

Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

ANDRÉA MARTINI

**A MARGEM DO LIMITE: FRONTEIRA E NARRATIVA NA FOZ DO BREU, ACRE,
BRASIL**

Tese de Doutorado em Ciências Sociais
apresentada ao Departamento de Antropologia
do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas, sob
orientação da Profa. Dra. Mariza Corrêa.

Este exemplar corresponde a versão final
da dissertação defendida e aprovada pela Comissão
Julgadora em 25 de fevereiro de 2005

Banca Examinadora:

by mar
Profa. Dra. Mariza Corrêa, Departamento de Antropologia, IFCH/UNICAMP.

Ana Maria de Niemeyer
Profa. Dra. Ana Maria de Niemeyer, Departamento de Antropologia, IFCH/UNICAMP.

Renato
Prof. Dr. Renato Monteiro Athias, PPGA/UFPE.

Mariana Ciavatta Pantoja
Profa. Dra. Mariana Ciavatta Pantoja Franco, Dep. de Ciências Sociais, Filosofia e
Comunicação/UFAC.

Heloisa Buarque de Almeida
Profa. Dra. Heloisa Buarque de Almeida, PAGU, IFCH/UNICAMP.

Fevereiro/2005

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

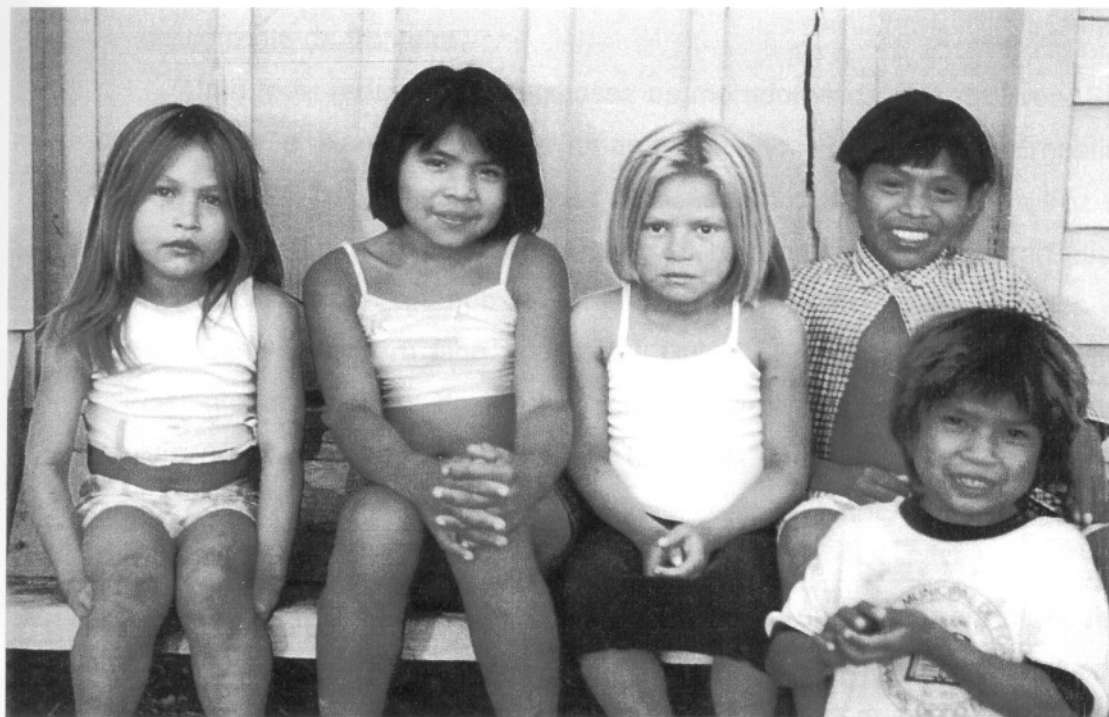
**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

M365m **Martini, Andréa**
 A margem do limite: fronteira e narrativa na Foz do Breu,
 Acre, Brasil / Andréa Martini. - - Campinas, SP : [s. n.], 2005.

Orientador: Mariza Corrêa.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Geopolítica - Amazônia. 2. Memória. 3. Narrativas
personais. 4. Gênero. 5. Território nacional. 6. Amazônia -
História. 7. Amazônia – Fronteiras. I. Corrêa, Mariza.
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.

A MARGEM DO LIMITE: FRONTEIRA E NARRATIVA NA FOZ
DO BREU, ACRE, BRASIL.



200515637

ANDRÉA MARTINI

Fevereiro de 2005

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

RESUMO

O Rio Breu é o marco oficial do “fim” do Brasil, no estado do Acre. Último afluente do Rio Juruá em território nacional, o Rio Breu faz a fronteira por linha d’ água com o Peru. Inicialmente, território indígena e, sucessivamente, território peruano, acreano, brasileiro e parte da Reserva Extrativista do Alto Juruá, a Foz do Breu é exemplar para questionarmos a noção corrente de fronteira.

Uma forte rede social transpassa os moradores da Foz do Breu. São filhos, netos e bisnetos de três irmãos: Roseno, Raimundo e Ernestina Rodrigues da Silva. Ernestina, nossa personagem central, chega na Foz do Breu por volta de 1940, como empregada do patrão Cândido Ferreira Batista que lá mantinha um entreposto comercial ou *barracão* desde meados de 1908. Casa-se com o filho do patrão, Dulcílio Ferreira Batista e após o falecimento do sogro e do marido conduz uma vasta rede de interações sociais que asseguram a “soberania brasileira” na região há um século. Redes que envolvem populações indígenas, como os Huni Kuin e Asheninka, peruanos e outros vizinhos.

Ao acompanhar as estratégias de ocupação na região, em particular, as promovidas pelos Ferreira Batista e Rodrigues da Silva procuro demonstrar como e em que medida, estratégias narrativas orais e escritas e estratégias familiares como os casamentos e o compadrio combinam-se e interagem na justaposição e regulação dos dinâmicos territoriais e geopolíticos em questão.

ABSTRACT

The River Breu is the official landmark of the "end" of Brazil, in the state of the Acre. Last tributary of the River Juruá in domestic territory, the River Breu makes the border for *linha d'água* with Peru. Initially, indigenous territory e, successively, Peruvian territory, native of Acre, Brazilian and part of the Extrativist Reserve of the Upper Juruá River, the region of the Foz do Breu is exemplary to question the current notion of border. When following the strategies of occupation in the region, in particular, promoted for the Ferreira Batista and Rodrigues da Silva I look for to demonstrate as and where measured, strategies verbal narratives and familiar writings and strategies as the marriages and the *compadrio* are agreed and interacted in the juxtaposition and regulation of the dynamic territorial and geopolitical limits in question.

One strong social net tranfers the inhabitants of the Estuary of the Breu. They are children, grandsons and greats-grandson of three brothers: Roseno, Raimundo and Ernestina Rodrigues da Silva. Ernestina, our central personage, it arrives in the Estuary of the Breu for 1940 return, as used of the *patrão* Cândido Ferreira Batista who kept a commercial warehouse or large cabin there since 1908 middle.

It is married the son of the *patrão*, Dulcílio Ferreira Batista and after the death of the father-in-law and the husband leads a vast net of social interactions that assure the "Brazilian sovereignty" in the region have a century. Nets that involve indigenous people, as the Huni Kuin and Asheninka, Peruvians and other neighbors.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à vida essa experiência. E agradeço, amorosamente, cada uma das pessoas e instituições a seguir. Estrelas no céu, à sua maneira, contribuem comigo em todas as oportunidades.

Agradeço a Rose e Paulo; ouro de mina. E aos meus irmãos: Rolf, Roberta, Bibiana. Aos avós que já foram, Sabina e Valter e aos que ficaram, Íris e Vigore. Ao Rômulo, pelo aprendizado. Meus queridos padrinhos e madrinhas: Rojane, Juca, Pingo e Tica. Duas professoras muito queridas: Ana Maria Niemeyer e Mariza Corrêa.

Na memória, Ernestina, Regina, Sebastiana, Catarina, Sabina, Anita e Sofia.

Ao Acre por ser o que é... Aos acreanos; “entre tapas e beijos” e aos moradores e moradoras da REAJ, em especial, ao povo do Breu. Na Foz do Tejo, Neuda Pereira; Aída Guimarães, no Lago Ceará; Margarida Linhares, no São João do Breu; Mariazinha Teixeira na Restauração; na Prainha do Tejo, comadre Luciene. Em Thaumaturgo, comadres Maria Adriana e Maria Zenaide.

Chico Ginú e Eti, Esmeralda e Francisco Ginú, compadres Nilda e Roxo, Antônio e Eunice de Paula, Jessé e Davi, Rútila e família, Marta, Rosa e Glória, em Cruzeiro do Sul.

No Jordão e Tarauacá, ambanurã Siân e nossa grande família Huni Kuin. Fabiano, Leopardo, Tymá e José. Jacira Sales, Vicente e Maria de Araújo, Dani e Agostinho Manduca Mateus. Em Rio Branco, Txai Antônio Macedo, Rena Poyanawa e família. Txaitã Terri, Marina Pessoa, Gisela Brugnara e Mariana Pantoja.

Aos Jaminawá todinhos e também Rosa Manchineri e família, na TI Jaminawa Cabeceira do Rio Acre. Dilce Renascer, em Assis Brasil. Aos amigos e amigas Katukina do Campinas, com ternura por Yaká, Mayá, Mame, Runa, Teka e famílias.

À Associação dos Seringueiros Kaxinawá do Rio Jordão (ASKARJ); Associação de Seringueiros da Reserva Extrativista do Alto Juruá (REAJ), Instituto de Meio Ambiente do Acre (IMAC) e Secretaria de Meio Ambiente (SEMA/AC).

As queridas comadres paulistanas Maria Celina Pereira Carvalho e Marta Jardim. Só na pajelança...

Nas Campinas, Gracia Navarro, Inácio Azevedo e “Berra Vaca”. Tião Carvalho, Ricardo Oliveira, Karina Kolbricht, Cláudia Pellegrino. Na Trindade, zelando do mundo, Dolores e toda a família Oliveira do Carmo Justo. À família de Benedito e Maria Guadalupe Lopes e Gusmão no Caixadaço.

Mauro Almeida & Manuela Carneiro da Cunha.

Marcelo Elias, Erika Arumanzal, Gi Barbin, Boi de Pindaré, equipe da Saúde Sem Limites e Antônio Liberac, sempre e onde estiverem.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo apoio durante a iniciação científica e também, durante os últimos 27 meses. Ao CNPq e CAPES, pelo apoio na iniciação científica, mestrado e parte do doutorado. Aos funcionários e professores do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp. Sem o apoio destas instituições e pessoas tal trabalho não seria realizado.

Introdução	11
TRAMA, HIPÓTESE E MÉTODO	15
<i>Antecedentes</i>	16
RESERVA EXTRATIVISTA DO ALTO JURUÁ	20
<i>O Breu e o Juruá no Acre</i>	22
<i>Tejo e Juruá</i>	24
CENTRO, MARGEM E VILA	26
<i>A Foz do Breu</i>	30
<i>Percurso da pesquisa (dora)</i>	33
Parte I. As Margens do Limite	37
LIMITE E FRONTEIRA	39
<i>Visibilidade</i>	42
<i>Invisibilidade</i>	46
ERNESTINA	51
<i>Uma “senhora de engenho” acreana</i>	53
<i>Cotidiano</i>	55
<i>Vizinhos</i>	58
Parte II. Metade Homem, Metade Mulher	63
INDÍGENAS E MULHERES	65
<i>Atribuições relacionais</i>	70
CATEGORIAS DE PESSOA	77
<i>Mulheres</i>	82
<i>Homens</i>	88
FAMÍLIA, COMPADRIO E CARNE DE CAÇA	92
<i>Vizinhança</i>	95
PARTE III. As três margens do rio	100
DAS NARRATIVAS	102
<i>Fronteiras narrativas</i>	104
<i>Das classificações</i>	108
OLHOS ENVIESADOS	115
<i>Vidas duplas</i>	118
<i>Correrias e raptos</i>	121
Conclusão	136
Bibliografia	142
Apêndice A: Imagens	165



TUDO PASSA SOBRE A TERRA...

Iracema, José de Alencar: 1997.

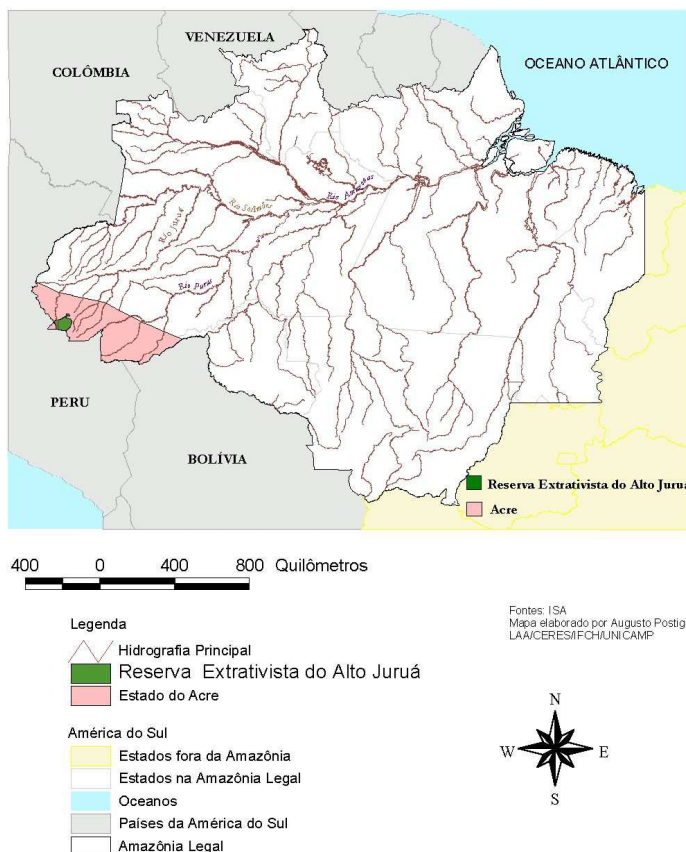
Introdução

O Rio Breu é o marco oficial do fim do Brasil, no Estado do Acre.

Último afluente do Rio Juruá em solo nacional, o Rio Breu faz a fronteira, por linha d'água com o Peru. Inicialmente, território indígena e, sucessivamente, cauchal peruano¹, território acreano, brasileiro e de migrantes, a Foz do Breu é exemplar para questionarmos a noção corrente de fronteira.

A exploração de caucho inaugura a ocupação não - indígena no Rio Breu. No entanto, a presença de seringueiros é o argumento para a criação da Reserva Extrativista do Alto Juruá (REAJ), nesta região, em 1991.

Inicialmente, a REAJ compreenderia, exclusivamente, a bacia do Rio Tejo, grande produtor de borracha. Mas, em sua demarcação final, passa a englobar outros afluentes do Juruá², como o rio Breu e também a vila Foz do Breu, na boca deste rio. A Foz do Breu não possui seringueiras, contudo, foi sede de barracão por ter sido a via de acesso para os últimos seringais (*Hevea Brasiliensis*) do Rio Juruá, situados em suas cabeceiras.



¹ Cauchal é uma área com certa quantidade de árvores de grande porte chamadas caucho. O caucho produz uma borracha de qualidade inferior à produzida pelas seringueiras, como a *Hevea Brasiliensis*.

² A área da REAJ compreende sete igarapés afluentes do Juruá. Na margem direita à jusante, no sentido em que corre o rio: Breu, Caipora, São João do Breu, Acuriá e Tejo; na margem esquerda, Arara e Amônia. E também parte das bacias do Riozinho, Machadinho e Bagé, todos afluentes do Rio Tejo. Trechos do Arara e do Amônia, pertencentes à REAJ estão sendo contestados como território indígena pelos índios Apolima-Arara.

Há peculiaridades na “estrutura social” da Foz do Breu que foram analisadas durante meu mestrado, como as assimétricas relações sociais e seu reflexo nas questões da territorialidade local (MARTINI, 1998). Há também uma forte rede social que transpassa os moradores da vila Foz do Breu. São filhos, netos e bisnetos de três irmãos: Roseno, Raimundo e Ernestina Rodrigues da Silva. Ernestina chega à Foz do Breu como empregada do patrão Cândido Ferreira Batista e posteriormente se casa, com seu filho Dulcílio. Ela, tecedora de limites representa um marco sólido desta complexa fronteira.

Ao acompanhar as estratégias de ocupação na região, em particular, as promovidas pelos Ferreira Batista e Rodrigues da Silva, a partir de 1940, data provável da chegada de Ernestina, procuro demonstrar como e em que medida, estratégias narrativas (orais e escritas) e estratégias familiares, como os casamentos e o compadrio combinam-se e interagem na justaposição e regulação dos dinâmicos limites territoriais e geopolíticos em questão.

