calô, cujo nome é na verdade José<sup>49</sup>. Léca já tinha mais de trinta anos e continuava solteiro. Dizem que nunca namorou e ninguém tinha esperança de que algum dia viesse a se casar. Ele morava com Calô e era quem procurava o rancho da casa. Léca tinha mais um problema (pois ser solteiro com mais de trinta anos é considerado um problema) comentado a boca pequena: era enrascado de nascença, e não matava *caça* de jeito nenhum, só *embiara*<sup>50</sup>.

*Enrascado* é o mesmo que panema, é a pessoa, no caso o caçador, envolvida por uma força ou poder que lhe impede de realizar seu feito. Várias podem ser as causas da enrascção, um feitiço, jogar o *fato* (intestino) do animal em qualquer canto, matar e abandonar o bicho na mata, brincar com o sangue da caça, mulher menstruada passar por cima do animal morto. Léca, no caso, era enrascado de nascença, tanto que nunca matou sequer uma caça e nada lhe curou de tal enrascção. Existem técnicas para desenrascar, feitas com defumações em dias, horas e locais corretos e elas não surtiram efeito em Léca. É

---

<sup>49</sup> Esta questão dos nomes é muito interessante. É comum a pessoa ter vários nomes. O que os pais lhe deram, outro no batistério e um apelido. O apelido é o nome mais conhecido, e não precisa ter relação com o nome, como é o caso de Léca, que é chamado apenas pela mãe de José. O nome da pessoa registrado em documento (certidão ou batistério) é chamado “nome científico”.

<sup>50</sup> Os animais grandes, como o veado, o porco da mata (ou catitu), a anta, são considerados *caça*. Os animais de pequeno e médio porte, pacas, cotias, tatus, aves, são chamados *embiara*.

possível que exista alguma relação entre a “solteirice” de Léca e sua enrascação para caça. Trata-se, porém, de uma especulação não confirmada.

Além de Léca, Dona Calô vivia com uma neta, Béba, filha de Miário. Béba veio morar com Calô ainda bebê. Sua avó conta que a menina era magra, amarela, cheia de feridas pelo corpo e pela cabeça. Hoje é uma linda moça morena, gorda e muito ativa. Ela cuidava da casa, preparava as refeições, ajudava no roçado e nas farinhadas e estudava quase todas as manhãs na escola do Maranguape.

Dona Calô também criava Cléa, a filha de Avião, seu sobrinho que morava com João Cunha. Avião era separado de Dora, que posteriormente casou-se com Doro, o caçula de Calô. Cléa é a única filha do casal e foi abandonada pela mãe na ocasião de sua separação. Avião não sentia-se capaz de criá-la sozinho e Calô assumiu esta função. Cléa também estudava e ajudava nos afazeres domésticos mas não com tanto empenho quanto Béba.

#### *N. A trajetória de Dona Calô*

Além de mãe, seringueira e agricultora, Dona Calô era parteira, rezadora e realizava curas com ervas. Acompanhemos sua narrativa de como aprendeu a “pegar menino”.

“Assim mesmo, pegando menino aqui, acolá. Tinha uma parteira velha chamada Celeste, toda vez que ela ia pegar um menino, ela chamava. Aí eu ia vendo como é que ela fazia, aí fui aprendendo. Aí tinha outra que chamava Petronília. Pegou dois menino meu. Ela dizia as coisas, e eu ouvia, fui aprendendo. (...) O primeiro não tinha ninguém. Só tinha a mulher, eu e o fulano que tava lá (...), era até a mulher do meu cunhado. Mas isso me deu um medo, um tremilico, mas eu tremia mesmo

(ri). Eu sei que eu peguei essa bichinha, cortei o umbigo, aí a quando a velha chegou, essa velha Petronília, aí eu: 'agora a comadre vê como é que tá, sei lá como é que tá'. Ela foi espiar. 'É assim mesmo minha filha. Não amarra o umbigo assim não, mas já amarrou, deixa'. Aí ela ensinou como é que eu amarrava..."

Depois de pegar essa primeira menina, aos vinte anos, Dona Calô não teve mais sossego. Andava até de noite para ajudar alguma mulher que estivesse *sofrendo*, isto é sentindo as dores do parto.

"...eu cortei com os meninos sem comer. Cortamos aí chegamos de tardezinha sem comer, aí fui fazer um caldo prá beber. Quando eu botei a água no fogo, lá chegou um homem atrás de mim. Aí eu disse: 'eu não sei se eu aguento ir'. Era de tardezinha, quase sete horas da noite. Aí fiz só botar roupa e fui até a casa do Alfredo. Ele disse: 'faz uma comida prá sua tia que ela veio sem comer'. Ela botou um feijão. Nós comemos. Daí disse: 'não precisa ir hoje não comadre, deixe prá ir amanhã. Cortou e colheu e ainda ia andar'. Isso era de noite. Eu digo: 'eu vou que a mulher deve estar precisando. Ela disse: 'é mesmo titia'. Aí eu fui. Era até uma filha dela, a Leni. Aí saímos, andemo, andemo. Nós saímos de casa sete horas, fomos chegar na casa desse homem duas horas da madrugada. Tava com a lanterna, aí acabou a pilha. Aí acendemo o sernambi, acabou-se, a poronga secou. Daí chegemo lá na casa desse menino aí, o Tita, aí o velho arrumou um sernambizinho, aí nós fomos. Chegamos lá a mulher sofrendo o resto da noite e de dia. Daí pegaram a mulher prá botar dentro da canoa e baixar. Eu disse: 'tu é doido, baixar a mulher desse jeito'. 'Mas eu quero que você me diga se ela vai morrer ou não'. Aí eu: 'se ela morrer, mas agora mesmo ela não morre não. Ela vai morrer mas não agora (ri). Eu só não vou garantir o menino nascer vivo'. Aí ela teve o menino. Não demorou nada ela teve o menino. O menino nasceu. Aí tinha outra velha lá, eles pegaram ela, levantaram, o menino chegou e empacou. Não queria nascer, só saiu a cabeça aqui assim. Até que eu disse: 'Pode sair daqui, pode sair daqui com a zoada'. Aí fui tirando ele. Tirei um bracinho, aí tirei o outro, aí vim puxando, até que eu tirei ele. Ele deu assim uns três suspiros ainda. Aí morreu. O único menino que morreu na minha mão foi esse. Mas eu disse prá ele, eu não garantia o menino nascer vivo. (...) Meninão, era um meninão. Aí quando eu tirei

ele, ele ainda nasceu vivo. Aí pelejamos prá ele voltar, mas não voltou não. Ficou todo pretinho a cara dele, mas não voltou mais.<sup>51</sup>

Desde então, nos partos difíceis o Irmão Manoel Pinheiro ajuda Calô. Ela não ouve nem incorpora o espírito, mas seu sobrinho, Odilom, vem em seu auxílio e incorpora. Quando está incorporado o espírito diz: “calma irmã, com os poderes de Nossa Senhora e de nosso Senhor Jesus Cristo tudo vai se resolver” e vai aconselhando “faça isto, faça aquilo”. Conta Calô que o único menino que morreu em suas mãos foi o caso descrito acima, os outros cento e trinta e oito ficaram vivos.

Dona Calô conta que em tempo da borracha com bom preço lhe davam uma lata de óleo, um corte de tecido, alguma lembrança pelo seu trabalho. Porém atualmente é só “muito obrigado” mesmo. Um dia junto dos filhos e de Béba pegou um punhado de feijão e foi se lembrando de quantos meninos ajudou a nascer. Contou cento e trinta e nove. E por onde passa, em novenário, festa é alguém lhe tomando a benção. Da Prainha à Restauração, a maioria das pessoas que nasceram nos últimos quarenta anos, ela ajudou a nascer.