Limites que definem a atual fronteira entre Brasil e Peru, entre a REAJ, Terras Indígenas (TI's), municípios e outras unidades de conservação. E, no limite, o próprio território acreano e brasileiro.

Essa discussão nos remete a temas e questões comuns à antropologia, sociologia e ciências políticas, como poder, gênero, parentesco, identidade e nação. E mais particularmente, às questões do que se convencionou chamar de antropologia política “situada nos setores de especialização existentes ou traçados para a circunstância: etnologia das mudanças sociais e culturais, antropologia aplicada, sociologia da situação colonial e da dependência, sociologia do desenvolvimento”, como salienta Georges Balandier (BALANDIER, 1976: V).

A antropologia política “é um instrumento de descoberta e estudo das diversas instituições e práticas que asseguram o governo dos homens, bem como dos sistemas de pensamento e dos símbolos que as fundam” (BALANDIER, 1969: 08). Deriva de estudos sobre sociedades em que o Estado não está nitidamente constituído ou em que o Estado existe e apresenta configurações diversas. E ainda, das chamadas sociedades segmentares; aquelas sem poder político centralizado.

Autores da antropologia inglesa, referência no estudo das sociedades segmentares, tratam da organização social africana e dos mecanismos sociais de atração e filiação entre grupos (FORTES & EVANS-PRITCHARD: 1969). Nas inter relações entre segmentos territoriais, políticos e de linhagem, as noções de incorporação, grupo corporativo, filiação e descendência são focadas³. As relações políticas incorporam as relações territoriais e as investem de particular significado político.

A filiação (*filiation*), categoria à priori, liga o indivíduo desde seu nascimento ao grupo de seus progenitores rituais ou biológicos. Destacada a filiação aparecem as regras de pertencimento ou recrutamento a um grupo (*descend*). A descendência comporta uma movimentação estratégica. Regula heranças, trocas, dote, casamento, comércio, modos de produção, o sistema político e territorial.

Meyer Fortes argumenta que os casamentos solidificam laços e asseguram a riqueza. Os Ashanti, descritos por ele, recordam o caso que estudo, com seus casamentos endogâmicos, em relação à localização espacial e, preferenciais, entre primos (FORTES, 1950). Entre os Nuer, a sólida rede do casamento exogâmico sustenta a negociação política e territorial entre as linhagens ou mesmo, fora delas (EVANS-PRITCHARD, 1978).

Casamentos preferenciais, segmentaridade, ascendência e descendência são, pois, fundamentais para o estudo de grupos corporativos, como os da Foz do Breu. Grupos reunidos pela realidade ou ficção dos laços de sangue.

Outros autores, de procedências diversas, com os quais me afino fazem uma análise crítica produtiva, do viés macro-micro. Insurgem contra determinados limites epistemológicos. Expõem “um método pouco respeitoso para com a fronteira erguida entre a etnologia e a sociologia e crítico a respeito de teorias de tal modo estabelecidas que geravam rotina”, nas palavras de Georges Balandier (BALANDIER, 1976: V).

O próprio Balandier com sua versão dinamizada da organização social, se insurge. E também estabelece novos níveis de compreensão para o fenômeno

³ Para Henry Maine e baseando-se nele, também para os antropólogos das sociedades segmentares, a sociedade fundamenta-se em corporações: “grupos de homens unidos pela realidade ou ficção dos laços de sangue” (Cf. MAINE, 1931: 178-181).

político ao concebê-lo com um jogo dramático que permanece ao longo do tempo e ocorre em todas as sociedades. Um jogo que depende da demonstração pelo drama; no duplo sentido da palavra: o de agir e o de representar (BALANDIER, 1982: 05).

Segundo o autor, o poder estabelecido exclusivamente pelo uso da força e da violência é constantemente ameaçado. Não se mantém, nem pelo domínio brutal e nem pela justificação racional. Ele, “só se realiza e se conserva pela transposição, pela produção de imagens, pela manipulação de símbolos e sua organização em um quadro cerimonial” (BALANDIER: 1982: 07). Assim é o nosso caso.

Elias & Scotson, em sua coerente referência à interação, senão óbvia, necessária, entre a história da suburbana Winston Parva e a sociedade circundante também se encarregam das relações locais entre veteranos e novatos ou *estabelecidos* e *outsiders*. Para os autores, esta conexão revela as propriedades gerais de toda a relação de poder⁴. Os autores demonstram “que os problemas em pequena escala do desenvolvimento de uma comunidade e os problemas, em larga escala, do desenvolvimento de um país são inseparáveis” (ELIAS & SCOTSON, 2000: 16).

Já Carlo Ginsburg e o paradigma indiciário inspiram-me em sua combinação: o ângulo e o foco do telescópio e do microscópio (GINSBURG, 1989: 144-149). Referendando as observações perspicazes do médico e crítico de arte Giovanni Morelli, para as atribuições em quadros e também para a emergente psicanálise, Ginsburg salienta que é necessário observar os pormenores e “penetrar em coisas concretas e ocultas através de elementos pouco notados ou despercebidos, dos “refugos da nossa observação”. Resíduos, detritos; dados marginais e reveladores.

O que caracteriza esse saber, para Ginsburg, é a capacidade de reconstruir uma realidade complexa a partir da decifração de pistas e dados negligenciados. E o observador, não precisa compartilhar, necessariamente, do

⁴ Ver à frente, o item “Visibilidade”.

evento. Mas, sim decifrar seu drama: “Quando as causas não são reproduzíveis, resta inferi-las a partir dos efeitos” (GINSBURG, 1989: 169).

TRAMA, HIPÓTESE E MÉTODO

O objetivo desta pesquisa é acompanhar as estratégias narrativas e as estratégias familiares de manutenção de territórios e aliados, promovidos pelo grupo social residente na Foz do Breu e região; atual fronteira Brasil-Peru, no Estado do Acre. Através do método de redes sociais⁵ e do estudo das narrativas, pretendo observar como se efetivam e agenciam os limites territoriais na região; limites mais ou menos “fluídos” ao sabor do contexto.

Estudo as estratégias narrativas e discursivas de construção de limites geopolíticos e étnicos somadas às estratégias familiares de perpetuação de um grupo de ocupantes do território, unidos por descendência e afinidade em redes sociais. Desta forma, procuro conectar, a fronteira geopolítica (nacional e internacional) e a fronteira humana (micro local).

O eixo temático da pesquisa é a interação entre narrativas orais e escritas, casamento e parentesco simbólico como o compadrio, para a criação do espaço territorial em questão. A ocupação do território é narrada pelos diferentes atores, em versões interligadas, porém, intencionalmente convincentes e contrastantes.

Há personagens cristalizadas pelas narrativas, como, por exemplo, o seringueiro não-indígena, o bom e o mau patrão, o caboclo *brabo* e o *manso*⁶. Refletem marcos constitutivos do imaginário. Servem para cimentar os limites geopolíticos e étnicos entre grupos e nações. Como veremos, estereótipos e cristalizações tanto reproduzem, como orquestram os conflitos.

⁵ Desde Marcel Mauss, no “Ensaio sobre a Dádiva” até hoje, muitos antropólogos se debruçaram sobre as redes sociais presentes nas uniões, casamentos, compadrios, associações, dentre outras formas de organização e associação. Seu estudo garante o entendimento das interações e laços que asseguram solidariedades socioeconômicas, políticas e espaciais. Método muito utilizado pela psicologia social.

⁶ Há também seringueiros indígenas como os Kaxinawá ou Huni Kuin. Os patrões, donos ou arrendatários de antigos seringais e cauchais podem ser bons ou maus, fortes e fracos, ver a explicação adiante. No Acre, o termo caboclo é pejorativo e utilizado como sinônimo de pessoa indígena; brabos são aqueles que não se alinham aos brancos, mansos são aqueles ditos “civilizados”. No dicionário Aurélio, o termo caboclo designa o mestiço de branco com índio; caiboca; carijó; além de “antiga forma de chamaro índio”. Também em tom pejorativo significa “pessoa desconfiada” (FERREIRA, 1999: 351).

Como parte da metodologia e movidos por objetivos e hipóteses percorreremos a trajetória de vários grupos sociais e, em particular, dos grupos familiares Rodrigues da Silva e Ferreira Batista, cujos membros residem na Foz do Breu há cerca de 100 anos. Tal grupo parece garantir a “soberania nacional” com seu estabelecimento, através de casamentos intencionais, redes de prestação de serviços e favores baseados em reciprocidade e clientelismo e também pela capacidade de agenciar e administrar múltiplos interesses. Para tanto se faz necessário estudar a ocupação do território através da história oral e memória contrapondo-a a história oficial e escrita.

Este processo de destruição, genocídio e expulsão, tendo em vista a presença indígena na região, será relacionado às estratégias de aproximação, incorporação ou afastamento entre os grupos envolvidos. E também com as estratégias narrativas presentes, por exemplo, na cristalizada versão oficial. Com esta finalidade, serão mapeadas as redes sociais de interação e oposição que articulam limites territoriais visíveis e invisíveis.

Ainda no que concerne à metodologia, trabalho com muitas fontes e diferentes *corpus* narrativos. A maior dificuldade é checar as informações num fluxo de valores distintos, contrapondo versões da história e narradores, sem deturpá-los. As narrativas, postas em contraste, transgridem o binômio micro-macro⁷. Agem transversalmente, interligando também política e história. Veremos a macro articulação do parentesco, em consonância com o tempo de ações e pretensões, em micro escala.

Antecedentes

Em 1994, durante meu terceiro ano de graduação em Ciências Sociais na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), fui convidada para passar seis meses na Reserva Extrativista do Alto Juruá (REAJ), na qualidade de pesquisadora de uma equipe de monitoramento socioeconômico, sob orientação do Prof. Dr. Mauro W. Barbosa de Almeida, do Instituto de Filosofia e Ciências

⁷ Agradeço a Adriana Piscitelli e Mauro Almeida pelas observações no exame de qualificação.

Humanas (IFCH/UNICAMP) e da Profa. Dra. Maria Manuela Carneiro da Cunha, então professora da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP).

O componente de monitoramento socioeconômico era parte do projeto de pesquisa coordenado pela professora Maria Manuela e financiado pela fundação norte-americana John and Catherine T. MacArthur, no período de 1993 a 1996⁸. Deste projeto participaram cerca de 80 pesquisadores de instituições nacionais e internacionais e também 50 pesquisadores - moradores. São chamados monitores sócio-ambientais; pessoas de variadas idades que se interessaram por acompanhar e realizar o monitoramento ambiental e social da REAJ.

Tal projeto possibilita a ida e permanência de pesquisadores de diversas instituições e especialidades a RESEX do Alto Juruá, suporte técnico para as transformações e novidades que advinham da implementação da REAJ e também o monitoramento continuado e participativo desta nova política para as terras amazônicas. Foram gerados base de dados, material didático, cursos, plano de uso e livros com intensa colaboração de todos os envolvidos. Assim, a capacidade local de articulação vem sendo fortalecida, processualmente, através da troca de informações e experiências entre os envolvidos⁹.

Com o esforço concentrado de lideranças, pesquisadores e instituições diversas, como veremos a seguir, a criação desta primeira RESEX teve outros desdobramentos: a criação de novas unidades de conservação do mesmo tipo, em estados como Santa Catarina, Maranhão, Acre, Amazonas, Amapá e Pará. Além da consolidação das Terras Indígenas no Acre e Sul do Amazonas.

Serei injusta, mas, gostaria de salientar a experiência e a capacidade de certas personagens. Falo das lideranças acreanas, Antônio Luis Batista de Macedo, o “Txai Macedo”, sertanista da Fundação Nacional do Índio (FUNAI-AC);

⁸ Responsáveis pelos componentes de etnoconhecimento, biológico e social, respectivamente, os professores e autores do projeto (CARNEIRO da CUNHA, BROWN Jr. & ALMEIDA. 1992).

⁹ Vários projetos e ações se seguiram. Cito aqueles dos quais participei. Censo Sócio-Econômico da REAJ (CESOP/UNICAMP/McArthur/FINEP, 1995); Cenários de Economias Florestais (CIFOR/UNICAMP, 1996); Plano de Desenvolvimento Participativo para a REAJ (PNUD/PPG-7/CNPT/IBAMA, 1997); “Amor e Saúde na REAJ: informação, educação e prevenção em DST’s e AIDS (PN DST/AIDS/MS, 1998); Projeto Monitoramento Participativo na REAJ (PDA/PPG7/FINEP, 1998-2001); Saúde Reprodutiva “Maria Esperança” (MacArthur Foundation, 1997-2000).

“Txai Terri” Valle de Aquino, antropólogo; Francisco Barbosa de Melo, o “Chico Ginú” do Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS); Siân Kaxinawá, cineasta e vice-prefeito no município de Jordão e também do professor Mauro W. B. de Almeida. Cada um deles, à sua maneira, tem contribuído para inúmeras conquistas dos povos da floresta.

Entre 1994 e 1995, em minha primeira estada no Alto Juruá tive a oportunidade de compartilhar essa fascinante experiência, sete meses de seringal, com alguns colegas. Falo dos antropólogos Mariza Luna, Elisa Costa e Gabriela Araújo, do antropólogo e economista Alexandre Goulart, das biólogas, Mayra Smith e Daniela Vidalenc.

Na época em que iniciamos nosso trabalho, éramos todos alunos de graduação da USP ou UNICAMP, em ciências sociais ou biologia. Novatos pesquisadores, cujo convívio e amizade enriqueceu ainda mais a pesquisa interdisciplinar que nos mantinha em contato, mesmo estando em localidades distantes. Estes pesquisadores, assim como todos os outros envolvidos, desenvolveram monografias, dissertações de mestrado e doutorado, ao longo destes dez anos.

Atualmente, a socióloga-antropóloga Elisa Costa é professora de Sociologia na Universidade Estadual de Ilhéus (BA) e é consultora de projetos do governo estadual e de ONG's do Acre, como o Zoneamento das Terras Indígenas. Mariza Barbosa Luna, com um mestrado sobre conflitos na REAJ, recém-defendido, teve seu projeto de doutorado, um estudo comparativo entre a REAJ e o quilombo Ivaporunduva, no Vale do Ribeira (SP) aprovado para o curso do IFCH/Unicamp. Em Campinas, cria o filho Pedro com o esposo Emerson.

Gabriela Araújo encaminha seu doutorado em Ciências Sociais no IFCH/Unicamp e cria os filhos Isabel, Antônio e José. Alexandre Goulart trabalha com Mayra Smith no escritório do programa Projetos Demonstrativos para os Povos Indígenas (PDPI) em Manaus-AM. Daniela Vidalenc, em São Paulo, pesquisa ativos fitoterápicos numa empresa de cosmética e cria o filho Artur.

Na época, a antropóloga Mariana Ciavatta Pantoja coordenava a equipe de campo, composta pelos sete novatos. Mariana trabalhava na REAJ, desde 1991,

como antropóloga da equipe do extinto Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI). Nos acompanhou e orientou, juntamente com os professores Mauro e Manuela, durante toda a estadia e mesmo, depois. Mariana, atualmente, desenvolve seu pós-doutorado na Universidade Federal do Acre (UFAC), onde também leciona. Teve sua tese de doutorado agraciada e publicada pelo Concurso Nelson Chaves, promovido pela Fundação Joaquim Nabuco (PANTOJA, 2004).

Outros profissionais também residiram na REAJ, na mesma época. A professora Cristina Sheibe Wolff, do Departamento de História da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), juntamente com o esposo e agrônomo Ruy Wolff, residem entre fevereiro e dezembro de 1995, na base de pesquisa localizada na colocalção Cachoeira do Lago, região do Alto Rio Tejo. O casal manteve durante sua estada um curso de contas e escrita, ministrado aos domingos. Cristina também publica sua tese de doutorado, sobre relações de gênero no seringal (WOLFF, 1999).

Saliento o trabalho desenvolvido pelos pesquisadores vinculados ao componente sócio-econômico do projeto inicial, embora o mesmo projeto tivesse ainda dois componentes: biológico e de etnoconhecimento que, somados aos estudos do componente socioeconômico, resultaram no livro A Enciclopédia da Floresta; uma referência para pesquisas participativas e interdisciplinares¹⁰.

As dissertações, monografias e teses, geradas no âmbito de sucessivos projetos, permitem um profundo estudo ecológico-social da região. A estas pesquisas somam-se novos trabalhos e pesquisadores, agremiados ao grupo inicial formados por profissionais e estudantes de diversas áreas do conhecimento¹¹.

A metodologia e questões teóricas que permeiam esta tese são fortemente embasadas nesta experiência e em particular, nos estudos de caso feitos por mim ao longo de dez anos somados à pesquisa socioeconômica e de

¹⁰ CUNHA & ALMEIDA. 2002.