A mulher que ajuda um menino a nascer torna-se comadre dos pais da criança. Ela é chamada de *mãe velha* ou *madrinha de umbigo*. Pode-se imaginar a extensão da rede de compadrio de Dona Calô, que inclui seringueiros, agricultores, patrões e marreteiros como os Sales e a família de Noé, um marreteiro que mora no Porto das Pedras, a caminho entre a Prainha e o Juazeiro. Noé diz que Calô tem saldo livre com ele e não cobra as mercadorias que Calô compra, pois ela pegou todos os seus filhos.

Além de pegar menino e “passar o dia no roçado” Calô consome grande parte de seu tempo cuidando e aguando seus canteiros. O terreiro de Calô tem

---

<sup>51</sup> Entrevista realizada por Cristina Scheibe Wolff, com minha participação.

muitas flores, árvores frutíferas, uma horta com temperos e legumes e um enorme canteiro de ervas completamente cercado. Com as flores e ervas Calô prepara remédios que utiliza em curas. Ela não faz alarde sobre isso. Leva sua vida normalmente e de fato passa a maior parte do dia no roçado. É a primeira a sair para o trabalho e última a chegar, sendo que muitas vezes vai sozinha, segundo Béba “a vó gosta de estar sozinha no roçado”. Porém, caso chegue alguém com alguma criança doente ela pára tudo e tenta ajudar. Pega a criança, faz algumas perguntas à mãe e em silêncio sai, volta com um ramo de vassourinha e reza no menino três vezes intercaladas, uma de manhã, outra a tarde e mais uma no dia seguinte. Por isso, quando a pessoa vem de longe, é preciso pousar em sua casa.

A doença de criança mais comum que aparece para Dona Calô é o *quebranto*, um feitiço que o menino pega através do olhar invejoso de algum adulto. O quebranto é uma razão comum de questão. Se a criança pegou quebranto é porque alguém lhe jogou o feitiço com olhar (intencionalmente ou não), e os pais tentam descobrir quem foi. Nestas tentativas ocorrem trocas de acusações, relações são rompidas e pessoas deixam de se falar. O temor por tais acusações é tamanho que a maioria das pessoas não elogia os bebês, temendo posteriormente serem acusadas de terem colocado quebranto na criança. E caso alguém elogie alguma criança imediatamente os pais suspeitam de feitiço.

O quebranto deixa a criança chorosa, sem apetite, febril e pode até matar. O quadro clínico do quebranto é parecido com o de outras doenças, por isso quando tem dúvidas primeiro Dona Calô reza, e caso a reza não resolva, prepara algum remédio com suas flores, folhas e ervas.

Dona Calô conta que aprendeu a rezar pedindo para outros rezadores lhe ensinarem, entre eles João Cunha e seu outro irmão Joaquim Cunha. Com reza já curou muito menino, quando era mais moça, além de rezar em casa, saía para curar com reza. Depois ensinou seus filhos a rezarem e quando é preciso ir para

longe eles viajam e rezam. A maioria das pessoas, no entanto, prefere dirigir-se a casa de Calô e ser rezada por ela.

Dona Calô conhece curas para muitos males. Uma cabocla que morava nas redondezas em tempos passados, também foi sua professora, porém Calô não revelou seu nome<sup>52</sup>. Das curas que pratica realiza mais as para “doenças de criança” e “mal de mulher”. Além de trabalhar nos partos Dona Calô acompanha a gravidez, percebe as posições do feto, cuida da alimentação da mãe e conhece segredos que trazem força para a hora do parto. Já ajudou a nascer crianças que vieram nas mais diversas posições - um bracinho, um pé, de costas - sem nunca ter cortado alguma barriga.

Apesar da procura e fama que tinham, tanto Calô como João Cunha diziam que o bom mesmo para curar era outro irmão, Joaquim Cunha. Joaquim morava na derradeira colocação do Dourado, afluente do Tejo. De tanto ouvir falar dele resolvi conhecê-lo.

#### *O. Joaquim Cunha e Lauro*

O caminho era difícil. Foi preciso subir o Tejo, depois subir o Manteiga em uma viagem por igarapés rasos e com a canoa se arrastando. A partir do alto Manteiga, colocação Caponga, a viagem seguiu a pé pela mata em caminhada de quase três horas, para afinal chegar na Califórnia, colocação onde Joaquim Cunha vivia.

A Califórnia tem três casas. A primeira é de Lauro Cunha, filho de Joaquim Cunha. Lauro chama na verdade Manoel. Sua mãe, Ecília, não

conseguia engravidar e prometeu à São Francisco das Chagas que caso engravidasse o filho chamaria Manoel. Ecília teve três filhos e os três ganharam o nome Manoel. Para se distinguirem um é chamado Lauro (ou Antônio), o outro Raimundo e o mais velho é Manoel mesmo.

Do outro lado do igarapé, ficava a casa de Antônio Bajarra, casado com Maria José, cujo apelido é Francisca. Ela era sobrinha de Dora, esposa de Lauro, e “prima irmã” de suas filhas (prima por parte de pai e por parte mãe - MZD e FBD ao mesmo tempo). O casal era jovem, ela tinha quinze anos e ele dezoito. A moça tinha ciúmes de Dora e suas filhas e não entrava em sua casa, no máximo ficava no terreiro.

Lauro era considerado o chefe da colocação, ele foi o primeiro morador do local desde quando os índios que ali habitavam foram para área indígena do Bagé (área indígena Jaminawa-Arara). Chegou, limpou as estradas e colocou roçado. As estradas que Antônio cortava eram de Lauro, mas os dois não *arengavam* (discutiam) por isso. Ao contrário, eram muito amigos e compadres de fogueira<sup>53</sup>. Posteriormente Lauro instituiu um novo sistema: em vez de cada um cortar uma estrada, ambos cortavam a mesma estrada, uma volta (metade) cada um, assim voltavam mais cedo para casa. Depois, com o leite recolhido separadamente, cada um fazia sua própria prancha de borracha. As duas casa vizinhavam de quarto (um quarto traseiro) pois também repartiam a caça com a terceira casa que compunha a Califórnia, a casa de Joaquim Cunha e Dona Ecília.

O casal de velhos vivia só e Ecília queixava-se de não ter uma moça morando com ela. Quanto a Joaquim Cunha, ele estava quase sempre viajando, era difícil parar em casa. Viajava para curar e também porque não conseguia ficar em casa. Era muito ansioso, falante, agitado e com a respiração curta e

---

<sup>52</sup> Com exceção de Crispim, dificilmente os nomes dos índios eram citados, eram simplesmente “caboclos” era preciso muita insistência para que fossem ditos.

ofegante. Tinha medo de morrer de falta de fôlego. Em razão de tanta ausência não caçava nem colocava roçado. Lauro fazia isso por ele. Preparava sua farinha e mantinha a casa abastecida. Antônio Bajarra ajudava, mas era Lauro quem de fato sustentava as duas casas, a sua e a do pai.

Quando cheguei, Joaquim Cunha estava viajando para os lados dos Jaminawa, de modo que me hospedei na casa de Lauro. O casal tinha sete filhos. As mais velhas eram Bita e Nilde com catorze e doze anos respectivamente. E dos únicos meninos Ivo tinha oito anos e Francisco apenas três.

Lauro trabalhava no serviço pesado (cortar, derrubar) praticamente sozinho. As crianças ajudavam a colher o leite de uma volta de uma de suas estradas que ficava perto de casa. Dora as vezes se aventurava com Ivo e tentava caçar alguma paca ou cotia com um terçado. E as meninas mariscavam de anzol. Das farinhadas todos participavam, especialmente porque Lauro não possuía um motor que movimentasse a *bola que seva* (rala) a macaxeira. Ele tinha um sistema manual de roldanas chamado *roda* para movimentar a bola. Nele Lauro, o mais forte de todos, ficava em pé girando a roda maior enquanto Bita, Nilde ou Dora sevavam a macaxeira.