¹¹ Algumas das dissertações realizadas no âmbito do componente sócio-econômico do projeto: ARAÚJO, 1998; MARTINI, 1998; COSTA, 1998; POSTIGO, 1999; LUNA, 2003, 2004; ANDRADE, 2003. Em outros âmbitos: SMITH, 2000; BARBIN, 1999.

etnoconhecimento realizadas. Mapas territoriais, zonas de uso, manejo florestal, redes e organização social, grupos familiares, paisagens, recursos e conflitos foram alguns dos temas propostos e detalhados pelos professores Mauro e Manuela.

Assim, gostaria de registrar que esta pesquisa não seria realizada da mesma forma, nem com os mesmos supostos, sem a contribuição dos mesmos, e de todos os outros envolvidos¹². A comparação entre os estudos de caso das colocações e localidades visitadas, um dos resultados finais do projeto, embora, mereça, ainda não foi publicada.

Para o leitor compreender melhor o contexto de nosso trabalho, destaco algumas informações prévias e necessárias sobre o conceito de Reservas Extrativistas e sua implantação pioneira, no estado do Acre, em 1990.

RESERVA EXTRATIVISTA DO ALTO JURUÁ

As Reservas Extrativistas, doravante RESEX, são “espaços territoriais pertencentes à União, destinados à utilização sustentável e conservação dos recursos naturais renováveis, por população extrativista”, segundo o Decreto Lei n. 98.897 de 30/01/90. A Reserva Extrativista do Alto Juruá ou REAJ, localizada no oeste do estado do Acre foi a primeira criada no Brasil (Cf. ASAREAJ/CNPT/IBAMA, 1995a; 1995b; MMA/IBAMA/CNPT/BIRD/CUE, 1994).

O Decreto Lei n. 98.863 de 23/01/90 regulariza a REAJ, uma unidade de conservação sob responsabilidade do IBAMA em cooperação com a Associação de Seringueiros e Agricultores da REAJ (ASAREAJ). Os moradores são co-gestores da unidade de conservação e também devem participar da elaboração e execução de planos e projetos.

Tais unidades de conservação, alternativa aos modelos de desenvolvimento econômico propostos anteriormente para a Amazônia

¹² Vale ressaltar o incentivo e o companheirismo dos professores Keith Brown, do saudoso Adão Cardoso (IB/Unicamp) e Moisés Barbosa (UFAC) com os quais trabalhei, assim como, dos moradores da REAJ e TI Kaxinawá Alto Jordão, Baixo Jordão e Seringal Independência, TI Jaminawa Cabeceira do Rio Acre, TI Katukina do Campinas e Reserva Extrativista do Alto Tarauacá (REAT). E também os amigos moradores dos municípios.

(monocultura, estradas, pecuária) decorrem de uma articulação política encabeçada pelo movimento social de seringueiros e castanheiros com a criação do Conselho Nacional de Seringueiros (CNS). A participação e o apoio, nacional e internacional, de movimentos sociais e instituições foi crucial¹³.

Entidades ligadas ou representativas dos movimentos sociais indígenas; de partidos políticos, como o Partido dos Trabalhadores; da Igreja Católica, através da Pastoral da Terra e Comunidades Eclesiais de Base (CEB); Procuradoria Geral da República e Ministério Público Federal e Estadual, numa somatória de esforços e após o assassinato de Chico Mendes, promovem a chamada “reforma agrária dos seringueiros” (ALMEIDA & MENEZES, 1994: 165-225; ALLEGRETTI, 1990: 252-264 e ALLEGRETTI, 1989).

A REAJ localiza-se no extremo oeste do estado do Acre, no município de Marechal Thaumaturgo, aproximadamente a 300 km da cidade de Cruzeiro do Sul. De barco levam-se de três a seis dias, para cobrir a distância entre Cruzeiro do Sul e a foz do Rio Amônia, onde fica a sede do município de Marechal Thaumaturgo. Da sede do município até a Foz do Tejo, sede da ASAREAJ na região se gasta uma hora de canoa com motor. Daí para frente são dias e dias de canoa ou *de pés* (a pé); rios e igarapés acima.

A área de 5.062 quilômetros quadrados ou 506.186 hectares é coberta por 90% de floresta tropical. A REAJ extrema com quatro Terras Indígenas, a saber: Ashaninka (Kampa) do Rio Amônia (87.205 ha; 450 hab.), Jaminawa - Arara do Rio Bagé (28.926 ha; 96 hab.), Ashaninka - Kaxinawá do Rio Breu (31. 277 ha; 400 hab.), Kaxinawá do Rio Jordão (87. 293 ha; 920 hab.) e ainda com o Parque Nacional da Serra do Divisor (843. 000 ha). Ao noroeste da REAJ, o curso do Rio Breu serve de limite para a fronteira entre Peru e Brasil. Essa macro região constitui uma das maiores áreas contínuas de conservação ambiental no mundo.

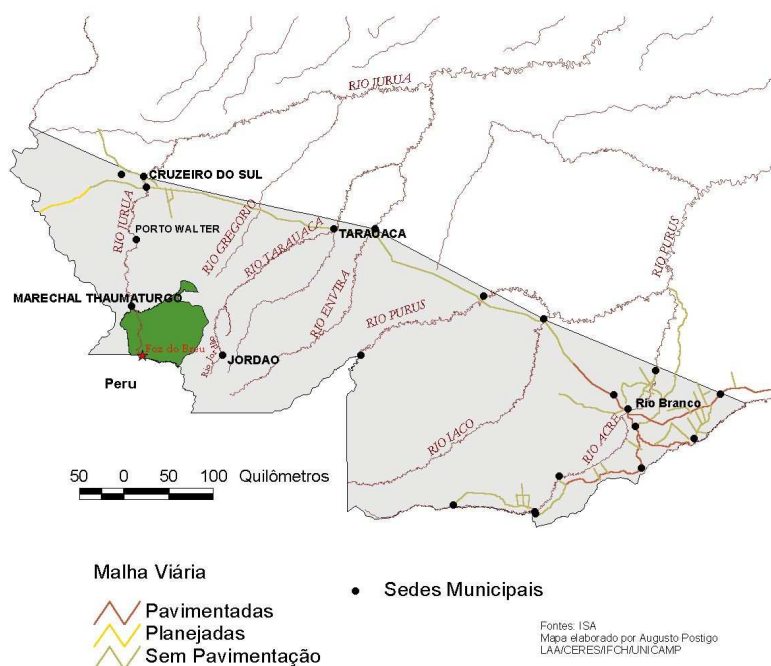
Em 1991, a REAJ possuía uma população aproximada de 6.000 habitantes, em sua maioria, composta por seringueiros e suas famílias (ASAREAJ, 1991;

¹³ Desde a criação da REAJ, instituições governamentais e não-governamentais colaboram com a ASAREAJ. Dentre estas, o próprio CNS, IBAMA, posteriormente, através do Centro Nacional de Populações Tradicionais (CNPT/IBAMA), Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), Health Unlimited (HU), Associação Saúde Sem Limites (SSL), e ainda, USP, UNICAMP e Universidade Federal do Acre (UFAC).

ALMEIDA, 1992). O número corresponde a 70% da população e, em termos territoriais, a 2/3 do município de Marechal Thaumaturgo.

O Breu e o Juruá no Acre

O Rio Breu é o último afluente do rio Juruá em território brasileiro. O Juruá



nasce no Peru, com o nome de Paxiúba a 453 metros de altitude, unindo-se depois ao Salambô e formando, o Juruá, propriamente dito¹⁴. Os Rios Juruá e Purus compõem as duas grandes bacias hidrográficas do estado do Acre.

Na parte central do estado, os principais cursos d'água são o Tarauacá, o Purus e seus principais afluentes: pela margem

direita o rio Chandless e seu tributário Iaco e pela margem esquerda, o Rio Macaúã, o Rio Acre e seu subsidiário, o Rio Antimari. Ao noroeste estão presentes os Rios Gregório, Tarauacá, Envira e Jurupari. Na parte oeste do estado tem-se o Rio Juruá e seus principais afluentes pela margem esquerda, baixando o rio Juruá: Amônia, Aparição, São Luiz, Paratari, Rio das Minas, Ouro Preto, Juruá Mirim, Paraná dos Moura e Moa. Pela margem direita: Breu, Caipora, São João, Acuriá, Tejo, Grajaú, Natal, Humaitá e Valparaíso (ZEE, 2000(I): 34-35).

¹⁴ Segundo a versão de um seringueiro, “o Rio Juruá nasce num toco de paxiúba”. Em PINHEIRO, José Rubens. Entrevista em 20/11/1994, Boca do Caipora, Rio Juruá e também MELO, Antônio Barbosa de. Entrevista em 08/09/1994, Colocação Pilão. Sobre a hidrografia regional, consultar: ACRE, 2000(I): 34-35.

O Acre possui uma superfície de 153. 149 Km², número que corresponde a 3, 9% da área da Amazônia brasileira e a 1,8% do território nacional¹⁵. Atualmente, o Estado está dividido politicamente, em “regionais de desenvolvimento”, correspondentes às microrregiões estabelecidas pelo IBGE: Alto Acre, Baixo Acre, Purus, Tarauacá/Envira e Juruá; seguindo a distribuição das bacias hidrográficas (ZEE, 2000(III): 11, op. cit.).

A população para o ano de 1996 é de 483.276 habitantes, sendo que 68% residem em áreas urbanas, principalmente, na região do Baixo Acre, na capital Rio Branco. A densidade populacional varia de 3 hab/km², no estado, até 1,2 hab/Km², na REAJ (ASAREAJ & IBAMA, 1998).

O Acre faz divisa nos distritos de Maldonado e Pando, respectivamente, com o Peru e a Bolívia¹⁶. Com a pavimentação da chamada Estrada do Pacífico, BR 317 trecho Rio Branco-Assis Brasil, interliga-se por via terrestre, os municípios de Rio Branco, Cobija (Bolívia) e Iñapari (Peru). Através da rodovia solidifica-se o processo de integração trinacional, parte do programa “Eixos Nacionais de Transporte e Desenvolvimento”, no caso, o eixo Madeira-Amazonas que conta com o maior número de intervenções programadas ou implementadas pelo governo federal até 2001¹⁷.

Dos vinte e dois municípios acreanos cinco localizam-se em áreas de fronteira internacional ou proximidades. É o caso das cidades de Assis Brasil, fronteira com San Pedro de Bolpebra, na Bolívia e Iñapari, no Peru; Brasiléia e Epitaciolândia, fronteiras com Cobija, na Bolívia; Plácido de Castro, fronteira com a Bolívia e Marechal Thaumaturgo, esta próxima à fronteira com o vizinho Peru¹⁸.

¹⁵ Cf. IBGE, 1995-1996 e ZEE: 2000 (III): 10-11.

¹⁶ O Acre, ao longo de batalhas diplomáticas e embates físicos, foi “adquirido”, não sem descontentamentos, do Peru e da Bolívia. É uma longa história que culmina na criação da Estado Independente do Acre e na chamada “Revolução Acreana”; memórias extremamente caras, atualmente. Acompanhe o processo, no magistral estudo do advogado, escritor e historiador Leandro Tocantins (TOCANTINS, 2001).

¹⁷ Os dados referem-se à gestão de Fernando Henrique Cardoso, mas, o modelo parece ser o mesmo desde o Estado Novo. Baseia-se nos “eixos de integração e desenvolvimento”: Arco Norte, Madeira-Amazonas, Araguaia-Tocantins e Eixo Oeste. Cf. BRASIL/MMA, 2001: 128-129.

¹⁸ As cidades, ao longo do limite com o estado do Amazonas, são Mâncio Lima, na margem direita do Paranã Japiim; Cruzeiro do Sul, esquerda do Alto Juruá; Tarauacá, esquerda do Tarauacá; Feijó, direita do Envira; Manoel Urbano, esquerda do Purus e Sena Madureira, esquerda do Iaco.

Na Foz do Breu e em outras regiões de fronteira internacional do estado do Acre, como nas cabeceiras dos rios Amônia, Acuriá, Acre, Iaco, Purus, Tarauacá e Jordão, a área pouco fiscalizada serve como zona de refúgio para o grupo guerrilheiro Sendero Luminoso, para a ação de traficantes de cocaína e madeira ilegal (AQUINO, 2004). São também áreas de trânsito e moradia de povos indígenas chamados “isolados” ou *brabos*; como na TI Alto Tarauacá, circunvizinha a REAJ, destinada aos grupos anticontato, em fase final de demarcação (IGLESIAS, 2004: 2, op. cit.; AQUINO & IGLESIAS, 1996).

Tejo e Juruá

Em meu primeiro campo no Alto Juruá (1995–1996) permaneci cinco meses no Juruá e apenas um mês, em seu afluente, o Tejo, ao contrário das outras três pesquisadoras, Gabriela Araújo, Mariza Luna e Eliza Costa que se concentraram nas águas do Tejo, Bagé e Amônia, respectivamente.

Neste período residi na vila Foz do Breu (40 dias) e nas *colocações*, Pedra Pintada, Foz do Caipora (50 dias), Lago Ceará, Sacada, Belfort, Volta Grande (1 mês) e Foz do Tejo, na margem do Juruá. A colocação era uma unidade de produção dos seringais, localizada, geralmente, em *centros*; no interior da floresta. Lá, o trabalhador era *colocado* para cortar as estradas de seringa e extrair látex. Várias colocações, cada uma contendo número variável de estradas de seringa, compõem um seringal. O nome é ainda utilizado para as comunidades que ali se firmaram, compostas por casas relacionadas por parentesco, afinidade e/ou vizinhança. Correspondem também a um sistema de repartição e usufruto da floresta. Concentram-se, atualmente nas margens (cf. ALMEIDA, 1990; COSTA; LIMA [et.al.], 2002: 229-247).

A primeira colocação que visitei e morei, também por um mês, foi um *centro* chamado Depósito, no igarapé São João do Breu. Foram oito horas de canoa e um dia e meio à pé para chegar. Nos dois primeiros meses de campo, tive o acompanhamento do seringueiro e pesquisador, Antônio Barbosa de Melo, o “Roxo”; hoje meu compadre.

O Rio Tejo era o foco das pesquisas realizadas na região, possivelmente pela grande concentração de seringais, seringueiros e suas respectivas famílias. Além do que, o “pessoal do Tejo” fez história no movimento dos seringueiros. Com uma forte resistência aos patrões mais opressores, sedia a primeira associação de trabalhadores extrativistas na região, a Associação dos Seringueiros do Rio Tejo (ASRT), posteriormente ampliada para contemplar seringueiros e agricultores da REAJ, como um todo¹⁹. Com a criação da REAJ, antigos seringalistas, proprietários de fazendas e donos de médias propriedades foram desapropriados. As indenizações só foram finalizadas em 2001.

No Juruá ocorrem seringueiras, apenas no médio curso de seus afluentes, como Tejo, Caipora e São João, nos chamados centros. Em sua margem, apenas nas colocações Belfor e Sacada. A base da renda na margem são os produtos agrícolas, principalmente, feijão e tabaco, além da criação de gado, porco, galinha, pato e *capote* ou galinha d’angola, em pequena escala. Planta-se também milho, arroz, gergelim, amendoim, batata, cará, inhame, pimenta, abóbora, mamão, banana e ananás, dentre outros cultivares para consumo, venda ou troca.

Para criação da REAJ foram desapropriadas sete fazendas, só no trecho entre a Foz do Tejo e a Foz do Breu; geralmente, localizadas na foz de afluentes do Juruá²⁰. Muitos moradores trabalhavam nestas fazendas, como peões e braçais. Os trabalhadores também eram compadres e comadres dos fazendeiros.

As diferenças relativas à produção e a ocupação entre Tejo e Juruá eram sensíveis. O parco envolvimento dos moradores do Juruá, na criação da REAJ, as investidas e a aceitação da política “de cabresto” nas localidades e a existência de patrões que ainda mantêm seus negócios, mesmo após a criação da REAJ, contribuíam para o escasso interesse e a dificuldade em se trabalhar na região.

Segundo Mauro Almeida, minha estadia nas águas do Juruá, juntamente com Alexandre Goulart de Andrade e o compadre Roxo, tinha justamente a finalidade

¹⁹ Cf. ALMEIDA, 1992: op.cit.

²⁰ A jusante, no sentido da Foz do Juruá: Fazenda Natal, foz do Caipora (Otávio); Adão e Eva, foz do São João (Chico Paraguá); Bandeirantes, acima da foz do São João (Edmundo); São José, foz do São João (Calilah Sarah); Manuel Patinho, foz do Acuriá; Fazenda Jardim da Palma, foz do Tejo (Getúlio). As fazendas, como barracões e sedes de seringal, se localizam próximas à foz de rios e igarapés principais, garantia de controle territorial e escoamento da produção, em qualquer período do ano.

de ampliar as informações disponíveis sobre os afluentes: Breu, São João, Arara e Caipora. Com a mesma finalidade, Elisa Costa dirigiu-se ao Rio Amônia, outro afluente do Juruá, nas proximidades de Marechal Thaumaturgo.

CENTRO, MARGEM E VILA

Os cursos d'água constituem a principal, para não dizer única, via de transporte na região. O Juruá é praticamente navegável durante o ano todo, mas, no verão amazônico, época das secas que vai de maio a outubro, barcos de duas toneladas têm dificuldade para alcançar a foz do Tejo. O rio Tejo, principal afluente do Juruá na REAJ é navegável sem restrições, apenas no inverno; época das chuvas. No verão, viajam canoas e barcos com até mil quilos²¹.

A REAJ, grosso modo, pode ser dividida em duas zonas principais de ocupação: o interior da floresta e as margens dos rios. Os *centros* são locais de morada, afastados da margem dos rios, no rumo do interior da floresta. Os centros são apreciados pela tranquilidade, fartura de caça, ausência de pragas como *carapanãs* ou pernilongos e pela presença de estradas de seringa²².

Atualmente, a maioria da população se concentra nas margens de rios como o Juruá e seu afluente, o rio Tejo. Há praias e barrancos férteis descobertos pela estiagem e também uma zona inundável; o *baixo* ou *várzea*, utilizada para lavouras sazonais e como pastagem natural. Grupos domésticos podem ter uma casa no centro para caçar e extrair recursos florestais específicos de uma região, por exemplo.

Até recentemente, em meados da década de 90, a ocupação era concentrada nas colocações *de centro*, onde se localizam as estradas de seringa

²¹ O acesso fluvial é difícil e perigoso, principalmente, na época da cheia do rio ou *alagação*. Durante o verão muitas localidades só são atingidas à pé. Outra possibilidade é a pista ou o campo de pouso existentes nas cercanias. A pista asfaltada do município de Marechal Thaumaturgo é mais usada no verão. Uma outra, de terra, na Foz do Breu é arriscada. Voar na região é muito perigoso, devido às chuvas de inverno e as más condições de aeronaves, pistas e aparelhos de controle de voo.

²² O rumo das estradas de seringa acompanha as *madeiras* ou *seringas cortadas* ou utilizadas pelo seringueiro. Uma de suas características é que ao dar-se uma volta completa na estrada, chega-se novamente ao ponto de partida; o *fecho da estrada*. Para embrenhar-se nas estradas da floresta, consulte EMPERAIRE & ALMEIDA, 2002.

boas de leite, principalmente em pequenos igarapés, como Riozinho, Manteiga, São João do Breu e Caipora. As localidades seguiam as cabeceiras dos igarapés e as estradas de seringa, pois, como dizem os moradores: - “Naquele tempo, a borracha dava dinheiro”.

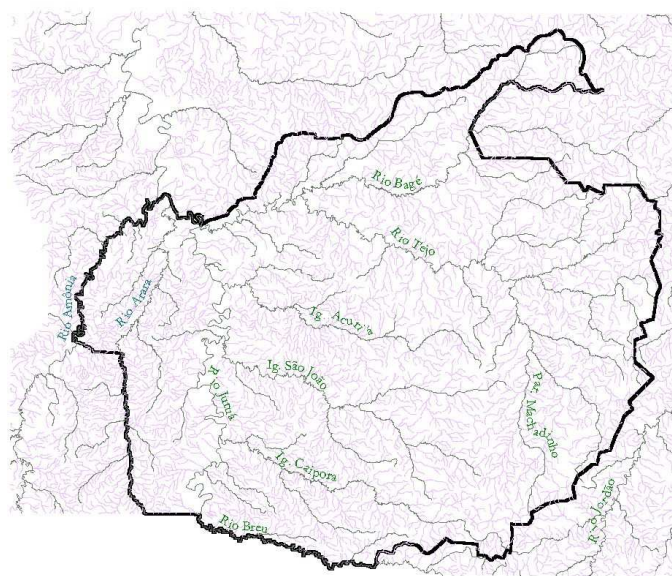
Hoje poucos mantêm a atividade extrativa como principal fonte de recursos financeiros. A borracha complementa a renda obtida com os produtos agrícolas, criação e prestação de serviços. Com a queda progressiva dos preços da borracha, muitos seringueiros foram viver na margem; lá escoam com facilidade sua produção agrícola. Também há uma pecuária de pequeno e médio porte em toda a região e adjacências, além da criação de animais como patos, galinhas, capotes ou galinhas d’angola, porcos, cabritos, em pequena escala, para consumo e *produto* (para venda).

As casas sucedem-se, portanto, ao longo dos rios e também nos centros, com distâncias que variam de um minuto a muitas horas de caminhada. Grupos de parentes e amigos podem, se assim desejarem, viver de forma contígua. Na maioria das *colocações* não há luz elétrica e nem água encanada. Onde há maior concentração de casas, como nas vilas, Foz do Breu e Restauração, existem motores a diesel que funcionam em curtos períodos; no início da noite e apenas, para a novela, festas e emergências.

Na REAJ há apenas três localidades cuja população, se aproxima de 100 pessoas. Localizadas nas margens dos rios Tejo e Juruá, a Foz do Tejo, a Foz do Breu e a Restauração são antigas sedes de seringal ou *barracão*; entreposto de compra e venda de borracha e mercadoria. As duas últimas são as únicas vilas existentes na REAJ.

A Foz do Tejo é sede da Associação de moradores, a ASAREAJ. Localizada na embocadura do Rio Tejo, conta com cerca de vinte residências, escola, posto de saúde, posto de radiofonia e outras instalações, como armazém, cantina, galpão de reuniões, escritório e alojamento.

A Restauração dista entre um e três dias de barco a motor da Foz do Tejo. Localiza-se na margem direita do rio Tejo, próximo ao seu afluente Riozinho. Antiga sede do importante seringal Restauração, a vila atual é também subprefeitura do município de Marechal Thaumaturgo e conta com escola de primeiro e segundo grau, posto de saúde, posto de radiofonia, igrejas católica e evangélica batista. Há cerca de uma hora a pé da Restauração existiu uma base de pesquisa da ASAREAJ (desativada), onde os pesquisadores Cristina e Ruy Wolff residiram.



Hidrografia principal
 Reserva Extrativista do Alto Juruá

Fontes: ISA
 Mapa elaborado por Augusto Postigo
 LAA/CERES/FCH/UNICAMP

Os moradores da Restauração e Foz do Tejo dedicam-se à agricultura, criação e pequeno comércio. Outra importante fonte de renda local é os salários de professores, aposentados, funcionários da subprefeitura e agentes de saúde. Na Restauração, alguns moradores também se dedicam ao extrativismo da borracha.

Já a Foz do Breu fica na fronteira entre o Brasil e o Peru, na margem direita do Breu à jusante; no sentido da Foz do Juruá. A localidade tem esse nome há cerca de cem anos, como consta (MENDONÇA, 1989). O nome deve-se à localização da atual vila que já foi *caserio* (entrepósito comercial) de caucheiros peruanos, elevada à categoria de vila recentemente, por portaria da prefeitura municipal de Marechal Thaumaturgo. É também sede da subprefeitura e da subdelegacia municipais.

A Foz do Breu teve em três de seus moradores, Ernestina, Rosenildo, seu neto e Renato Mota, um importante comerciante e patrão da região, os mais afamados curadores. Há cerca de 3 anos foi erguida uma igreja evangélica batista, mas, o cemitério é ecumênico e a maioria dos moradores é católica. Possui uma escola estadual de primeiro e segundo grau, inaugurada em 2004, um posto de radiofonia e uma pista de pouso de terra.

Antiga reivindicação dos moradores da REAJ, a inauguração das escolas de segundo grau na Restauração e Foz do Breu foi bem recebida. Até 2004, os alunos tendo acabado o primeiro grau, deveriam dirigir-se à casa de conhecidos e parentes em Marechal Thaumaturgo ou em Cruzeiro do Sul. Disto decorriam altos gastos e problemas, como a gravidez indesejada de jovens, maus tratos na casa *alheia* e imensas saudades.

As principais atividades econômicas são a agricultura, principalmente, feijão e tabaco, comércio, pecuária e criação. Não há extrativismo e nem seringueiras, nos arredores da vila e na proximidade da foz. A localidade foi entreposto comercial de cauchais e barracão de seringais localizados no Alto Rio Breu, região que corresponde atualmente as TI's Kaxinawá do Rio Jordão e Ashaninka/Kaxinawá do Rio Breu (MENDONÇA, 1989: 140).

Segundo o coronel Belarmino Mendonça, em 1905, na *Bocca do Breu*, três *caserios* de caucheiros peruanos exploravam a região neutralizada do Alto Juruá; do Breu para cima, pouca seringa e um “resto de caucho exclusiva exploração dos peruanos” (MENDONÇA, 1989: op.cit). O coronel Belarmino chefiou a seção brasileira da Comissão de Reconhecimento do Rio Juruá, enquanto Euclides da Cunha chefiava a Comissão do Alto Purus. Ambas com o objetivo de revisar as fronteiras e marcos demarcatórios no Alto Purus e Juruá. Para contornar a questão diplomática e a ocupação brasileira em terras peruanas foi estabelecida a Comissão Mista brasileiro-peruana, com suas subcomissões nacionais e a neutralização de áreas beligerantes, como a Foz do Breu e Foz do Rio Amônia.

A Foz do Breu

A Foz do Breu fica no extremo oeste da REAJ. Em uma quina de terra firme na margem direita do Rio Breu. À frente o Juruá... seco ou cheio, sempre uma vista bonita. Toda a margem esquerda do Rio Breu (à jusante) é território peruano. Em 1994, ano da minha primeira estada, a vila tinha 13 casas dentro de um *campo* ou pasto com cerca de 15 hectares. Um ano depois já eram 21 casas no campo e atualmente, são cerca de 25 casas e 120 moradores.

As colocações vizinhas são a Vista Alegre, Juruá abaixo e Seringueira, Juruá acima. Abaixo da Vista Alegre, ainda no Juruá, bHelena e Pedra Pintada. Entre a Pedra Pintada e a Foz do Breu localiza-se a pista de pouso. Duas voltas, Juruá acima, separam a vila do posto da *Policia Nacional del Peru*.

Subindo o Rio Breu, nove colocações estavam ocupadas em 1995 (MARTINI, 1996a e 1996b); todas na margem direita do Breu, a margem brasileira. A primeira delas era ocupada por um índio Ashaninka, chamado Miguel que prestava serviços para a subprefeitura, *a troco de mercadoria*, como se diz localmente. Ou seja, Miguel e sua família trocavam dias de serviço por *estiva*, sal, sabão, óleo de cozinha, diesel e munição.

Filhos de *veteranos* da Foz do Breu; daqueles que chegaram “primeiro”, moradores com larga vivência no local, como os Rodrigues da Silva, Ferreira Batista, Viana e Correia residiam nas colocações mais acima. Havia também a fazenda São Francisco, próxima ao limite com a TI Ashaninka/Kaxinawá do Rio Breu. Com *boa água* no Breu ou com o rio cheio, se gasta um dia e meio *de motor* (de popa) para percorrer o trecho referido. Ao final do segundo dia, aparece a primeira aldeia Ashaninka já na Terra Indígena Ashaninka/Kaxinawá.

Não existem moradores no lado peruano do Breu com exceção dos índios *brabos*, aqueles que evitam o contato efetivo com *nawa* que significa gente, nas principais línguas Pano, sinônimo também de pessoa não-indígena. Perambulam pela margem tanto peruana como brasileira, membros do Sendero Luminoso, madeireiros, caçadores ilegais, traficantes de cocaína e pequenos produtores. Os moradores, da vila e do rio Breu, fazem acordos com a polícia do posto peruano para plantarem roçados de feijão no lado peruano, parcamente habitado, em mata

bruta. Tal facilidade lhes é concedida contanto que os roçados não sejam reutilizados.

A Foz do Breu sempre aguçou minha curiosidade. Muitos moradores da REAJ, sem nunca terem ido lá, afirmam: “- O pessoal do Breu é tudo caboclo!” O termo *caboclo* no Acre, não é sinônimo de povo ribeirinho, como no vizinho estado do Amazonas. No Acre, caboclo é um termo pejorativo; uma espécie de sinônimo para pessoa indígena. Ou seja, os indígenas ainda enfrentam um grosseiro preconceito por parte da sociedade.

Através da bibliografia e de pesquisas anteriores, sabíamos que a Foz do Breu fora ocupada, por não-indígenas, ao longo do século XX e utilizada como entreposto comercial de caucho desde metade do século XIX²³. Mas, o mapa feito pelo Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), por ocasião e com base no cadastramento de moradores,²⁴ realizado na REAJ em 1991, continha apenas o número de casas da vila na época (15) e nenhuma outra informação adicional, além do nome da única pessoa entrevistada: a sra. Ernestina Ferreira Batista (ASAREAJ, 1991, op. cit).

Na época, o técnico responsável pelo cadastramento na Foz do Breu fora Raimundo Cardoso, sindicalista ligado ao CNS. Segundo Cardoso, em comunicação pessoal ao professor Mauro Almeida, os moradores se negaram a dar informações. Fugiram carregando sacos de milho, feijão, farinha, filhos, porcos e galinhas para a mata. Opositores do movimento de criação da REAJ, como fazendeiros e patrões, os “donos da terra” espalham a informação de que o cadastramento serviria para desapropriar seringueiros e agricultores residentes.

Havia, naquele momento, uma extrema desconfiança por parte dos moradores da Foz do Breu quanto às intenções da pesquisa. Mas, não foram os únicos moradores da REAJ que se negaram a fazer o cadastramento. Hoje residem na Foz do Breu, cerca de 120 pessoas. São filhos, netos, bisnetos e

²³ MENDONÇA, 1989; COSTA, 1925. Sobre a presença Ashaninka e Huni Kuin na região, consultar MENDES, 1991 e AQUINO & IGLESIAS, 1994.

²⁴ O cadastro tinha o objetivo de mensurar o número de moradores e famílias na área da REAJ, sua escolaridade e ocupações principais; além de documentar a ocupação local (ASAREAJ, 1991, op. cit).

tataranetos de três irmãos *de sangue* ou consangüíneos: Raimundo, Roseno e Ernestina Rodrigues da Silva. Ela, a única cadastrada em 1991.

Em meados de 1940, após o casamento de Ernestina com Dulcílio; filho do patrão de seringal Cândido “Ferreirão” Batista²⁵, ela se estabelece definitivamente na Foz do Breu e traz dois de seus irmãos para o local. Roseno e Raimundo, por sua vez, casam-se com mulheres das proximidades, dona Mariana e Dona Nazaré, respectivamente, ambas de ascendência indígena; parteiras e rezadoras renomadas. Juntos, os três irmãos geram a extensa descendência local.

Esse grupo de parentes tem se casado entre si ou com pessoas residentes nas colocações vizinhas, acima no Rio Breu e abaixo no Juruá, nos últimos 100 anos. Através dos casamentos e outras relações de afinidade, produção e comércio, estabelecem e mantêm uma convivência, nem sempre harmoniosa, com os povos indígenas circunvizinhos firmando limites territoriais significativos.

Mas, por quê a fronteira internacional ou mesmo, a fronteira da REAJ, ficou sendo na Foz do Breu, uma região sem seringueiras? Esta resposta será dada ao longo do texto, mas, sem dúvida relaciona-se às teias e redes sociais solidificadas pelas narrativas e pela agência humana. São estratégias do clã Ferreira Batista relacionado a outros clãs locais como os Viana, os Rodrigues da Silva e também as redes políticas e econômicas geradas concomitantemente.

Como disse, a ocupação humana na fronteira entre Brasil e Peru acompanha, do lado brasileiro, a disponibilidade de estradas de seringa. E a Foz do Breu não possui estradas de seringa. Entretanto, durante um século foi *barracão*, primeiramente dos cauchais e depois, dos seringais localizados no Alto Breu, como Transvaal, Jacobina e Busnan, atualmente, pertencentes à TI Ashaninka-Kaxinawá do Rio Breu e Kaxinawá do Rio Jordão, como disse anteriormente.

No Alto Breu, grupos indígenas trabalharam para caucheiros como Carlos Sharff e Efrain Ruiz e, posteriormente, para os patrões arrendatários dos seringais

²⁵ Havia patrões fortes e fracos, ou seja, com poder e capital puramente local ou não. Os patrões arrendavam ou compravam seringais e “alugavam” as estradas de seringa para os seringueiros, através do pagamento de renda anual. Também *adiantavam* mercadoria e ferramentas de trabalho. Muitos patrões exigiam que os seringueiros comprassem apenas em seu barracão. Os Ferreira Batista, provavelmente eram patrões de estrita força e capital local. Como veremos no relato de Ernestina, a família teve de cortar seringa durante a crise da borracha.

existentes no Breu e Jordão, desde meados de 1870 (RÊGO BARROS, 1986). Povos indígenas *brabos* ou “sem-contato” como Amahuaca e Jaminawa que, ainda hoje, circulam e vivem na região, não possuem terras indígenas, ao contrário dos Ashaninka e Huni Kuin; oriundos de outras regiões.