Poucos minutos a pé da Califórnia ficava a colocação Estrela, onde moravam Pacatuba e sua família. As relações entre as duas colocações eram distantes, eles não vizinhavam, não trocavam dias de trabalho e não eram compadres. Os laços mais fortes existiam entre a Califórnia e o Estado. O Estado é uma colocação que fica no igarapé Moreira. Lá existem três casas: a dos pais de Dora, a do irmão de Dora, e a de uma irmã de Dora, Rosa, casada com um sobrinho de Lauro, Malvino.

---

<sup>53</sup> Explicar o compadrio de fogueira e que as cinzas são guardadas

Dora tinha relações muito próximas com seus pais. Apesar da distância (mais de duas horas a pé) ela freqüentava semanalmente o Estado, e costumava levar ou trazer comida de lá. Quando era difícil conseguir o rancho (comida) ou a farinha acabava, as duas famílias se ajudavam mutuamente.

O irmão de Dora, Raimundo Gavião, e Lauro, porém, eram intrigados. Eles tiveram uma questão por causa de uma espingarda que Lauro lhe vendeu e ele não pagou. Os dois arengaram e o irmão de Dora apontou uma faca para Lauro. Desde então os dois não se falaram mais e deixaram de se visitar.

A Califórnia e o Estado ficam próximas à área indígena Jaminawa-Arara. Dora conta que antes de existir a área indígena os índios viviam mais perto dos seringueiros, inclusive a própria Califórnia era uma colocação de índios. Ela disse que índios e seringueiros não viviam separados. Eles eram amigos, vizinhavam, eram compadres e casavam entre si. Depois, com a instituição da área indígena, os caboclos mudaram-se para o alto Bagé. É lá, na colocação Rio de Janeiro, que vive Raimundo, irmão de Lauro, casado com uma cabocla.

Me surpreendi com estas relações tão próximas entre índios e seringueiros - caboclos e cariús - acostumada que estava ao preconceito que encontrei no Tejo.

*P. Caboclos e Cariús*

Por onde andei, antes de chegar na Califórnia, ouvi muitas histórias terríveis das correrias<sup>54</sup>. Contavam de crianças jogadas para o alto e recebendo tiros e índios sendo degolados. Tão impressionante quanto as narrativas era a

---

<sup>54</sup> Cf. RIBEIRO (1970).

alegria sádica em que eram contadas, com a face estampada por sorrisos ampliados em algumas gargalhadas.

Alfredo Lustosa Cabral, paraibano que viveu entre 1897 e 1907 trabalhando em seringais do Alto Juruá, descreve alguns episódios de correrias muito parecidos com os que ouvi. Por isso remeto-me a ele para ilustra-los:

"Era preciso ação pronta, decidida, urgente. Compunha-se de vinte homens com trezentos cartuchos Winchester cada um (...). Penetrando na mata, foram dar com as malocas depois de terem andado três dias. Roçado enorme, cheio de lavoura, num planalto, e no centro o barracão semelhante a circo de cavalinhos, tendo duas portas, coberto de palha, salientando-se um mastro com lugar para sentar-se o espia que descortinava grande parte do roçado.

(...) Às cinco da manhã, avançaram formando cerrado tiroteio.

Aos gritos alarmantes, saiam os índios correndo por uma porta e outra e, nesse momento, os tiros certos dos atacantes punha-os por terra.

A mortandade foi grande. Mas escafederam-se muitos(...).

No regresso, os prisioneiros começaram a gritar demais, sendo preciso abandoná-los, deixando-os a toa, perdidos. Outros praticavam selvageria destampando a cabeça dos inocentes com balas.

Assim a maloca inteira deslocou-se para lugares distantes sem mais voltar a massacrar os trabalhadores dos seringais dali." (Cabral, 1949: 61).

Percebia entre os seringueiros uma necessidade de se distinguirem dos índios. Os seringueiros se definiam como *cariús* (não índio, por sinal um termo de origem indígena) entre *caboclos* (índios) e, de modo geral, dificilmente assumiam a possibilidade do sangue indígena correr em suas veias. A

necessidade desta distinção se manifestava oralmente. Raramente alguém se referia a algum índio sem acrescentar a seu nome a alcunha “caboclo” ou sua origem específica, como por exemplo a *Cabocla Marina*, o *Zé Campa*, o *Caboclo Crispim* etc. Não raro o nome próprio é omitido, permanecendo a designação “caboclo” ou “cabocla” (“ali mora uma cabocla”)<sup>55</sup>.

E entre seringueiros intrigados pode ocorrer a “acusação” da mestiçagem: “a mãe de fulano tinha uma pena atravessando o nariz”, “não-sei-quem pesca com tinguí porque tem sangue caboclo”, “Cuidado com ciclano, ele é caboclo e pode fazer *porqueira* (feitiço)”.

Lembremos que os temidos seres que habitam as águas são caboclos, os caboclos de encanto ou caboclos d’água.

Há ainda uma diferenciação entre *caboclo brabo*, e *caboclo manso*. Os primeiros são considerados selvagens, quase animais. O termo *brabo* quer dizer bruto, um adjetivo utilizado para animais e não para pessoas, exceto para os caboclos. Outra explicação para o termo *brabo* é “quem corre quando vê gente”<sup>56</sup>. Estes adjetivos são atribuídos aos índios que habitavam a floresta antes da chegada dos cearenses e resistiram à invasão. Esta resistência ocorreu de modo violento em algumas ocasiões. E, apesar das correrias e suas conseqüências, ainda hoje os caboclos são temidos<sup>57</sup>.

*Mansos* são caboclos pacíficos, que muitas vezes falam a língua portuguesa e cortam seringa. Segundo a história oral, alguns, como os *Campa*, realizam correrias anuais, em agosto, contra caboclos *brabos* reminescentes.

<sup>55</sup> Excetuando os *kampas* (*ashaninkas*) e *kaxinawás*, na maioria das vezes a origem indígena é designada através do vago termo *caboclo*, que inclui uma gama de diversidades pelas quais ninguém parece se interessar. O que interessa é ser ou não ser caboclo.

<sup>56</sup> Explicação dada por Dora, da colocação Califórnia.

<sup>57</sup> Cf. AQUINO (1995).

Porém, uma vez caboclo, sempre caboclo. Brabo ou manso, nenhum deles escapa à desconfiança de seu caráter. Têm fama de ladrões, feiticeiros e mentirosos.

Mais uma vez Alfredo Lustosa Cabral mostra-se uma boa fonte para conhecermos confrontos entre cariús e caboclos. No trecho que segue ele narra sua chegada a um seringal novo, o Redenção, às margens do rio Tarauacá, quando encontra Catuquinas e Kaxinawás (que neste caso seriam classificados como “brabos”) resistindo aos cariús.

*\*Vimos um arsenal de guerra.*

*Todos armados a rifles e regularmente municidados. Havia ali grande perigo de vida. A quinze minutos de viagem acharam roçado, bem grande, em abandono, mas continha bananeiras, mamoeiros e cana-de-açúcar.*

*Pertencia aos Caxinauás que, pressentindo os civilizados firmarem domínio nas margens do rio, mudaram-se para bem longe no centro da mata.*

*Ora por outra vinham ali se abastecer, sorrateiros, invisíveis. (...)Por todo lado que se rumava, vinham-se nítidos vestígios desses caboclos, mas sem se deparar com eles.*

*(...) A dez horas de viagem estavam os Catuquinas, tribo numerosa e valente. O seringueiro não conseguia se firmar ali, sendo perseguido e sujeito a grandes emboscadas.*

*O selvagem oculta-se próximo à beira da estrada, imita o canto do nambu quando o seringueiro vem. Este, ao procurar divulgar a caça, é alvejado por flecha certeira e cai estorcendo-se na agonia da morte. O inimigo foge ligeiro, desaparece, imperceptível.*

Ocasões há em conduz o rifle da vítima. Por esta razão os seringais da outra margem estavam abandonados." (Cabral, 1949: 50)

A violência do encontro entre seringueiros e índios aparece envolta em véu sagrado no episódio de Nova Olinda. Há diversas versões sobre este caso. Limito-me a reproduzir duas delas.

"Eram moradores de lá da Nova Olinda. Eles tinham vindo do Ceará e foram trabalhar aí. Foram ao Ceará e trouxeram dois irmãos dele. A mãe deles ficou chorando prá ele não trazer o mais novo. Ele foi e trouxe. Um dia ele andava cortando e quando ele chegou ele tava defumando. Eles tavam em casa, tinham chegado. Um parece que tava no girau. Parece que era. Eu sei que um parece que foi lavar o saco. Lá os caboclo mataram ele. Flecharam o menino mais novo. Aí os caboclo veio e flecharam ele, outro, o velho que tava no defumador defumando. Ele chorou muito. Eles mataram ele e ele chorava porque a mãe dele tinha pedido prá ele não trazer e ele trouxe. Os caboclo já tinham matado. Aí morreram todos os dois. Aí enterraram tudo num buraco. Parece que foi só num que enterraram, tão lá todos dois. Mataram eles de flecha. Acertaram no menino, um meninão que era o rapaizinho. Ele tava no igarapé e o outro tava no barranco. Tem tempo que a sepultura tá lá no meio do igarapé e depois volta. Fica água de um lado e doutro da sepultura e não cobre e aí, com os tempos ela tá cá de novo. O rio enche e forra de água de um lado e de outro e eles ficam no meio sem cobrir" (Dona Calô).

"Eu ouvi contar esse causo mas eles não tavam em casa, não. Tavam na mata. Porque eles atiraram não foi nem de flecha, não. Foi de bala. Atiraram num e mataram. Aí atiraram noutro, e atiraram no outro. Eram nos três. Aí um que atirou, o derradeiro, a bala não deu de matar. Aí ele saiu correndo. Saiu botando sangue. Aí foram lá, sei que ele se escondeu e fez uma promessa parece. Aí os caboclo achavam sangue, (...), os caboclo não conseguia achar ele de jeito

nenhum. O sangue passou e não ficou, eu ouvi falar assim. Ele veio correndo e o sangue escorria, né. Aí quando ele se escondeu ele fez uma promessa. Aí os caboclo vinham, rastejava e os caboclo pulavam dentro da mata rastejava e não achava o cara de jeito nenhum. Sumiu. Não era prá eles achar mesmo. Eles não achavam. Escapou um. E colocaram todos dois numa sepultura só" (Antônio Coelho).

Por onde andei esta história foi narrada. Cada versão tem algum momento inexplicável: como a sepultura não é coberta pela água do rio? Como os caboclos seguiam o rastro de sangue deixado pelo sobrevivente e não o encontravam? Uma terceira versão conta que o sobrevivente buscou ajuda e, dias depois, ao voltar encontrou os corpos intactos como se tivessem acabado de morrer. E para esta versão pergunta-se: por que o corpo dos rapazes não se putrefez? A resposta para qualquer dessas questões é uma só: milagre. Por isso este caso ficou conhecido como As Almas Milagrosas da Nova Olinda.

Crendo na continuidade do poder do milagre, promessas são feitas para as Almas e romarias ao lugar são freqüentes. O caso é narrado e renarrado contribuindo para a memória do encontro violento de cariús e caboclos e alimentando a desconfiança sobre os índios que aparecem neste episódio como ardilosos e sorrateiros.

As tentativas dos seringueiros de se distinguirem dos índios continua por diversos campos. Eles manifestam essas diferenças ao comentar as moradas de caboclos que seriam excessivamente próximas da mata e com área de terreiro reduzida. Quanto aos hábitos alimentares preferencialmente os caboclo comeriam carne assada e insossa. E para escândalo geral as caboclas supostamente parem na mata, sozinhas e não cumprem resguardo. De modo geral é como se os comentários de seringueiros a respeito dos caboclos ressaltasse uma animalidade dos caboclos em oposição ao caráter civilizado dos

cariús. Seu Osvaldo Eufrásio, morador do Manteiga, um dia comentou que “as caboclas agora querem ser gente” ao saber que algumas cumprem resguardo pós parto.

O assunto continua. Há uma enorme resistência à possibilidade de transmissão de saberes dos caboclos para os cariús. Como já foi dito num primeiro momento os seringueiros praticamente só cortavam seringa. A alimentação era à base do comprado no barracão. Muitos patrões proibiam roçados e até mesmo caça ou pesca<sup>58</sup>. Com a crise da borracha os seringueiros passaram a realizar estas atividades. Quem ensinou a construir canoas e ubás? Quem ensinou a pescar com tingui ou oaca, duas substâncias tóxicas da mata? Quem ensinou remédios e uso de ervas? Poucos são os que comentam o aprendizado com caboclos. Um desses raros exemplos é seu Miltom Gomes do Nascimento, seringueiro aposentado morador do Paranã do Machadinho, casado com dona Mariana, que conta ter aprendido várias das técnicas de *marisco* (pesca) que realiza com a esposa de ascendência cabocla.

João Cunha, Dona Calô e Joaquim Cunha, aprenderam o uso de ervas para curas e remédios com caboclos. Através dos caboclos travou-se o contato com a *Ayahuasca* e entre os caboclos esteve um dos mais respeitados curadores do alto Tejo, Crispim. Um dos últimos herdeiros dos conhecimentos de Crispim foi Joaquim Cunha.

#### Q. *Joaquim Cunha e Lauro*

Joaquim Cunha começou a praticar as artes da cura aos vinte e cinco anos. Conta que até então o *curador chefe* era João Cunha, seu irmão mais velho, que não teria lhe ensinado nada sobre o assunto. Foi quando começou a escutar lhe

---

<sup>58</sup> ALMEIDA (1992), WOLFF (1997).

chamarem. Ouvia uma voz, olhava para trás e não tinha ninguém. Outras vezes sentia um soco, uma pancada e novamente ninguém estava com ele. Um dia sonhou com uma *garrafada* e se iniciou uma série de sonhos com receitas de garrafadas e outros remédios da mata. Começou a curar as pessoas com estas receitas. Seu procedimento costuma ser o seguinte: o doente se consulta e ele fala o que acha que deve ser feito e combina para o dia seguinte o feitiço do remédio. Durante a noite, se ele tem alguma dúvida ou seu diagnóstico não foi correto, alguém lhe diz em sonho o problema da pessoa e o remédio correto. Esse alguém é Manoel Pinheiro, o mesmo espírito com quem João Cunha bate sessão.

"Tinha uns que diziam aí que eu trabalhava com o 'bode velho'. Aí quando Irmão José teve no Amônia eu tive lá e procurei falar com ele. Eu disse prá ele que o povo tava dizendo que eu trabalhava com Satanás. Aí Irmão José disse que eu trabalho é com Deus e Nossa Senhora, prá eu continuar meus trabalhos, curando sem olhar a quem, mas que eu não mexesse com ciências ocultas".

Outro que lhe ensinou receitas de garrafadas e uso de ervas foi Crispim. Quem conta isso é Lauro. Conta que seu pai e Crispim eram muito amigos e Crispim lhe ensinava muito. A partir de um certo momento os dois passaram a trabalhar juntos dividindo os doentes. Crispim também trabalhava com espírito porém Joaquim já trabalhava com Manoel Pinheiro. Joaquim disse a Crispim que não gostaria de trabalhar com outro espírito porque um atrapalharia o outro. Além disso, intimamente temia que o espírito de Crispim não fosse da parte de Deus.

Perto de sua morte, Crispim convidou Joaquim para beber um Cipó com ele. Disse que já havia ensinado quase tudo a Joaquim, porém faltava o mais importante, o seu segredo, o qual lhe seria revelado durante a beberagem.