Os *brabos* também não procuram estabelecer contato com os seringueiros, exceto para furtar objetos de interesse ou vingar-se de investidas anteriores (AQUINO & IGLESIAS, 1996; AQUINO, 1988). Existem, pelo que se pode depreender dos fatos, capacidades de articulação diferenciadas que geraram resultados diferenciados, em termos de limites territoriais intra-grupos.

Para distinguirmos tal capacidade de articulação, alguns pontos, me parecem importantes e deverão ser checados. Na Foz do Breu alguns moradores mantêm um *status* acima da média. Isso decorre da capacidade local de gerar votações expressivas nos pleitos municipais em Marechal Thaumaturgo-AC. As benfeitorias e benesses, em geral, recaem sobre as mesmas pessoas que, assim acumulam salários, cargos, funções administrativas e poder, ao longo do tempo.

Os padrões decaíram devido às crises sucessivas do mercado da borracha e a posterior libertação dos seringueiros. Agora, mais do que nunca, dependem das redes que os garantiram no poder durante todo esse tempo. Mas, na Foz do Breu, só decaem e aparentemente, com a entrega das indenizações sobre propriedades, no ano de 2002. Quais seriam então, os alicerces deste eficiente sistema? Algumas destas perguntas serão investigadas no correr do texto.

Percurso da pesquisa (dora)

Para redigir este trabalho foram realizados três anos de pesquisa de campo, entre 1994 e 2004. Foram seis viagens para a REAJ, nos anos de 2001 (duas viagens), 1998, 1997, 1996 e 1995-94. Para orientar-me entre tantas informações, organizei um banco de dados preliminar, a partir da compilação dos cadernos de campo. Os temas são variados: população, economia, saúde, política, ecologia, contexto e história locais. São dados que referem-se a região da Foz do Breu, REAJ, municípios e Terras Indígenas circunvizinhas.

As genealogias de grupos familiares importantes foram se ampliando com o passar do tempo. Mas, na Foz do Breu eu encontrava dificuldades para registrá-las e também para falar sobre o tema, visto que os casamentos consanguíneos, entre primos e alguns casos de adultério locais eram relatados com visível desconforto e acabavam por oficializar-se, de certa maneira, através das genealogias. Visitei a REAJ e a Foz do Breu, pela última vez entre novembro de 2000 e janeiro de 2001, como consultora do projeto de saúde reprodutiva “Maria Esperança”²⁶.

A pesquisa bibliográfica dirigiu-se aos textos de referência sobre a história do estado do Acre, disponíveis nas bibliotecas públicas acreanas e também nas bibliotecas da Unicamp e do Centro de Estudos Rurais (CERES/IFCH/Unicamp) que concentra o arquivo pessoal do professor Mauro Almeida. Pude realizar uma cronologia preliminar da ocupação oficial na região. Num projeto de pesquisa futuro pretendo cruzar tais informações com as cronologias locais baseadas na memória de fatos, pessoas e eventos.

No ano de 2002, como consultora do Governo do Estado do Acre, realizei dois estudos participativos sobre a utilização de recursos naturais em Terras Indígenas sob impacto da construção das BR’s 364 e 317. Tive a oportunidade, então, de conhecer as TI’s Jaminawa Cabeceira do Rio Acre e Katukina do Campinas (Cf. KATUKINA, 2002 e JAMINAWA, 2002). Para a realização do vídeo que acompanha a tese, intitulado “Tão Acre”²⁷ foram realizadas gravações e entrevistas, por mim e pelo cineasta Siãn Kaxinawá, durante as viagens dos anos 2002 (Alto Rio Acre) e 2004 (Alto Jordão e Alto Tarauacá).

Para finalizar a tese realizei mais três viagens para o Acre já com bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Uma para as cercanias dos municípios de Rio Branco, Assis Brasil, Xapuri e Brasiléia, em

²⁶ Trabalhei neste projeto entre 1997 e 2001. O nome foi escolhido num concurso. O projeto foi financiado pela Fundação McArthur durante os triênios 1995-2000. Em seu âmbito foram realizadas ações com a intensa colaboração de todos os envolvidos, o que incluía parteiras, rezadores, curadores e agentes de saúde, formados pelo próprio projeto. As principais atividades realizadas foram acompanhamento de gestantes, pré-natal, exames preventivos de câncer uterino e de mama, planejamento familiar, qualificação profissional dos profissionais de saúde locais, prevenção em doenças sexualmente transmissíveis e Aids.

²⁷ “Tão Acre”, dir. Andréa Martini, 2005, 11 minutos. Rio Branco-Acre. Câmera: Siãn Kaxinawá & Andréa Martini (fotografia). Montagem: Alexandra Pinto e Fabiana Victor (Imaginário). Roteiro: Andréa Martini. Edição fotografia: Ricardo Oliveira. Produção: Fapesp e Usina de Criação Mamangava.

2003 e outras duas, em 2004, respectivamente, para as TI's Kaxinawá do Alto e Baixo rio Jordão e Reserva Extrativista do Alto Tarauacá (REAT). No município de Rio Branco realizei a pré-edição do documentário curta metragem com Siãn Kaxinawa que foi montado entre dezembro 2004 e janeiro de 2005 pela produtora Imaginário em Campinas-SP. A ilha de edição foi gentilmente cedida pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) .

Os períodos de campo realizados no Alto Jordão, Tarauacá e Acre trouxeram um novo fôlego à pesquisa. Comprovou-se a necessidade de ampliação do *locus* etnográfico. As trajetórias e itinerários dos moradores, indígenas ou não, interligam os vários rios da região e, particularmente, no caso dos casamentos, as cabeceiras dos rios Jordão, Breu e Tejo. Casamentos e trânsitos comuns ainda nos dias de hoje. Igarapés afluentes da margem esquerda do Tarauacá que encostam ou *extremam* com a vila Restauração e afluentes da margem direita do Rio Tejo, como o Dourado e o Riozinho, pertencentes a Reserva Extrativista do Alto Juruá também servem de “ponte” para os casamentos locais.



Parte I. As Margens do Limite

“A ordem das sociedades diferencia, classifica, hierarquiza e traça os limites proibidos por interditos. Contém e condiciona os papéis e os modelos de conduta. Ela pode ser “embaralhada”, desprezada, simbolicamente invertida, se não derrubada. A astúcia suprema é converter estas ameaças em vantagem, em meio de fortalecimento(...)

(Georges BALANDIER, 1982: 23, op.cit.)

Mediada por uma autoridade constituída e legitimada por sentimentos públicos, um grupo de parentes garante a manutenção de um território, atualmente brasileiro, a soberania brasileira e um *status* acima da média, para alguns de seus membros, na vila Foz do Breu. A tática consiste em manter relações proveitosas com peruanos, indígenas, políticos ou simplesmente, outros parentes. Para a antropologia inglesa, a unidade política aparente da Foz do Breu sinaliza limites territoriais, étnicos e sociais entre grupos. Mas, o que vemos são distintos territórios políticos, em concomitante ação, sobre o espaço²⁸.

Segundo Evans-Pritchard & Fortes, em African Political Systems, estudos sobre política comparativa devem atentar para os princípios da organização política local (EVANS-PRITCHARD & FORTES, 1969). Cada sociedade humana tem alguma forma de estrutura territorial (EVANS-PRITCHARD & FORTES, 1969: XIV, prefácio).

Os estados nacionais não passam de grupos territoriais com amplo sistema político que define e garante seus limites territoriais através da guerra, leis, burocracia, instrumentos repressivos, além de acordos e leis internacionais (1969: XXI): “Em cada lugar onde não houver força coerciva, sempre haverá autoridade” (1969: XVIII). Ou ambas. Forças dinâmicas de agregação e segregação, parecem ser, pois, a base de toda a vida social.

²⁸ No dicionário, o espaço é definido como “distância entre dois pontos, ou a área ou volume entre limites determinados”; “período ou intervalo de tempo”. Neste lugar, coabitam o limitável, “lugar mais ou menos bem delimitado, cuja área pode conter alguma coisa; extensão indefinida” e, o ilimitável, como para a Cosmologia, “espaço de volume infinito, sem nenhum limite”. Tais definições nos serão úteis para a conceituação da fronteira. Cf. FERREIRA, 1999: 809.

A desigualdade entre classes não vem diretamente da conquista ou absorção de uma pela outra. A desigualdade está associada às diferenças. A estrutura de classes é mantida, no dizer dos autores, pelas diferenças estabelecidas entre modos de vida de senhores e sujeitos e pela ausência de casamentos (Introdução, 1969: XXI). Linhagens reais ou ficcionais, no caso africano e na Foz do Breu são consideradas um princípio de concentração de poder político.

Aproveitando as informações anteriores para a Foz do Breu, eu diria que lá a unidade política paira sobre o território. Embora o processo de constituição de territórios seja aparentemente garantido pelo mancomunar político e o clientelismo. Os territórios são portanto, o emblema e a insígnia do político. Territórios que não podem ser desvinculados das redes sociais que os configuram.

Assim afirma o geógrafo Milton Santos. A configuração territorial é o conjunto formado pelos sistemas naturais somados aos acréscimos humanos impostos²⁹. A existência real da configuração territorial é dada pelas relações e redes sociais (SANTOS, 1997: 51). A existência das redes é inseparável das questões do poder. Poder entendido como a capacidade de uma organização para controlar os recursos necessários ao funcionamento de uma outra organização (1997: 216).

As redes produzem ordem, integram e constituem solidariedades espaciais, num processo de homogeneização, em que a heterogeneidade é taticamente ocultada. Assim, as redes são sempre virtuais. Tornam-se reais, efetivas e historicamente válidas quando utilizadas ou em ação (1997: 220).

²⁹ Cf. SANTOS, 1997: 208-220. Sobre a categoria espaço, ver também, o capítulo II. “O espaço: sistema de objetos, sistemas de ação” (pp. 50-71) e o capítulo VI. “O tempo (os eventos) e o espaço” (pp. 114-133).

LIMITE E FRONTEIRA

A palavra **limite** é utilizada, muitas vezes, como sinônimo de fronteira geográfica³⁰. No dicionário, a palavra fronteira é definida como “uma linha de demarcação real ou imaginária que separa dois terrenos ou territórios contíguos ou adjacentes. Extrema, divisa ou ponto que não se deve ou não se pode atravessar” (FERREIRA, 1995:395, grifo meu). Para fins metodológicos, será necessário apartar tais noções, para posteriormente, tornar a relacioná-las.

Limite e fronteira geográfica não me parecem termos auto-explicativos e, muito menos, sinônimos. Na verdade, uma fronteira geográfica, como a existente entre estados-nação resulta de vários limites em ação, sobrepostos e obscurecidos. Tais limites, visíveis e invisíveis, como nas *colinas kashin* de Edmund Leach são as redes de relações sociais decorrentes de casamento, compadrio, comércio e no caso também, das guerras e genocídio, dentre outros fatores. Redes que permeiam os territórios. Com o apoio do caso *kashin* e da metodologia de Leach, iremos observar um sistema social relacionando-o a outros sistemas com os quais interage (LEACH, 1996: 71).

Preocupado com a dinâmica das mudanças sociais, Edmund Ronald Leach observa os povos *kachin* e *chan* do nordeste da Birmânia. Inova ao romper com a noção de totalidade e de *equilíbrio funcional* que imperavam na antropologia inglesa da década de 60, derivados do estrutural-funcionalismo de Radcliffe-Brown.

Para Leach, “quando o antropólogo tenta descrever um sistema social, ele descreve necessariamente apenas um modelo da realidade social. As diferentes partes do sistema de modelo formam, portanto, necessariamente, um todo coerente – é um sistema em equilíbrio. Isso porém, não implica que a realidade social forma um todo coerente; ao contrário, a situação real é na maioria dos casos cheia de incongruências; e são precisamente essas incongruências que nos podem propiciar uma compreensão dos processos de mudança social” (LEACH, 1996: 71).

³⁰ A discussão a seguir permite-nos observar a estrutura espacial da ocupação, a escala local da fronteira e também as fronteiras (étnicas) “especializadas”, segundo o professor Mauro Almeida, em comunicação pessoal.

Sob este ângulo percebe-se que a ação efetiva de pessoas e grupos constitui a verdadeira fronteira geopolítica. Esta resulta de instáveis limites, alinhavados, mediados e fixados por formas narrativas, como a oralidade, a literatura, a mídia, a crônica e tornada um instrumento pela diplomacia e respectivos governos. A finalidade simbólica da fronteira, em última instância, é manter e fortalecer o controle sobre os grupos humanos.

A fronteira geopolítica, concretizada na Foz do Breu, para fins metodológicos e analíticos, compõe-se então, de um entrelaçamento entre diversos limites, como as *colinas kashin* de Leach. O limite é relacional, contextual e dinâmico. Maleável, subjetivo, móvel e não - fixo. Reflete a territorialidade na organização espacial; grupos e sujeitos em ação política e afetiva. A fronteira reflete a territorialização oficial pretendida. É portanto, imóvel, fixa, objetivada e institucionalizada.

Para o sociólogo José de Souza Martins: “a fronteira de modo algum se reduz e se resume à fronteira geográfica. Ela é a fronteira de muitas e diferentes coisas: fronteira da civilização (demarcada pela barbárie que nela se oculta), fronteira espacial, fronteira de cultura e visões de mundo, fronteira de etnias, fronteira da História e da historicidade do homem. E, sobretudo, fronteira do humano” (MARTINS, 1997: 13).

A fronteira, por ser humana, como informa Souza Martins é também o cenário funcional do desconhecido, da alteridade e da diferença. Diferença taticamente tornada diferença, com finalidades cognitivas. Segundo o mesmo autor: “(...) a fronteira é, na verdade, ponto limite de territórios que se redefinem continuamente, disputados de diferentes modos por diferentes grupos humanos. Na fronteira, o chamado branco e civilizado é relativo e sua ênfase nos elementos materiais da vida e na luta pela terra também o é (...).” (MARTINS: 1997: 12, grifo meu).

Na análise do autor, prevalece, em suas próprias palavras, o “caráter litúrgico e sacrificial da fronteira”, pois, “nela o outro é degradado para, desse modo, viabilizar a existência de quem o domina, subjuga e explora” (1997: 13). No presente trabalho o caráter litúrgico e sacrificial da fronteira é um artifício narrativo discursivo. A liturgia e o sacrifício fazem parte do discurso de afirmação de direitos territoriais entre grupos.

Como veremos, no caso de Ernestina, o binômio "dominado – dominador" não é um fato consumado. Trata-se de relações contextuais que assumem diferentes aspectos, em diferentes períodos (MARTINS, 1997: 12). A narrativa, portanto, serve para concretizar os "fatos não consumados."

Na Foz do Breu, as redes sociais sinalizam limites negociáveis e contextuais que, por sua vez, configuram inúmeras fronteiras em ação sobre o mesmo território. Os limites correspondem à conjuntura micro-macro. A fronteira soma e cristaliza, enquanto, o limite; atravessa. Para observar tais limites em ação, será necessário, alargar a visão corriqueira de fronteira, para além de um espaço delimitado por ponto ou linha. Linha, como ensina o dicionário que, em tese, não se atravessa (FERREIRA, 1995: 395, op. cit).

Somos sempre lembrados, do que acontece com quem se atreve. No conto "O Amor" de Clarisse Lispector, Ana, a esposa-mãe dedicada, se choca com um cego sorridente. Vive uma experiência epifânica nos corredores do Jardim Botânico. Sua insustentável quietude cotidiana é contraposta. No retorno, enlameada, sua casa é a fronteira-símbolo entre o conhecido e o imponderável representado pelo cego e pelo jardim. Há alívio e alheamento no retorno.

Já no romance "O Coração das Trevas", Joseph Conrad traduz a visão do imperialismo inglês sobre a selva congoleza, com a frase: "- Horror! Horror!". No limite do humano, a insanidade se insinua. Assim também, na leitura conradiana da Guerra do Vietnã realizada pelo cineasta Coppola (CONRAD, 1994; LISPECTOR, 1996; COPPOLA, 1979).

Seguindo o argumento e a partir da noção de limite, a fronteira pode ser atravessada, pois o limite transcende o marco físico, o perigo eminente da travessia; a linha seca e a linha d'água. Longitudes e latitudes que servem de referência para as medições. Desta fronteira - caleidoscópio e polissêmica, subtrairemos um conjunto de limites, com base nas interações entre grupos e pessoas.

Visibilidade

Há vários sistemas de delimitação territorial em ação na região do Rio Breu e da vila Foz do Breu. Como disse, o curso do Breu delimita a fronteira entre REAJ, Brasil, Peru, TI Ashaninka/Kaxinawá do Rio Breu e TI Kaxinawa do Alto Jordão. Várias fronteiras e diferentes formas de organização social e delimitação como: paisagens e ambientes locais, fronteiras políticas e administrativas (RESEX, municípios, unidades de conservação adjacentes, fronteira internacional) e também redes sociais ou fronteiras humanas instauradoras de limites territoriais.