Nesta ocasião Irmão José viajava pelo Juruá realizando suas pregações. Joaquim resolveu primeiro ir ao seu encontro para depois beber o Cipó com Crispim. Porém em suas pregações Irmão José condenou o uso do Cipó, disse que esta bebida não era da parte de Deus. Ao voltar para casa, Joaquim recusou o convite de Crispim influenciado por Irmão José e desconfiado de que o velho curador trabalhasse com “ciências ocultas”.



Joaquim Cunha, 1995 (foto: Mariana Pantoja Franco)

O outro aprendiz de Crispim, seu filho, também faleceu. Conforme comentei acima, Crispim sabia ler e escrever, escrevia muito em cadernos. Com sua morte, na década de 80, junto aos seus pertences foram queimados os cadernos. Joaquim Cunha é quem ainda guarda alguns de seus ensinamentos.

Joaquim Cunha também trabalha com reza que diz ter aprendido “por todo lado”. Gostava de contar de suas curas. Comentou ter curado o caçula de Amarino Sales, então desenganado por nove rezadores, sendo o derradeiro João Cunha. Foi quando mandaram lhe chamar. Ele olhou o menino e disse que tinha jeito de curar, rezou três vezes o menino ficou bom. Desde então, este lhe toma a benção pois segundo Amarino, Joaquim dera-lhe deu a vida e portanto era pai do menino. Após esta cura, João Cunha disse que Joaquim sabia dez vezes mais do que ele. Isto consolidou sua fama de bom curador, que corre longe. Recebe doentes até de Rio Branco. Ele e a família gostam de comentar os casos de curas, especialmente daqueles que foram desenganados por médicos.

Joaquim ensinou seus filhos a rezar e entre eles Lauro foi quem mais aprendeu, teve interesse e parecia ser quem seguiria seus passos. Porém viveu duas tragédias um ano antes de eu passar por lá. Na primeira um incêndio queimou sua casa inteira, e na segunda, sua esposa, grávida, levou um tiro acidental de um visitante. Ela sobreviveu, porém o trauma foi grande. Lauro diz que depois do acontecido perdeu o interesse em curar e ficou com dificuldades para aprender.

Outra razão para Lauro não trabalhar com reza é porque não tem fé em seu próprio poder de cura. Ele acha que o poder de cura está na fé. Na fé que o rezador tem em seu próprio poder de curar com reza, e na fé do doente de que ficará curado. Ele rezava bastante, principalmente criança. Porém, um evento lhe fez duvidar do poder da reza e atribuir a cura à fé.

“Prá mim o que cura é fé (...). Eu boto fé em rezador mas não boto fé em mim. Não tenho fé na minha reza (...). Tinha um velho, um rezador, o Chico Domingo, ele tinha muito lundu (mau humor). Um dia, esse Chico Domingo acordou com lundu e tinha uma mulher que tava com dor de dente e foi lá, foi pedir prá ele rezar o dente dela. Ela pediu e o velho disse ‘esse pessoal não pode me ver que já

é logo pedindo prá rezar', e disse que não ia rezar não. Aí ela pediu, ele disse 'não'. Ela pediu até que ele rezou e ela ficou boa. Só que ele não rezou. Não. Quando ela foi embora ele disse que enquanto ela pensava que ele tava rezando, ele tava era dizendo nome, xingando nome, dizendo uma porção de coisas a ela. Depois desse dia eu vi que a reza mesmo não cura não. Ela ficou boa, não ficou? Ela acreditou no velho. Eu não acredito, acho que não vai dar certo. E parei de rezar. Na reza dos outros eu acredito, mas na minha não acredito não."

Desde este dia Lauro perdeu a fé em suas rezas e parou de rezar os outros. Ele diz que a reza cura, mas só cura quem acredita. Ele não acredita na sua própria reza e por isso não reza mais. Ele diz que enquanto não tiver fé sua reza não vai curar.

Sobre as plantas Lauro contou que quando tinha a idade de oito anos gostava de acompanhar um morador de lá chamado Nelson, que hoje mora em Cruzeiro do Sul.

"Esse Nelson tinha um livro de medicina com desenho de planta. Quando aparecia alguém doente ele olhava no livro e saía prá mata. Eu gostava de acompanhar ele e ele gostava de mostrar as plantas de contar prá que servia. Mas eu não tinha muito interesse. Se fosse hoje eu tinha, mas eu era menino assim igual o Ivo, não prestava muita atenção. Aprendi uns matos, pouco, sei prá que serve, mas não sei o nome não(...). Bom mesmo era o Crispim. Eu conheci ele, mas não prá aprender, conheci assim mesmo. Quem gostava dele era o papai, mas depois perdeu o interesse de aprender mais por causa de medo. Ele recusou um Cipó do Crispim. Eu tinha vontade, se fosse comigo eu ia."

Em 1995, viajei para a *Reserva* junto com o pessoal do Projeto de Saúde. Esta viagem tinha como um de seus objetivos realizar um levantamento farmacológico das plantas utilizadas por alguns curadores tradicionais da região do Tejo para complementar uma cartilha de ervas destinada aos agentes de saúde. Nesta ocasião conversei com alguns conhecedores de plantas e matos que

curam doenças, Lauro foi um deles e me surpreendeu pela enorme quantidade de plantas da mata que conhecia. Era impressionante seu conhecimento, e no entanto ele achava que sabia pouco.

Através desta etnografia apresentei três curadores consagrados e renomados. Todos os três com mais de sessenta anos e todos tiveram em sua iniciação a presença de algum professor caboclo. Os três eram irmãos e contavam com o auxílio de um mesmo espírito, Manuel Pinheiro, que trabalhava apenas com os membros desta família.

Apresentei também outros três aspirantes a curadores. Estes eram jovens, porém enfrentaram dificuldades em sua trajetória de cura. O primeiro, Miário, dizia trabalhar com Cipó e Caboclo D'água, porém durante o período de pesquisa suas curas não foram confirmadas. Miário era temido por sua associação a caboclos de encanto mas aspirava tornar-se um grande pajé.

Outro aspirante a curador que conheci foi Zé Campa, um jovem de origem ashaninka. Antes de nos conhecermos Zé Campa era chamado para curar e quebrar feitiços, atividades que realizava com sucesso. Ele também fez parte do grupo de homens que bebiam Cipó com Miário e era um dos poucos, entre eles, que sabia preparar a bebida. Na infância, Zé Campa morou no Peru e foi alfabetizado. Mas era uma pessoa estranha, sem passado, sem parentes. Vivia com uma família e comentava-se que mantinha um romance com o caçula da casa. Ele chegou a ser agente de saúde e depois desistiu.

Quando nos conhecemos Zé Campa estava convertido à uma religião evangélica propagada por uma rádio de Pucalpa e acreditava, naquela ocasião, que o Cipó não era uma bebida linha de Deus. Em minha segunda viagem pela *Reserva*, ele decidiu voltar a ser agente de saúde e fez um curso de atualização. Na ocasião do curso, depois de um processo difícil de tomada de decisão,

resolveu beber um Cipó. Teve uma miração que o deixou muito abalado e ensimesmado. Nela encontrou-se com seu avô, quem lhe criou e iniciou na bebida, dizendo que ele devia tomar uma decisão sobre o caminho que ia seguir. Perguntou-lhe se ele ia jogar seu passado e sua origem fora. Zé Campa chorou muito depois disso e não cheguei a conhecer sua decisão.

Lauro, o terceiro jovem aspirante a curador que conheci viveu as crises que descrevi acima. Ele tinha interesse e conhecimento para cura, porém alguma coisa o paralisava. Um dia falou que ser curador era um fardo. Era não poder colocar um roçado, ter a casa cheia de gente e estar sempre viajando.

Outros, como seu amigo Osvaldo Eufrásio, concordariam. Osvaldo dizia que a sina do curador era ser pobre. Por isso muita gente não aprendia a rezar ou curar. Uma vez que se aprende a rezar, curar ou pegar um menino, não se pode recusar uma chamada para realizar uma cura.

É como se para alguns fosse uma questão de escolhas. Para outros, porém, é como se não houvesse outra opção. Depois dos tombos que João tomou, dos socos que Joaquim levou, ou de Dona Calô sozinha com uma mulher parindo, que escolha havia?

## I. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As matas e águas, lugares que fazem parte do cotidiano dos seringueiros, de onde retiram seu sustento, o rancho, a seringa e o roçado, é repleta de seres, almas, plantas e animais misteriosos. Entre eles, alguns são claramente malignos, como o mapinguari, porém a maioria deles é ambígua carregando perigos e poderes, como é o caso de algumas plantas e animais com quem se pode fazer pactos.

Percebemos que os seringueiros da região do Tejo têm uma relação sagrada com a floresta e as águas, fruto da concepção que se tem destes ambientes; como se disse fonte de sustento e morada de seres ambíguos e dotados de poder. Este aspecto sagrado se revela em alguns rituais cotidianos<sup>59</sup> que marcam a relação do seringueiro com as águas e matas, como um sinal da cruz feito antes de entrar na água e nas preces, orações e oferendas feitas antes de entrar na mata. Eles se expressam também em atitudes ritualizadas mantidas com a caça, esta não pode ser carregada de qualquer jeito, não pode ser derrubada e não pode ser abandonada. Deve-se ter cuidado com seu sangue, seu *fato* (víceras) e seus ossos. Ou seja, deve-se tratar o animal morto com respeito ou pode-se sofrer o revés de ficar enrascado.

É interessante notar que este universo simbólico dos seringueiros é composto por elementos oriundos de universos religiosos distintos. Há aqueles provenientes do cristianismo e do catolicismo como as orações e devoção aos santos. Estes manifestam-se nas orações noturnas e na atenção à missa transmitida pela rádio *Verdes Florestas*, de Cruzeiro do Sul. Elementos do catolicismo popular estão presentes também no novenário, novena oferecida a

---

<sup>59</sup> Cf. LAGROU (1996).

santos católicos padroeiros de algumas localidades<sup>60</sup>. Às novenas são acrescentadas feiras permanentes, festas dançantes e torneios de futebol. Celebrações de casamentos e batizados realizados sob a benção de um padre católico, e uma procissão e missa ao santo também compõem o novenário, este se constituindo numa grande festa de muita alegria, talvez a principal festividade da região.



Novenário na Vila Thaumaturgo (São Sebastião), 1994 (foto: Andréa Martini)

As festas juninas, festividades oferecidas à Santo Antônio, São João e São Pedro, também estão entre as datas santas mais importantes entre os seringueiros da região do Tejo. Estas datas são comemoradas com festas dançantes e fogueira, e nelas são preparados alguns pratos raramente

---

<sup>60</sup> No caso da Restauração, onde acontece o novenário do rio Tejo, a novena é oferecida a São Raimundo Nonato.

preparados em outras ocasiões, como o mucunzá. Diante das fogueiras, nas noites de São João e São Pedro, pessoas que querem tornar-se compadres e não tem filhos para batizar, realizam o compadrio de fogueira. O ritual do compadrio de fogueira se inicia com a aproximação dos compadres da fogueira, que em seguida proferem as seguintes palavras:

“Boa noite minha comadre (ou compadre).

São João disse, São Pedro confirmou,

Você há de ser minha comadre

que Nosso Senhor mandou.

Viva São João!

Viva São Pedro!

Viva nós, comadre!”

As fogueiras de São João e São Pedro tem tanto poder, que pode-se guardar um tição da fogueira para realizar o compadrio de fogueira em qualquer outra época do ano.

Segundo a memória oral, a importância dos sacramentos católicos foi reforçada por Irmão José. Ele pregava a importância do batismo e do casamento e realizava estes sacramentos gratuitamente. Apesar de Irmão José ter aparentemente fortalecido o apego aos ritos católicos, o padre Pedro tinha uma postura intolerante em relação ao beato. Ele o taxava de louco e achava um absurdo as pessoas o reverenciarem. Portanto a devoção à Irmão José, apesar de estar ligada ao catolicismo por seus fiéis, não é reconhecida pelos padres redentoristas que pregam no alto Juruá.

De fato criou-se certo antagonismo entre o padre e Irmão José. O padre recebe doações de fiéis alemães que enviam roupas, remédios e produtos manufaturados vendidos pelos redentoristas que atuam na região. As diferenças

entre o padre e os marreteiros são sutis. O padre vende remédios, alguns objetos de origem alemã e, principalmente, vende casamentos e batismos. Irmão José, por sua vez, realizava os sacramentos gratuitamente, aliás, segundo contam, ele sequer tocava em dinheiro. Para aumentar a distância entre o padre e o beato, os casamentos e batizados realizados por Irmão José não foram reconhecidos como legítimos pelos padres da região.

Além dos elementos católicos, podemos perceber influências de origem indígena nos elementos que compõem o mundo das águas e da floresta. Estes aparecem na crença em entidades que habitam ou protegem as águas (Mãe D'Água, caboclos d'água) e matas (Pai da Mata, Caboclo da Mata, Caipora) e nos poderes mágicos de algumas plantas e animais. Estes encantados, conforme salientei acima têm poderes ambíguos, podendo agir ora para o bem (o caso do veado que salvou a menina perdida na floresta) ou para o mal (o veado é uma animal que pode causar *sustos* de conseqüências nada benignas).

Havia também a presença de almas e espíritos. As almas eram milagrosas, como as de Nova Olinda, ou assombrações que apareciam no nascente ou poente a quem estivesse desprevenido na mata. Os espíritos estão presentes na tradição indígena, porém João Cunha falava em *espíritos de luz*, e Joaquim Cunha em espíritos do mal. Não acredito que esta terminologia seja indígena, porém não pude confirmar uma influência kardecista sobre ela.

Uma bebida preparada a partir de duas plantas presentes na floresta, o Cipó, carregava em si a ambigüidade presente na floresta e nos seres que a habitam, a "bebida de todos os encantos", segundo João Cunha. Bebida tradicionalmente utilizada pelas etnias indígenas da região, Kaxinawás e Ashaninkas, entre outros, o Cipó, na primeira fase de sua beberagem entre os seringueiros era utilizado apenas entre homens. Com exceção dos curadores, como Crispin - cujas origens eram indígena, as beberagens de Cipó, naquele

momento, além de permitir contato e aprendizado com os seres presentes na bebida, e da vivência de fortes experiências sensoriais e emocionais, tinham também caráter lúdico e curioso, quando algumas pessoas buscavam ver ou descobrir ações de outras pessoas. Nos rituais sob o comando de Sebastião do Cipó, um maracá era agitado para “trazer e levar o Cipó”. Possivelmente Crispim, por suas raízes indígenas, e Sebastião do Cipó, que aprendeu com Crispim as artes da bebida, cantavam canções inspiradas pela bebida. Acredito nesta possibilidade pois os vegetalistas possuem canções pessoais aprendidas com a *Ayahuasca*, os chamados *ícaros*, que lhes dão poder<sup>61</sup>. Porém, trata-se de uma especulação que não pude confirmar. O fato é que entre os seringueiros a música era importante durante as noitadas de Cipó, e para isso recorriam a canções populares tocadas numa eletrola.

Numa segunda fase a força do Cipó foi associada a poderes malignos por Irmão José e por alguns patrões, o que abalou o seu uso. Muitos passaram a temer a bebida, e aqueles que continuaram a beber, o fizeram de modo discreto. Esta fase pouco difere da fase anterior, a não ser pela absoluta discricção de seus usuários.

A beberagem do Cipó passou a sofrer algumas transformações quando passou ser a utilizada por lideranças carismáticas, como Antônio Macedo, num momento de lutas e conquistas políticas e sociais, marcando uma terceira fase de uso da bebida. Esta guarda características das fases anteriores, como o caráter lúdico e curioso, e introduz novidades como uso do violão e cantigas de composições próprias inspiradas pela bebida. Neste período quase todas as lideranças e pessoas de participação ativa nas lutas pela *Reserva* tiveram contato com a bebida.