Suas *cabeceiras* ou nascentes também demarcam os limites geográficos entre as unidades de conservação citadas e a Terra Indígena Kaxinawá do Alto Rio Jordão. Mais precisamente, na região da *colocação* Reforma, igarapé Busnan, tributário do Breu, no antigo seringal de mesmo nome, limite da TI Ashaninka-Kaxinawá do Breu. E na aldeia Novo Segredo, antigo seringal Revisão, no Alto Rio Jordão, limite da TI Kaxinawá do Alto Jordão³¹.

Por volta de 1920, ambas as colocações, eram zeladas por Huni Kuin; autodenominação dos Kaxinawá. Moradores da colocação Reforma liderados pelo *shaneibu* Alfredo Sueiro Sales Kaxinawá eram fregueses do *barracão* (entrepósito de comércio) localizado na Foz do Breu, através do gerente Felizardo Cerqueira. Já os seringueiros da colocação Revisão, atual aldeia Novo Segredo (TI Alto Jordão), se abasteciam de mercadorias no barracão existente na própria sede do seringal.

³¹ Os **Huni Kuin** são o maior grupo indígena do Acre. Três mil indivíduos no Brasil e 1. 500 no Peru. Encontram-se em movimento migratório, desde o fim do século XIX quando arremeteram missionários, caucheiros, seringueiros e patrões (AGUIAR, 1994: 132) e a população reduziu drasticamente devido aos conflitos e epidemias. Foram forçados a se espalhar, migrando para vários outros territórios. Em 1905, um relatório do prefeito do Alto Juruá, Gregório Taumaturgo de Azevedo, menciona aldeias Kaxinawa nos rios Acuraua, Alto Tarauacá, Muru, Iboiaçu, Humaitá, Jordão e sobretudo no Alto Envira e Purus (CASTELLO BRANCO, 1950:15 e OPIAC, 2000: 09-22). Atualmente, no Peru, estão próximos aos rios Curanja e Alto Purus, no Departamento de Loreto. No Brasil, na margem esquerda do rio Envira e no Alto Purus, no município de Feijó; nos rios Jordão e Tarauacá e respectivos municípios e no rio Breu. Os grupos que rumaram para o Peru entre 1903 e 1908 não estabeleceram contato até 1945-47. A organização social se mantém do tipo dual, mediante um sistema de metades exogâmicas identificadas com nomes de animais. Anteriormente, cada metade ocupava uma única casa (AGUIAR, 1994: 132; OPIAC, 2000: 09-22; LAGROU, 1991).

O último arrendatário da colocação Revisão e dos seringais localizados no Jordão, afluente do Tarauacá, fora Raimundo Ramos, até 1984, tendo como um de seus sócios, João Dedê: casado com Maria Amélia Ferreira Batista³², uma das filhas de Ernestina. Ribamar Moura e Altevir Leal eram donos de praticamente todo os seringais do Jordão até a década de 80³³.

Como podemos observar, o curso do rio Breu e sua foz sinalizam um limite bem demarcado. Marcos administrativos, históricos e geográficos, como a própria vila Foz do Breu; na confluência dos limites de terras de índios, de seringueiros indígenas ou não e de peruanos. A região forma atualmente um complexo agregado de territórios e unidades de conservação sobrepostos que até meados de 1840, era local de trânsito e moradia de povos indígenas, como os Jaminawa, Amahuaca (Cf. ABREU, 1976; AGUIAR, 1994; BARROS, 1985; MENDONÇA, 1986; MENDES, 1991). No entanto, apenas os Huni Kuin, Ashaninka, Arara e Jaminawa conseguem receber Terra Indígena (TI) na região, a partir do final da década de 80.

A Reserva Extrativista do Alto Juruá (REAJ) criada em 1991 é circundada pelas Terras Indígenas Jaminawa/Arara do Rio Bagé; Ashaninka do Rio Amônia; Ashaninka/Kaxinawá do Rio Breu. Há também, nas vizinhanças, a TI Apolima-Arara do Rio Amônia, em fase de identificação que se sobrepõe à área da REAJ, em alguns pontos.

É comum que os moradores das “três margens” do Rio Breu; a margem indígena, seringueira e peruana, atravessem a linha ou faixa de fronteira cotidianamente, seja para plantar, caçar, casar, passear, namorar ou comerciar. A fiscalização é praticamente inexistente e os marcos demarcatórios vivem cobertos pela mata.

³² Quando conheci Amélia, em novembro de 1994, ela era *junta* ou casada com o segundo marido de apelido “Bichão”. Segundo ela, “meu marido é caboclo, acho que é índio Kaxinawa” (...) Eu trabalhei muito com os Kaxinawa lá no Revisão, no Jordão. Meu marido era gerente de lá. Juntei muito dinheiro para esse meu marido, mas, eu mesma nunca ganhei nada. Tive muito caboclo morando e trabalhando comigo. Só de comadre, tenho umas 50 comadre cabocla (...)”³².

³³ Os seringais do Rio Jordão, de propriedade da firma Moura & Leal, eram arrendados à terceiros, como a família Maia e Laureano Melo Filho. Seringais como Revisão, Transvaal, Sorocaba, Fortaleza, Bom Jardim, Bonfim e Nova Empresa hoje fazem parte da TI Kaxinawá do Alto Jordão, Baixo Jordão e Seringal Independência. Segundo comunicação pessoal do cineasta Siân Kaxinawá, em 06/04/2004.

Na Foz do Breu, em meados de 1950 e ainda hoje, índios brabos flecham o marco e batem nele com as *bordunas*, para atemorizar ou marcar seus territórios³⁴. Atualmente, o marco é um monumento local, onde os turistas e pesquisadores gostam de ser fotografados. O posto fronteiriço peruano serve para a *pelada* de domingo entre brasileiros e *patrícios* como são chamados os peruanos pelos brasileiros³⁵.

Através dos antropólogos Marcelo Iglesias, que trabalha com as populações Huni Kuin (Kaxinawa) há mais de dez anos e Mariana Pantoja, de quem já falei, tive acesso ao material da comissão que efetivamente demarcou as fronteiras acreanas e brasileiras, plantando os marcos oficiais, ao longo de dez anos. Soube então que nos anos de 1923 e 1924, o trabalho de plantar os marcos oficiais foi feito no Breu, e no dia 17 de Novembro de 1924, numa solenidade em Belém do Pará, o marco oficial localizado na Foz do Rio Breu foi considerado inaugurado.

Num trecho do relatório da comissão, no dia 12 de maio de 1924 na Foz do São João, os expedicionários encontram um certo Cândido Ferreira Batista, o futuro sogro de Ernestina. Cândido tinha um barracão na Foz do Breu, onde explorava borracha com índios Ashaninka (Kampa) e residia na Foz do São João.

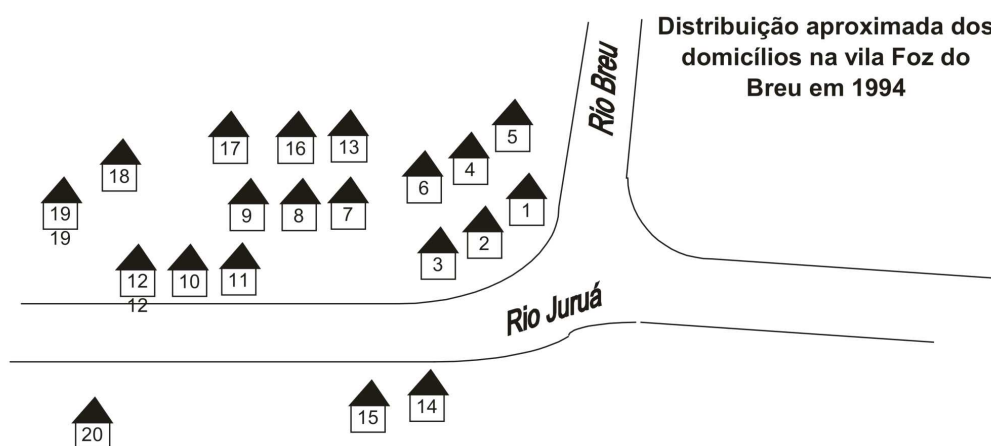
Cândido foi contratado pela comissão e seguiu viagem com eles; no dia 28 de maio o marco oficial foi plantado na Foz do Breu, e em junho a comissão adentrou o rio Breu³⁶. A descendência de Cândido Ferreira Batista ainda hoje, garante os limites “brasileiros” no local. Notadamente, são as relações humanas que configuram a verdadeira fronteira composta não apenas pelo limite geofísico; impresso nos termos latitude-longitude. O marco é um dos limites cristalizados pelas instituições e pelas pessoas. O limite físico de organizações sociais transpassadas ou reforçadas.

³⁴ Segundo o testemunho da veterana Ernestina, Cf. BATISTA, Ernestina Ferreira. 1994. Entrevista gravada em 27/10/94, Foz do Breu, Rio Juruá.

³⁵ Os brasileiros, por sua vez, também são chamados de patrícios pelos peruanos.

³⁶ Infelizmente só recebi esse precioso material quando já havia finalizado e entregue a tese. Durante a revisão agreguei estas poucas e preciosas informações. Cf. MINISTÉRIO RELAÇÕES EXTERIORES, 1926. A Comissão de Reconhecimento do Alto Juruá era chefiada pelo Coronel Belarmino Mendonça (MENDONÇA, 1989). Castello Branco no livro “O Juruá Federal” também faz referência a Cândido Ferreira, pois, diz que o Breu, o Caipora e outros “seringais”, de propriedade da firma de Nicolau & Cia., estavam arrendados para ele na década de 1920 (CASTELLO BRANCO, 1922). Nicolau & Cia. também eram donos de seringais localizados nas águas dos Rios Jordão e Tarauacá.

Para observar tais limites em ação, será necessário, alargar a visão corriqueira de fronteira, para além de um espaço delimitado por dois pontos. Uma fronteira estável jaz sinalizada pelo marco. No entanto, outras fronteiras, instáveis e baseadas em limites difusos, aparecem. Significativas.



Distribuição aproximada dos domicílios na vila Foz do Breu em 1994

- | | |
|----------------------------------|---------------------------------|
| 1- Ernestina | 11- Roseno Rodrigues |
| 2- José Ida | 12- Raimundo Correia da Silva |
| 3- Renato Mota | 13- Edílio Viana Rodrigues |
| 4- Maria Amélia Ferreira Batista | 14- Eurico Rodrigues |
| 5- Zélia Tavares | 15- Raimundo Rodrigues da Silva |
| 6- Manuel Tavares da Silva | 16- Evandro Tavares |
| 7- Antonio Firmino | 17- Ercílio Viana |
| 8- João Rodrigues da Silva | 18- Branco Rodrigues |
| 9- Rosenildo Matias da Silva | 19- |
| 10- Francisco Costa da Silva | 20- Tavares |

Invisibilidade

A Foz do Breu, vista de longe, parece um cenário pacífico que remete ao paraíso, como na crônica quinhentista, em especial, a espanhola³⁷. Vista de perto, pode representar um confuso ajustamento de pessoas, idéias, projetos e sensibilidades. Tudo parece depender, do ponto de vista ou do ângulo de observação e inferência³⁸.

Na primeira vez em que visitei a vila Foz do Breu, em outubro de 1994, fiquei bem impressionada com a quantidade de benfeitorias disponíveis, dentre estas, antena parabólica, televisão da escola, gerador de luz a diesel, escola, posto de radiofonia, casa de farinha comunitária, motor de canoa, batelão e motor para *cevar* ou ralar macaxeira. Não tinha visto na região, uma localidade com tal acúmulo de bens.

Em 1994 havia 16 casas e 86 moradores, concentrados do lado direito da foz do rio Breu. Destes 86 moradores, 46 eram filhos, netos, bisnetos e sobrinhos de três irmãos, Roseno, Raimundo e Ernestina Rodrigues da Silva. Outras 32 pessoas eram afins, como noras, genros, cunhadas e cunhados dos três irmãos. Apenas sete moradores não possuíam relações de parentesco ou afinidade com o trio, na época, com 75, 72 e 65 anos, respectivamente. Com sete “desafinados” estabeleciam-se relações de compadrio de fogueira, de umbigo e de batismo. São os compadrios simbólicos baseados em empatia, afinidade pessoal, parto ou batizado católico (MARTINI, 1998a: 159-168; ARAÚJO, 1998 e PANTOJA, 2004).

Em 1996, durante meu segundo campo no Breu havia 100 moradores e 20 casas. Três novas casas foram erguidas por jovens moradores que em 1994 viviam com os pais e, posteriormente, se casam. Uma quarta casa abrigava um genro de Roseno Rodrigues que migrara com a família para o baixo Rio Juruá e retorna (MARTINI, 1996a).

³⁷ Para Buarque de Holanda, os portugueses contribuíram escassamente para a formação dos chamados mitos da conquista, especialmente, se comparados, aos quinhentistas espanhóis”. Estes sim, donos de mente fértil e romântica, criadores de mitos como os das guerreiras amazonas, do próprio Eldorado e do país das canelas. Ver HOLANDA, 2000: 1.

³⁸ Muitos, como eu, não escapam de se deixar seduzir. Como REIS, 1982 e BATISTA, 1976.

Dois destes casamentos recentes, apresentam uma tendência comum na vila Foz do Breu, assim como em outras regiões da REAJ e também entre grupos indígenas da região: o casamento entre primos primeiros e, particularmente, no caso da Foz do Breu, também entre primos segundos e terceiros (MARTINI, 1998, *op. cit.*). Primos *primeiros* são os *primos de sangue* ou primos – irmãos; filhos de irmãos. *Segundos* são primos entre filhos de primos e *terceiros* são primos pela relação entre filhos de primos - segundos.

Na pequena vila, pode-se constatar a supremacia dos estabelecidos Rodrigues da Silva na vila, incrementada pelos casamentos entre primos há cerca de trinta anos: “(...) Tal como em Winston Parva, um grupo tem um índice de coesão mais alto do que o outro e essa integração diferencial contribui substancialmente para seu excedente de poder; sua maior coesão permite que esse grupo reserve para seus membros as posições sociais com potencial de poder mais elevado e de outro tipo, o que vem reforçar sua coesão, e excluir dessas posições os membros dos outros grupos, o que constitui, essencialmente, o que se pretende dizer ao falar de uma figuração *estabelecidos* - *outsiders*” (ELIAS & SCOTSON, 2000: 23)³⁹.

Respalhada pela configuração das relações de poder, a Foz do Breu e os estabelecidos, dentre estes, aposentados com renda (FUNRURAL ou Soldado da Borracha) e outros assalariados, beneficiam-se da quantidade de votos disponíveis nos pleitos eleitorais da vila. As benfeitorias, decorrentes da eleição de um candidato, recaem sobre a localidade. E, mais precisamente, sobre personagens que acumulam salários, cargos e funções administrativas, ao longo do tempo.

Em fins de 1994, um salário mínimo girava entorno de 70 reais mensais⁴⁰. Geralmente, os ganhos de assalariados e, sobretudo, dos aposentados servem a várias famílias (Cf. Parte II, à frente). Na vila, a mercadoria básica ou *estiva* como

³⁹ Na comunidade suburbana inglesa de Winston Parva, Elias & Scotson analisam a natureza da interdependência entre dois grupos, **estabelecidos**, a “minoria dos melhores” e **outsiders**, “os que estão fora dela”, garantida pelo processo de estigmatizar e excluir: “função de uma figuração específica que os dois grupos formavam entre si”. (Cf. ELIAS & SCOTSON, 2000: 07 e 23).

⁴⁰ Enquanto uma família de cinco pessoas poderia passar o ano com 400 reais, advindos da seringa e agricultura. É o que pude constatar na colocação Depósito e adjacências, com a ajuda do casal Raimundo e Margarida Alves de Sousa, em 1994.

sal, óleo de cozinha, munição, querosene e também a cachaça, eram comercializadas pelos aposentados e assalariados. Dívidas contraídas podiam ser saldadas com a produção agrícola ou, ainda, contabilizadas em dias de serviço devido ao *marreteiro* comerciante (MARTINI, 1996b).

Numa revitalização contemporânea da escravidão por dívida, do “tempo em que o seringueiro andava sujeito”, um patrão *avia* ou adianta mercadoria para um freguês. Este paga sua dívida, com altos juros, posteriormente. Bom, essa é a minha versão da história. Observemos o registro de uma professora assalariada da Foz do Breu, em 11/11/94, sobre tal prática. Sob sua ótica nada justifica o meu alarde. Irei chamá-la de Miriam⁴¹.

Andréa: Miriam, sendo que uma pessoa daqui produz mil quilos de feijão por ano, vamos dizer, um bom agricultor que deu bom feijão e, em dívida ele tem que pagar mil quilos de feijão, como é que ele fica o resto do ano [havia vários chefes-de-família nesta situação naquele ano]?

Miriam: É... aí é... o negócio tá solto... assim é ruim porque não existe mesmo, né. Porque aqui o pessoal é um, é um... o pessoal aqui da vila do Breu, é um pessoal que não tem dívida, sabe?

Andréa: Sei

Miriam: Eles só compram, o que podem.

Andréa: Hã, hã...

Miriam: Por exemplo, se ele tem dez quilos de feijão e ele precisa de sal, então ele só compra o que aquele feijão alcança. Se der pra comprar cinco quilos de sal, dos dez quilos de feijão, ele só compra aqueles cinco quilos de sal. Então é um pessoal que consegue viver porque não tem conta. E uma coisa que eles

⁴¹ A entrevista foi realizada em 27/11/94 na Foz do Breu. O nome é fictício para preservar nossa amiga.

também não têm é luxo, né ? Tendo sal e querosene pra se alumiar, o *combustol* [querosene], então tá tudo feito, tá bem. **Igual a... como se fosse um brasileiro misturado com Kaxi... com caboclo.**

Andréa: Hum, hum...

Miriam: Então, já levam a vida igual caboclo, né. Não querem saber de luxo; se tiver um calção tão vestido, sabe. Querem saber somente da comida, então assim... dá pra viver porque eles só compram o que eles podem, né? Por exemplo, se ele tem uma tonelada de feijão... Dessa tonelada de feijão, por exemplo, ele já compra uma lata de óleo, uns quilos de sal. Ele vem e pergunta quanto é que me deve, quantos quilos de feijão e me paga, né ? Já sobrou um pouquinho... desse pouquinho, ele vê um regador simplinho, ele compra. Diz te vendo tantos quilos de feijão, eu tô precisando disso, disso, disso e daquilo. Compra e assim vai vivendo. Que eles não têm dívida... **não compram fiado de ninguém se não for na gente. Às vezes também quando eles não têm o produto [agrícola], eles dão o dia, por exemplo...**

Andréa: Hã, hã...

Miriam: Se eles dão o dia que vale 10 reais, uma lata de óleo em Cruzeiro é... não sei nem se é dois reais... não sei nem quanto é que tá. Vamos dizer o açúcar, dois reais, né? Então, se é dez reais o dia de serviço, ele compra um quilo de açúcar e compra uma lata de óleo, né ? Assim é que eles vão vivendo.

Andréa: Hum, hum...

Miriam: Se ele ficar devendo, às vezes, ele dá mais um dia; pra terminar de pagar. Ou, se a pessoa ficou devendo a ele, depois dá outras coisas: mais uns quilos de açúcar ou o que ele precisar. Então assim a gente vai vivendo.

Andréa: Sei.

Miriam: Aquele que tem mais ajuda o outro.

Andréa: Hum, hum.

Miriam: Ter dívida mesmo, que ele faz, dívida nenhuma e ainda sobra prá beber.

Andréa: Tá.

No caso reinventado, observado na Foz do Breu, o sistema local de prestação de serviços entre parceiros ou parentes, *dar ou trocar dia de serviço* é usado pelos comerciantes, aposentados e moradores assalariados, em benefício próprio. Há grandes lucros em todo o processo, para aquele que detém a mercadoria e a cachaça, ambas muito apreciadas nestas fronteiras (MARTINI, 1996a, 1996b, 1998b). Miriam nos apresenta claramente esse sistema. E também, a sua forma de encarar a questão: o pessoal da Foz do Breu “não tem luxo é igual caboclo”.

Os três irmãos aposentados Raimundo, Roseno e Ernestina, além de alguns de seus filhos e netos assalariados eram os responsáveis pela readaptação do *aviamento*, muito em voga, como disse, no tempo dos patrões de seringal anterior à criação da REAJ. Em dez anos de pesquisa, observei tal prática exclusivamente na Foz do Breu. Esperava-se, inclusive, que com a criação da REAJ e o fim da propriedade jurídica dos seringais, tais práticas findassem. As verdadeiras fronteiras da Foz do Breu começavam a aparecer.



ERNESTINA

Não teremos dela, mais do que sua memória, uma foto e uma pequena entrevista feita em 27 de outubro de 1994. Infelizmente, pude acompanhá-la em vida, apenas durante dois meses: tempo em que residi na casa de seu filho, José Ida Ferreira Batista, subdelegado e subprefeito da Foz do Breu, nos últimos dez anos. Através de fragmentos narrativos procuro destacar a importância desta personagem na consolidação da fronteira.

Ernestina viveu muito e bem na região da Foz do Breu entre meados de 1940 até 2001. Gerou uma extensa rede de descendência, através do parentesco cognato e também por afinidade e compadrio, visto ser uma renomada parteira. Ernestina, tecelã de redes sociais, como uma aranha armadeira, demarca a fronteira através de um cordão de parentes. Ela resume seu raio de ação: “Tenho quatro filhos em Cruzeiro do Sul, quatro filhas no Peru, em Lima e Pucalpa, um filho em Rio Branco e outros dois aqui comigo o Zé Ida e a Amélia. Aqui é quase tudo irmão: Roseno e Raimundo são meus irmãos, Maurício é meu sobrinho. Só o Duca que não é parente⁴²”.

Ernestina é reconhecida localmente, por seu nome de casada: Ernestina Ferreira Batista. O sobrenome de seu marido, Dulcílio Ferreira Batista, filho de Cândido “Ferreirão”, patrão famoso no Alto Juruá é forte o suficiente para acabar

⁴² Filhos caçulas costumam residir próximos aos pais, idosos ou não. Sobre responsabilidades e interdependência entre os membros de uma família ou grupo doméstico, ver a Parte II desta tese, “Metade Homem, Metade Mulher”. E também, MARTINI, 1998, op.cit, capítulo IV. “Formas de Olhar Pessoas”.

com discordâncias e abre muitos caminhos. Quando precisava angariar a confiança ou a admiração de seus interlocutores, usava o nome de casada. Ao referir-se à própria trajetória, usava o nome de solteira, como um marco sinalizador entre a Ernestina jovem e a Ernestina mulher feita (Cf. Parte II, “Metade Homem, Metade Mulher”).

“Meu nome é Ernestina Ferreira Batista, esse é meu nome de casada. Meu nome de solteira é Rodrigues da Silva. Meu pai se chamava João Rodrigues da Silva, nascido em Aracati, Ceará. Minha mãe, Ursolina Maria da Silva, era acreana. Meu bisavô materno era caboclo [índio]. E eu sou cariú⁴³; acreana que nem a minha mãe (...) dessas pequenas - grande que faziam de tudo”.

O pequeno-grande é geralmente o primogênito de um casal com vários filhos, em idades variadas, possivelmente, “em escadinha” ou *emparelhados*. O pequeno - grande divide com mãe, pai, irmãos e agregados, como os *netos de criação*, as inúmeras e por vezes, pesadas, tarefas cotidianas. Podem assumir funções de pai ou mãe, na falta dos mesmos.

As meninas responsabilizam-se pelo trato e educação dos irmãos menores. Carregam água, preparam a comida, limpam a casa, lavam louça e roupa, *tratam* a carne de caças e peixes. Os meninos cortam seringa e botam roçados, mesmo durante suas brincadeiras. No caso, de um casal com muitas filhas ou poucos filhos, as meninas e moças se responsabilizam pelo corte das estradas de seringa e serviços de caça, pesca e roçado⁴⁴.

⁴³ O termo cariú, segundo a Etimologia, significa “homem branco” e advém do *nheengatu* ou língua geral, usada para a catequização indígena. Localmente, funciona como sinônimo de acreano e de pessoa acostumada ao local (FERREIRA, 1999: 411).

⁴⁴ É o caso da jovem seringueira Ivanilde e suas irmãs (PANTOJA, 1997: 115-158). E também, o caso de dona Mariana Feitosa do Nascimento, cuja trajetória é discutida pela mesma autora, em publicação recente (PANTOJA, 2004).

Uma “senhora de engenho” acreana

Na primeira vez em que a vi e entrevistei, admirei a extraordinária senhora e escrevi no mesmo dia: “Ernestina é um tipo de senhora de engenho acreana”⁴⁵. Queria expressar a sensação de liderança e capacidade de comando notáveis que dela emanavam. Uma conscienciosa intermediadora entre o poder público e os poderes locais.

Seu apelido entre os indígenas que trabalhavam para a família de seu marido ainda recém-casada era “laiá”, uma referência intermediária, entre a pequena sinhá e a grande senhora; alguém com poder de mando. No dia em que a conheci, fez uma afirmativa inquestionável: “Este campo é meu!”.

Apontava para o imenso pasto de cinco hectares que circunda as casas dos moradores da vila⁴⁶. Ela completa: “fomos nós, meu marido e eu, que abrimos este campo. Acho até falta de consideração, ninguém não botarem o nome do meu sogro [Cândido Ferreira Batista], na escola”.

O nome escolhido para a escola, sugere o valor das correrias⁴⁷ na constituição da vila, e também os heróis desbravadores escolhidos pela história oficial. No caso, o mítico Felizardo Cerqueira que foi gerente de Thaumaturgo e Cândido Ferreira Batista, respectivamente, cunhado e sogro de Ernestina, dentre outros patrões. Numa vida cercada de mistério, o amansador de índios torna-se “protetor” dos Huni Kuin no Alto Juruá e Tarauacá. Por eles, muito respeitado⁴⁸.

⁴⁵ Caderno de campo I. Foz do Breu, 19/10/1994.

⁴⁶ Vale lembrar que a presença de pesquisadores na área era incômoda. Os moradores da REAJ, em sua maioria, desconheciam o significado das Reservas Extrativistas, embora, apoiassem o fim do “cativeiro dos patrões” e as lideranças do movimento, como Antônio Macedo e Chico Ginú. A rede de contra-informação era intensa. Muitas vezes, inquirida pelos moradores, tive que explicar detalhadamente, minhas funções e atribuições. No caso, da entrevista de Ernestina observem como a narrativa começa com a delimitação clara de seu território e campo de ação: “- Este campo é meu!, diz ela.

⁴⁷ Correria era um ataque feito às moradias e malocas indígenas pelos caucheiros, seringueiros, patrões, dentre outros. A finalidade era afugentar, matar, escravizar ou seqüestrar os indígenas (Cf. RIBEIRO, 1970: 42-47; AQUINO & IGLESIAS, 1994: 08-12; PANTOJA, 2004: 118-158; WOLFF, 199: 156-162)

⁴⁸ Felizardo, já por volta de 1916 era freguês de Ângelo Ferreira no seringal Cocamera (atualmente, Universo). Juntamente com os Huni Kuin fez correrias contra os índios Papavô e Jaminawa. Felizardo gerou uma ampla descendência entre os Huni Kuin, incluindo a família extensa de Sueiro Sales, possivelmente seu filho e as atuais lideranças políticas do Jordão. Sueiro, importante *shaneibu* ou liderança política foi responsável pelo início dos processos demarcatórios das terras indígenas Huni Kuin, com o acompanhamento do amigo e antropólogo Terri Aquino, dentre outros. Felizardo era considerado por eles, um bom patrão. Falava fluentemente o Hãtxa Kuin; aceitava o modo de vida de seus “aviados” e incentivava-os a manter práticas e rituais. Teve dezenas de mulheres indígenas, de várias etnias e muitos filhos. Cf. AQUINO & IGLESIAS, 1994: 13.

Ernestina continua seu argumento: “Pois, foi o Dulcílio e o pai dele que começaram o desbravar destas terras. O Felizardo fazia correria a mando do Thaumaturgo”. Ela mostrava-se ofendida com a criação da Reserva Extrativista, num território arduamente conquistado através da tessitura de (quase) imperceptíveis redes. Redes garantidas, ao longo do tempo, pela prática da hospedagem e dos partos em sua casa; sempre aberta aos estrangeiros e locais.

Ainda me lembro de sua estudada generosidade e de suas batas e anéis peruanos. Do dia, em que tive a honra de vê-la fazendo um dos mais de cem partos que realizou ao longo da vida, já aos 72 anos, restabelecendo um forte vínculo social e afetivo, entre o casal, a criança e o seu dom de parteira.

Lembro de sua fala vigorosa que misturava vários sotaques, mas, que se fazia entender em qualquer língua, inclusive em algumas línguas indígenas que, segundo ela, “compreendia, arranhava”. Sua casa sempre cheia de gente, peruanos, indígenas, brasileiros, numa babel de línguas que ela suportava cotidianamente há mais de 50 anos.

Sua filha caçula, a gorda Amélia, servia e preparava grandes porções de comida, em que predominava a comunhão de espíritos. Kaissuma forte de macaxeira e pupunha, *patarasca* de peixe de lago, caldo de caça com banana verde, latas de sardinha e atum peruano, a comida da casa correspondia a uma estratégia política, utilizada pela dona da casa.

Numa estranha fusão, que certos comensais se eximiam de experimentar, as culinárias indígena, cearense, peruana e brasileira, nos eram apresentada. Cada uma no respectivo prato, mas, sobre a mesma mesa: o chão. A combinação inusitada de paladares exprimia a própria fronteira multifacetada, cujo marco localizava-se atrás da casa da *velha*⁴⁹.

Explicando sua atuação, durante o período em que esteve casada com Dulcílio Ferreira e mesmo, depois, ao enviar e tocar comércio com a ajuda dos irmãos, Ernestina comenta sobre seu envolvimento com os índios Ashaninka:

⁴⁹ Neste contexto, o termo *velha* é uma forma local de tratamento respeitoso e carinhoso.

“ - **Eu fiz muito de graça aqui... fui pai e mãe de peruano, brasileiro e (índios) Kampa**⁵⁰. Eu lutei muito e fiquei viúva cedo com nove filhos. Vivia de trocar dia (de serviço) com os outros e costurava para os Kampa [...].

A costura, os partos, a comida e outros serviços prestados servem para legitimar os novos territórios. Redes de prestação e contra-prestação de serviços derivam do *aviamento* e da *assistência*, respectivamente, o *adiantamento* de mercadoria feito por um patrão ao seringueiro e o auxílio que patrões e gerentes devem aos trabalhadores aviados, no caso de parto, doença ou falecimento. No lucrativo comércio de cachaça observado na vila, as dívidas saldadas com a produção de feijão ou com dias-de-serviço, atualizam tais vínculos; “institucionalizados” anteriormente pelos antigos barracões, patrões e seus fregueses.

Os esforços de Ernestina ao longo dos anos, não foram em vão. Seu séquito de ajudantes era notável. Numa oportunidade, contei cinco homens adultos, dez mulheres e uma infinidade de crianças, empenhados durante uma semana, nos preparativos de seu embarque para Cruzeiro do Sul. Seu sobrinho – neto comenta: “**A tia já fez muito por mim** e por todo mundo, agora que ela está velha, a gente a ajuda”. A frase, “ela já fez muito”, repete-se na fala de Ernestina e na fala do sobrinho-neto. Como veremos, à frente (Parte III. “As Três Margens do Rio”), as repetições servem para fixar uma versão da história.

Cotidiano

Ernestina, como ninguém, sabia narrar a história a seu contento, criando um ambiente favorável a si e aos seus. Vejamos um trecho.

Andréa: A senhora trabalhava em roçado?

⁵⁰ Kampa é um termo pejorativo para os Ashaninka. Segundo ela, os Ashaninka ajudavam o *chefe da correria* rastreando outros índios. Nas correrias, eram os primeiros a entrar na casa alheia para desarmar os índios: “cortando a linha dos arcos”. Em relação à ocupação indígena anterior aos confrontos, é difícil afirmar se os grupos citados por Ernestina estavam ali antes, ou se já são o resultado dos confrontos, fugas e migrações forçadas. Os Huni Kuin e os Ashaninka, por exemplo, estão no Breu após sucessivas migrações (MENDES, 1991; AQUINO & IGLESIAS, 1994)

Ernestina: Eu sempre toda vida trabalhei na mata. Roseno, meu irmão, queria repartir os filhos [depois da viuvez]. Ninguém me via de dia. Trabalhava no roçado, na praia, criava porco, galinha, gado, trabalhava em todos os roçados. Eu negociava com os peruanos, vendia as coisas, tomate, ovos e mercadoria. Fazia comércio.

(...) Quando cheguei aqui, quem morava era meu cunhado [Thaumaturgo Ferreira Batista]. Tinha um português por nome Ruela; uma família de portugueses, cunhado de Thaumaturgo que me trouxeram para cá, para trabalhar de empregada na casa deles. Esse Thaumaturgo me iludiu, me iludiu, até que eu vim. O Cândido Ferreira pai, era o patrão. Meu marido, Dulcílio Ferreira Batista, era irmão do Thaumaturgo. Trabalhamos muito. Era o Cândido velho que pelejava com toda essa gente: a caboclada. Trabalhavam com madeira, depois começaram a trabalhar na seringa. Aí que abriram as estradas [de seringa], quando veio o tempo da borracha.