---

<sup>61</sup> MACRAE (1992).

Naquele momento, pessoas que conheciam a bebida dentro de rituais do Santo Daime, entre elas alguns pesquisadores, tiveram oportunidade de apresentarem os hinos e, com eles, a doutrina do Santo Daime para os seringueiros do alto Juruá. É quando são incorporados elementos de conteúdo cristão e algumas modificações acontecem nos rituais de uso do Cipó.

Estas duas últimas fases se fizeram acompanhar por transformações no olhar das pessoas sobre o Cipó. Antes, o Cipó era uma fonte de poder, ele permitia que algumas pessoas vissem o que os outros não conseguiam ver. A “bebida de todos os encantos” continha em si a força de seu ambiente de origem: a floresta, na maneira como ela é percebida e pensada e como parte do mundo dos seringueiros.

Na sua forma Daime, a força da bebida associada à força dos hinos e da doutrina por eles expressa, trazia novas concepções sobre o mundo, sobre as pessoas, e sobre a floresta. Estas novas visões da vida, por assim dizer, inspiravam a transformação individual e a relação com o mundo. Houve casos de seringueiros farristas e beberrões que ao travar contato com a bebida transformaram sua conduta pessoal causando grande espanto às pessoas, que passaram a questionar a malignidade presente na bebida.

Ao mesmo tempo permaneceu o vínculo da bebida à pessoas de forte participação política no processo e na consolidação do advento da Reserva Extrativista. É possível perceber que, atualmente, a maior parte das pessoas que travam contato com a bebida na região do Tejo, cantam hinos do Santo Daime e têm grande simpatia pela realização e sucesso da *Reserva*. Podemos tomar como exemplo disto Jorge e Miário.

Jorge, foi marreteiro e inicialmente colocou-se fortemente contra a *Associação* e a *Reserva*. Após travar contato com a bebida, tornou-se um

simpatizante de primeiro time. A trajetória de Miário traz marcas de todas as fases descritas anteriormente, porém, ele utilizou de manipulação e violência para conquistar poder e autoridade, que tornam seu caso único na região. O caminho que Miário vinha trilhando foi interrompido graças a mecanismos informais de controle, quando Macedo e Pedrinho lhe aplicam uma reprimenda sob a força do Cipó. Apesar de Miário se autodeclarar uma autoridade na bebida, de seu caso ser *sui generis*, e de trilhar um caminho no Cipó totalmente diferente, Miário acatou a pena a que foi submetido. Isto mostra que ele reconhecia Pedrinho e Macedo como autoridades legítimas. Assim como Jorge, Miário também se mostrava simpático à *Associação* e à *Reserva*, diferentemente dos Cunhas, parentela de que faziam parte.

É interessante notar que o panteão dos santos não interfere no panteão das matas e águas. Não é rezando a um santo que a pessoa evita ficar panema e sim cumprindo uma série de procedimentos rituais com a caça. Também não são os santos que curam uma enrascação mas rituais que envolvem defumações. Ou seja, é como se coexistissem elementos religiosos e místicos de diferentes procedências sem que se colocasse um no lugar do outro. Isto é, Deus existe e é o dono de todos os animais, porém existe uma entidade protetora das matas, o Pai da Mata e uma entidade protetora dos bichos, o Caboclo da Mata. Existe Nossa Senhora e existe a Mãe D'Água, uma não se colocando no lugar da outra. Diferentemente dos procedimentos sincréticos onde se substitui uma imagem por outra fundindo duas entidades de origens diferentes numa só<sup>62</sup>.

O uso da *Ayahuasca* em sua forma Daime parece iniciar uma alteração deste procedimento. Sua doutrina inclui os santos cristãos e entidades indígenas e estes coexistem. Porém, há momentos em que duas entidades diferentes se fundem em uma só, como é o caso da Rainha da Floresta que é a mesma Virgem da Conceição. E, no caso do Santo Daime, não há separação nos possíveis

campos de atuação das entidades, todas se fundem e podem interferir em qualquer situação.

O fato das crenças de origem católica não interferirem nas crenças de origem indígena talvez se deva ao fato de os seringueiros do rio Tejo não conceberem os seres que habitam as matas e água como seres que façam parte de uma religião. Não se tratam de seres sobrenaturais, ao contrário, são seres naturais, fazem parte da vida cotidiana, podem ser encontrados ou interferirem a qualquer momento. Seus feitos não são concebidos como milagres. Porém, são criaturas que devem ser respeitadas e com quem todo cuidado é pouco. No caso do Santo Daime, estes seres e entidades que habitam a floresta são concebidos como seres divinos e fazem parte de seu panteão divino. Tratam-se de diferenças sutis, porém são diferenças.

Podemos perceber a elaboração dos seringueiros para explicar eventos surpreendentes através da busca de uma explicação coerente com o que se conhece. Ou seja, não basta a viajante Cristina ser uma mulher estranha, é preciso lhe atribuir poderes mágicos e divinatórios coerentes com sua figura: uma mulher errante, sozinha na floresta amazônica, sem arma ou faca e sem bagagem, que dorme no terreiro em noites de lua cheia e tem bruscas alterações de humor. E quando surge uma nova mulher, novamente sozinha na floresta e desta vez com excesso de bagagem, ela é compreendida como o retorno da primeira causando certo medo e constrangimento.

O mesmo processo parece ter acontecido na interpretação dos Cunhas para o advento da Reserva Extrativista. Percebeu-se que ele aconteceu junto ao desaparecimento dos padrões, da queda do preço da borracha, da dificuldade de acesso a mercadorias e da chegada de inúmeros estranhos e estrangeiros

---

<sup>62</sup> Cf. GALVÃO (1976).

viajando pelo alto Juruá, tudo se encaixando nos elementos fornecidos por Irmão José como indicadores da proximidade do fim do mundo.

E assim percebemos o esforço de dar sentido aos eventos de acordo com os elementos já presentes na cultura local, talvez seja o que Manuela Carneiro da Cunha quis dizer com “guardar o novo em velhas gavetas” (1998: 12). Ao mesmo tempo em que parece acontecer num primeiro momento um esforço para que as coisas permaneçam as mesmas, o novo, os eventos - onde reside o potencial de transformação - é incorporado e têm que se relacionar com as velhas coisas que já estavam nas gavetas, como a tradição e a história. As gavetas são as mesmas porém seu uso é modificado<sup>63</sup>. Talvez seja este o caso do Daime e sua doutrina dentro do rio Tejo: a bebida é a mesma, os seres são os mesmos, algumas coisas novas são incorporadas e alterações profundas acontecem.

A capacidade da cultura de incorporar eventos - cultura compreendida aqui como a teia de significados tecida pelo homem e à qual ele se encontra preso, conforme Geertz (1989) definiu - permitiu que eu fosse interpretada como o retorno de Cristina; que a presença de helicópteros e estrangeiros se associassem às profecias milenaristas de Irmão José, que o uso do Cipó se modificasse e permanecesse, que os seringais e colocações dessem lugar às comunidades.

Tão importante quanto a capacidade de incorporar o novo, ainda que ocorra resistência, é a possibilidade de manipulação a nível individual. Manipulação esta que criou um conceito seringueiro de comunidade e que permitiu que Miário tentasse seus vãos tortos. Esta mesma manipulação permitiu que o uso do Cipó continuasse através de sua forma Daime.

---

<sup>63</sup> Cf. SAHLINS (1988, 1990).

O Daime é ao mesmo tempo um evento novo incorporado, e uma resposta a outro evento mais antigo que abalou uma tradição ao associar o Cipó à forças malignas. É como se o ato de tomar Daime, ao invés de ser uma atitude nova, fosse a retomada de velhos costumes; a volta por cima para quem um dia teve que beber Cipó escondido e hoje o faz com música e cantoria, com vela, Pai Nosso e Ave Maria. Neste caso a transformação trazida pelo novo foi o resgate da tradição.

## VI. Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Mauro W. B. 1992.: THE RUBBER TAPPERS OF UPPER JURUA RIVER: THE MAKING OF A FOREST PEASANTRY, PhD. Dissertation Universidade de Cambridge.

\_\_\_\_\_. 1993. LA CREACION DE LA RESERVA EXTRATIVISTA DO ALTO JURUÁ: CONFLITOS E ALTERNATIVAS PARA LA CONSERVACIÓN. Texto apresentado na conferência sobre Resolução de Conflitos em Comunidades Florestais. FAO/FTPP/Resolve (mimeo).

\_\_\_\_\_. 1993. NOTAS SOBRE O PROJETO DE PESQUISA DO ALTO JURUÁ. Campinas (mimeo).

\_\_\_\_\_. 1986. *Redescobrimo a Família Rural* In: REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS, número 01.

\_\_\_\_\_. 1986. *Dilemas da Razão Prática: Simbolismo, Tecnologia e Ecologia na Floresta Amazônica*. In: ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO 86. Brasília, Tempo Brasileiro.

AQUINO, Terri V. KAXINAWÁ: DESERINGUEIRO "CABOCLO" A PEÃO "ACREANO". Dissertação de Mestrado. Brasília. UNB.

BARNES, J. A. 1987. *Redes Sociais e Processo Político*. In: Feldman-Binaco B. (org) ANTROPOLOGIA DAS SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS, São Paulo, Global Editora.

BROWN, Keith, CUNHA, Manuela C. & ALMEIDA, Mauro W.B. 1994. CAN TRADITIONAL FOREST-DWELLERS SELF-MANAGE CONSERVATION AREAS? a probing experiment in the Juruá Extrative Reserve, Acre, Brazil, Março - Dezembro, 1994, mimeo.

CABRAL, Alfredo L. 1949. DEZ ANOS NO AMAZONAS (1897 - 1907). João Pessoa, Escola Industrial de João Pessoa, Curso de Tipografia e Encadernação.

CALDEIRA, Teresa do Rio P. 1988. *A Presença do Autor e a Pós-Modernidade em Antropologia*. In: NOVOS ESTUDOS, número 21. CEBRAP.

CAMARA CASCUDO, Luis. 1983. GEOGRAFIA DOS MITOS BRASILEIROS. São Paulo, Editora Itatiaia.

CÂNDIDO, Antônio. 1975. OS PARCEIROS DO RIO BONITO, São Paulo, Livraria Duas Cidades.

CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela. 1998. *Pontos de Vista Sobre a Floresta Amazônica: Xamanismo e Tradução*. In: MANA, volume 4, número 1, Rio de Janeiro, Contra Capa.

CLIFFORD, James e George Marcus (org.). 1986. WRITING CULTURE - THE POETICS AND POLITICS OF ETHNOGRAPHY. Berkeley, University of California Press.

COUTO, Fernando La Rocque. 1989. SANTOS E XAMÃS. Dissertação de Mestrado. Brasília. UNB.

CUNHA, Euclides. 1976. UM PARAÍSO PERDIDO - REUNIÃO DOS ENSAIOS AMAZÔNICOS. Petrópolis, Editora Vozes.

FIRTH, Raymond. 1974. ELEMENTOS DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL, Rio de Janeiro, Zahar Editores.

PANTOJA FRANCO, Mariana. 1996. PARTICIPAÇÃO COMUNITÁRIA NA CONSERVAÇÃO DE RECURSOS NATURAIS: O CASO DA RESERVA EXTRATIVISTA DO ALTO JURUÁ. São Paulo, apresentação no *Seminário Interno com Convidados sobre Unidades de conservação*, promovido pelo Instituto Sócioambiental (ISA).

PANTOJA FRANCO, Mariana. 1997. BREVES REVELAÇÕES SOBRE A AYAHUASCA, Campinas, mimeo.

FRÓES, Vera. 1983. SANTO DAIME, CULTURA AMAZÔNICA - História do Povo Juramidam. Manaus, Suframa.

GALVÃO, Eduardo. 1976. SANTOS E VISAGENS. São Paulo, Companhia Editora Nacional.

GEERTZ, Clifford. 1989. A INTERPRETAÇÃO DAS CULTURAS, Rio de Janeiro: Editora Guanabara.

GLUCKMAN, Max. 1987. *A Análise Situacional e o Método de Estudo de Caso Detalhado*. In: Feldman-Bianco, B. (org) ANTROPOLOGIA DAS SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS, São Paulo, Global Editora.

GROISMAN, Alberto. 1996. *Santo Daime: Notas Sobre a "Luz Xamânica" da Rainha da Floresta*. In: Langdon, J. (org.) XAMANISMO NO BRASIL: NOVAS PERSPECTIVAS. Florianópolis, Editora da UFSC.

GUARESCHI, Pedrinho A. 1985. A CRUZ E O PODER. Petrópolis, Editora Vozes.

LAGROU, Elsje M. 1991. UMA ETNOGRAFIA DA CULTURA KAXINAWÁ ENTRE A COBRA E O INCA. Dissertação de Mestrado. Florianópolis, UFSC.

LAGROU, Elsje M. 1996. *Xamanismo e representação entre os Kaxinawá*. In: Langdon, J. (org.) XAMANISMO NO BRASIL: NOVAS PERSPECTIVAS. Florianópolis, Editora da UFSC.

LANGDON, E. Jean M. 1996. *Xamanismo - velhas e novas perspectivas*. In: Langdon, J. (org.) XAMANISMO NO BRASIL: novas perspectivas. Florianópolis, Editora da UFSC.

MACRAE, Edward. 1992. GUIADO PELA LUA. São Paulo, Editora Brasiliense.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. 1995. PADRES, PAJÉS, SANTOS E FESTAS: CATOLICISMO POPULAR E CONTROLE ECLESIAÍSTICO. Belém, Editora Cejup.

MAUSS, Marcel. 1974. *Ensaio sobre a Dádiva*. In: SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA, São Paulo: EPU/EDUSP.

MOURA, Margarida M. 1978. OS HERDEIROS DA TERRA, São Paulo, Editora Hucitec.

SAHLINS, Marshall. 1990. ILHAS DE HISTÓRIA, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

\_\_\_\_\_, 1988. *Cosmologias do Capitalismo: o setor transpacífico do "sistema mundial"*. In: ABA ANAIS, Campinas, Gráfica do IFCH.

SOARES, Luis Eduardo. 1990. *O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa*. In: Leilah Landin (org.) SINAIS DOS TEMPOS. Rio de Janeiro, Cadernos do ISER.

TAUSSIG, Michael. 1993. XAMANISMO, COLONIALISMO E HOMEM SELVAGEM - um estudo sobre o terror e a cura. São Paulo, Paz e Terra.

WAGLEY, Charles. 1977. UMA COMUNIDADE AMAZÔNICA - estudo do homem nos trópicos, São Paulo, Brasiliense.

WOLFF, Cristina S. 1997. *Relações de Gênero e Violência nos Seringais do Alto Juruá - Acre*. In: REVISTA DE CIÊNCIAS HUMANAS. Florianópolis, Editora da UFSC.

## (Errata)

Mapa 1 - localização do estado do Acre no Brasil.

Mapa 2 - áreas de desmatamento da Reserva Extrativista do Alto Juruá.

Mapa 3 - localização das colocações da Reserva Extrativista do Alto Juruá.

Mapa 4 - localização do rio Tejo dentro da Reserva Extrativista do Alto Juruá

Croqui 1 - disposição das casas da Prainha e Juazeiro no rio Tejo.

Croqui 2 - diagrama de parentesco da Prainha.

Croqui 3 - diagrama de parentesco do Juazeiro.

Croqui 4 - disposição das casas na Califórnia.

Croqui 5 - diagrama de parentesco da Califórnia.