Andréa: E a borracha dava dinheiro?

Ernestina: Parece que deu, mas, deu para os patrões [seu sogro, por exemplo], não para os seringueiros, arriscados a morrer com os caboclos. Vi meu filho morrer nos meus braços à míngua na colocação Boa Vista, no [igarapé] Caipora. Comia farinha amargosa, farinha preta, da batata miudinha. Botava na água, boiava. Cansei de ralar côco de ouricuri pra fazer pamonha (...).

Neste trecho, Ernestina nos remete ao período da queda acentuada dos preços da borracha que vai de 1912 até meados de 1940⁵¹. Na época, não pude esclarecer, os motivos que levaram o jovem casal a ir cortar seringa nas

⁵¹ No período, as plantações anglo-malaias de borracha, com sementes levadas do Brasil, começam a produzir. Em 1915, a Malásia quebra as exportações brasileiras, atingindo 100.000 toneladas. Some-se a isso, a Grande Depressão americana após-Primeira Guerra e suas implicações no mercado nacional e internacional (CARNEIRO da CUNHA & ALMEIDA, 1998: 1-12). Após 1940, acordos entre os EUA e o Estado Novo de Getúlio Vargas estabelecem “vantagens” para a produção amazônica de látex e recomeça o movimento migratório para os seringais. São os “Soldados da Borracha” (ALCÂNTARA, 2003).

cabeceiras do Caipora, região de bom leite. Provavelmente, a necessidade de produzir borracha, mesmo com a queda dos preços para manter-se.

A diferença de “classe” entre Ernestina e seus parceiros não é tanta, em sua própria opinião. Patrão é o sogro; ela, em sua narrativa, se julga uma trabalhadora comum, uma *aviada*. Aviamento é a prática de adiantar fiado certa quantidade de mercadoria para um seringueiro se estabelecer e ter como garantia a produção daquele seringueiro. Alguns pais que também eram aviadores ou patrões dos próprios filhos poderiam lhes tratar igualmente um de seus empregados, com dívidas, castigos e lucros sobre o trabalho alheio.

Mesmo sendo filho de patrão, Dulcílio e sua família passam fome em colocações de seringal. Pelo menos é o que a narradora procura salientar. Patrões com poder e capital puramente locais, o patrão *fraco* ou *pequeno* sucumbem à crise da borracha. Havia também o patrão forte que se manteve durante o período, reorganizando as atividades produtivas dos seringais. Passam a extrair madeira, criar animais domésticos e comercializar produtos agrícolas. Esse me parece o caso.

O sogro de Ernestina, Cândido Ferreira, já estava na Foz do Breu por volta de 1908; como convidado do coronel Belarmino Mendonça em sua expedição de reconhecimento do Rio Juruá (MENDONÇA, 1908). Não me parece, portanto, um patrão fraco ou quiçá inexperiente nas questões da fronteira. Provavelmente, também era um inteligente estrategista. E conduz a família, parte dos empregados do seringal, com mão severa.

Reclamava ao ser chamada a noite para fazer um parto, mas, sempre se dispunha, mesmo de noite, embaixo de chuva e já com 74 anos, como pude, atônita, presenciar (MARTINI, 1998: 103-106, op. cit). Para Evans-Pritchard & Fortes, citados anteriormente, aqueles que retiram o máximo benefício econômico do escritório oficial têm também as máximas responsabilidades administrativas, judiciais e religiosas. Na bela e instigante etnografia de Evans-Pritchard sobre os Sanusi é interessante acompanhar a análise sobre a liderança entre beduínos. Dominam várias línguas e se encarregam da hospedagem e alimentação dos

viandantes, como Ernestina. Assim, mantém serenos os territórios móveis do deserto (EVANS-PRITCHARD, 1968).

Dentre os deveres e direitos dos chefes tradicionais africanos analisados pelos autores, há muito que se comparar com Ernestina. Chefes têm o direito de taxar, tributar e exigir serviços dos súditos. No entanto devem retribuir, promover a justiça, resolver conflitos, proteger e salvaguardar o bom estado geral do grupo, através de rituais e observâncias (Cf. EVANS-PRITCHARD & FORTES, 1969: 12, op.cit.). São responsáveis pela intermediação de casamentos, hospitalidade, comidas e serviços. Falam ou entendem línguas ou dialetos variados. Tem o dever de decidir impasses e devem também *assistência*; solidariedade nos casos de falecimento, doença e necessidade de transporte ou recursos financeiros.

Vizinhos

Para observarmos os limites visíveis e invisíveis instaurados pelo jogo das identidades na Foz do Breu será necessário comentar um trecho específico das memórias *ernestíneas*. Neste momento, ela nos informa sobre seus inquietos vizinhos indígenas⁵².

Em seu discurso, ressalta a batalha acirrada entre brancos e índios para dominar ou assegurar, respectivamente, os territórios. Ao longo da narrativa e, quando necessário, acrescento informações referentes às etnias que ela descreve. Ainda hoje, as cabeceiras dos rios Tarauacá, Breu e Jordão que correspondem, como vimos, aos limites da TI's Kaxinawá do Jordão e Ashaninka/Kaxinawá do Breu, das RESEX's do Alto Juruá e do Alto Tarauacá, são áreas de moradia e trânsito de *índios brabos* ou "sem contato"; aqueles que mantêm pouca ou nenhuma relação com outros moradores da floresta ou cidades circunvizinhas (FUNAI, 1992; AQUINO, 1988; AQUINO & IGLESIAS, 1996).

⁵² A população indígena no Acre é oficialmente de 9.300 pessoas. No Vale do Juruá estão situadas 25 TI's (89% das TI's acreanas e 10, 3% do território estadual), das 28 TI's do estado. E doze etnias: Jaminawa, Arara, Huni Kuin, Manchineri, Kulina, Shanenawa, Yawanawa, Ashaninka, Katukina, Jaminawa-Arara, Poyanawa e Nukini. Há também os povos "ressurgidos", como Apolima-Arara e Nawa. Cf. ZEE, 2000, op.cit.

Jaminawa, Masko, Amahuaca, dentre outros, se deslocam entre as cabeceiras e saqueiam as casas de índios e não-índios, levando espingarda, munição, facão ou *terçado*, enxadas, implementos, roupas, sapatos, comida e objetos inusitados como máquinas de escrever e fotos. Alguns moradores desta região, ao notarem qualquer aproximação, deixam do lado de fora das casas, os objetos desejados pelos brabos e redobram a atenção (ACRE, 2000: 142, AQUINO & IGLESIAS, 1996).

Há notícias de conflitos com mortes de ambos os lados. São as *vinganças* que remontam antigas correrias.

Ernestina: Na frente da nossa casa, no [igarapé] Caipora, os caboclos plantaram uma carreira de banana baé. Quebravam as palhas só para se guardar. E guardavam as flechas. Ficavam só cuidando o movimento. Eles mandavam flecha, e os de cá, respondiam com bala. Matavam para roubar. De uma vez, levaram bem dez espingardas. Acho que era Jaminawa; Jaminawa que é muito valente⁵³ (...) Outra vez, no mesmo Caipora, uma mulher com a filha matou um caboclo. *Se valendo* [pedindo proteção] de São Francisco, guardou-se dentro de uma toca: só deu para ela, a menina e a espingarda. Da toca viu os caboclos passando com tudo que era dela.

Andréa: E eles também matavam?

⁵³ Os Jaminawa, de autodenominação desconhecida, vivem atualmente no Dep. de Pando, na Bolívia (Rios Acre e Tahuamanu); nos municípios de Manuel Urbano (Rio Iaco e Assis Brasil (Alto Acre) e no Rio Bajé (Alto Juruá). No Peru, nos Dep. de Loreto e Madre de Diós. Tiveram forte resistência a entrada dos missionários. Por longo tempo atacavam e sofriam ataques de várias etnias, como Amahuaca, de quem roubavam mulheres. O nome, genericamente, foi usado para vários outros grupos indígenas (AGUIAR, 1994: 147; PICCOLI, 1993). Segundo IKAWAI ou Helena, os Jaminawa que hoje residem na TI Cabeceira do Rio Acre, viviam no Alto Purus peruano. Com a intermediação de grupos Manchineri trabalham em cauchais de Esteban Melendes, no Rio Chambuyaco. Depois rumam para o rio Chandless, também no Purus e, posteriormente para o seringal Petrópolis no Alto Rio Iaco, propriedade da família Canizo Brasil. A maioria dos moradores residiu ou nasceu no Iaco (JAMINAWA, 2003: 52). Há notícias de Jaminawa também ao longo do Rio Tarauacá, Jordão, Envira e Breu, ao longo dos séculos XIX e XX Cf. SOUSA, Manoel Francisco de. Entrevista realizada em 07/07/2004, em Tarauacá e FREIRE, Carlos de Melo. Entrevista realizada em 06/07/2004, município de Tarauacá.

Ernestina: Os caboclos matavam. Na Nova Olinda, foram duas mulheres buxudas. Abriram a barriga, cortaram a cabeça e enfiaram num pau, assim mesmo, olhando para o varadouro; no lugar em que os homens vinham para casa. Vixe, eu tinha muito medo, rezava todo dia para ir embora, ainda deixei dois filhos meus lá, de impaludismo (...).

Na Pedra Pintada [colocação vizinha] tinha caboclos Santa Rosina [Pyro]. Thaumaturgo [o cunhado] era muito esperto e teve caso com as caboclas Rosina. Eram caboclos bonitos; loiros, bem alvos. Esses Pyro faziam muita obra de barro... eram caboclos muito bonitos e adventistas: não comiam banha, nem carne. Não aceitavam comida de nós. As mulheres comiam escondidas dos homens. Mandavam tapar com lona, o lado em que os homens vinham da mata (...) Os Kampa cantavam com a mulher do Thaumaturgo, voz grossa com voz fina; bendito em espanhol. De noite, se juntava aquela kamparia toda, a mulher do Thaumaturgo no violão, bandolim ou sanfona e eles cantando: - Jesus! Jesus! Depois, salvavam: - Rifa! Rifa! [traduz] Viva! Viva! (...)

Nesse tempo, ninguém entrava no [rio] Breu. Por conta dos Amahuaca⁵⁴. Amahuaca não é gente. Faziam buraco na sacupemba para ver quem chegava. Kampa *amansava* Amahuaca ["civiliza"]. Eram guerreiros valentes. Tratavam de prender Amahuaca... trabalhavam para os cariú. A maloca Amahuaca era de murmuru com peito de jaboti para não varar bala. Amahuaca envenenava *espeque* [toco de pau] e punha no caminho dos seringueiros. Os Amahuaca também tinham medo dos brasileiros, iam até o marco do Brasil [marco da fronteira], batiam nele com um pau e saiam correndo. Quando o pessoal andava por aí de canoa, eles arremedavam [imitavam] bicho-de-pena e avisavam [Leva a lateral da mão à boca e estala os lábios, imitando um pássaro].

⁵⁴ Os Yora, como se autodenominam os **Amahuaca**, resistiram todo o século XIX à invasão dos brancos e outros grupos, como: Pyro, Santa Rosina e Shipibo-Conibo que os escravizavam. Os Amahuaca tomavam servos, outros índios, fazendo-os trabalhar sem pagamento e contra a própria vontade. O trabalho missionário entre os Amahuaca fracassava sempre (AGUIAR, 1994: 89). Em 1925, os Amahuaca eram cerca de 3. 000 pessoas. Mantinham relações amigáveis com os Ashaninka e Huni kuin. Habitavam as cabeceiras dos rios Juruá, Purus, Envira e afluentes da margem direita do alto Urubamba e Ucayali. Concentram-se atualmente no Departamento de Loreto, no Peru. A população estimada em 1994 era de 1.500 indivíduos, em cinco comunidades (Cf. AGUIAR, 1994: 89).

Andréa: Quais os padrões que já tomaram de conta aqui do Breu?

Ernestina: Aqui para o Breu teve o Cândido Ferreira Batista, o Bonifácio e Izabel, uma peruana. Os Kampa também tinham o kuraka, o tuxaua, o chefe Kampa, o patrão deles. Teve o Maricoxo, Sebastião, Gregório, Maianingo, Panguiriri, tudo kuraka Kampa [...]

Andréa: E hoje, a senhora está aposentada?

Ernestina: Hoje ganho dois salários [na verdade, três]. Recebo o salário de Soldado da Borracha do Dulcílio há dois anos e do FUNRURAL⁵⁵. Hoje em dia tudo é difícil; os dias em que vou para a cidade tenho que pagar lemeiro, motorista, *combustol* [óleo diesel]. Estou vivendo por viver porque tenho espírito”.

Cada grupo tem suas próprias táticas de defesa e aproximação. Os homens Santa Rosina compreendem a tática da alimentação em conjunto e não permitem que suas mulheres compartilhem alimentos com mulheres nawa. Por serem *mansos*, adventistas e vegetarianos, possivelmente, já haviam enfrentado iniciativas semelhantes e bem-sucedidas.

Comida na mesa é uma tática antiga para estabelecer e manter laços de solidariedade entre grupos. (EVANS-PRITCHARD, 1968, op.cit). É o que pude observar, ao longo dos anos, em sucessivas festas e encontros políticos com os Katukina, Kaxinawá, Jaminawa, Machineri, Ashaninka, Tukano e também com o

⁵⁵ Em 1941, com a invasão japonesa na Malásia, os EUA promovem acordos com o Governo Vargas para estimular a produção no Vale Amazônico, durante toda a Segunda Guerra Mundial. O marido de Ernestina, Dulcílio Ferreira Batista obtém a aposentadoria como “Soldado da Borracha”, figura criada por determinação do Decreto 5225 de fevereiro de 1942. Eram, sobretudo, nordestinos que migram para os seringais amazônicos após 1940, como parte do esforço de guerra. Tiveram seus direitos reconhecidos à partir da Constituição de 1988 quando passaram a receber aposentadoria equivalente a dois salários mínimos como praças do exército brasileiro (ALCÂNTARA, 2003; WEINSTEIN, 1993).

pessoal “não indígena” da REAJ. As comidas coletivamente obtidas, preparadas e distribuídas são motivo de união e uma forma de demonstrá-la.

Já os Ashaninka e os Huni Kuin, após muitos conflitos e migrações, estabelecem relações com os seringueiros. Os Ashaninka cantam benditos “em espanhol”; possivelmente uma língua geral na região. Embora, possivelmente, residindo há mais tempo no local, Jaminawa e Amahuaca são obrigados a se retirar. Muitos residem atualmente, no vizinho Peru.

Há padrões não indígenas associados aos *kuraka*, *shaneibu* e *tuxawa* [chefes], notadamente, para estabelecer comércio. Os próprios chefes indígenas têm sua figura associada por Ernestina aos padrões, pois, adotam práticas dos padrões com seus próprios grupos, como o aviamento de mercadorias, o que parece ser o caso dos Huni Kuin e dos Ashaninka. Como afirma Ernestina, no final da entrevista, os tempos mudaram. Hoje todos os serviços são pagos.

E assim, “novos” territórios se instauram. Esse processo está ligado aos conflitos estimulados entre os próprios grupos indígenas; entre indígenas e brancos e entre indígenas, peruanos e brasileiros⁵⁶. A identidade Ashaninka, Jaminawa, não indígena, peruana, brasileira é utilíssima no confronto, ora como emblema, ora como escudo. As identidades, sua construção e reconstrução refletem o processo da constituição dos territórios. Como redes indestrutíveis, por vezes, as identidades relacionais, fixas ou mutantes reagem aos conflitos. Representam-no, ao mesmo tempo, em que o fundamentam. Ernestina faleceu no ano de 2001, na cidade de Cruzeiro do Sul, mas, foi enterrada no cemitério da Foz do Breu, como queria, ao lado do marido Dulcílio. Tinha cerca de 85 anos. Tinha diabetes e pressão alta, mas, não fazia a dieta recomendada pelos médicos.

⁵⁶ A fronteira com o vizinho Peru só se “fixa” na Foz do Breu, após o ano de 1908, com um tratado entre os dois países. Até então, rios como Amônia e Breu eram territórios peruanos (MENDONÇA, 1989; TOCANTINS, 2001).

Parte II. Metade Homem, Metade Mulher

“Meu coração é metade homem, metade mulher”

Nonato Nascimento, seringueiro, Foz do Tejo, outubro 2001.

As relações de gênero e as redes sociais constituem e as narrativas reconstituem as relações em questão, como podemos vislumbrar na história de Ernestina. Neste momento, destaco a importância das mulheres na história e sociedade acreanas. Mas sem separatismo. Descrevo a situação como a vejo: homens e mulheres vivendo de maneira relacional. Proponho o rastreamento de práticas, como os casamentos e compadrios e também de atitudes e valores estruturados a partir das noções de gênero, como as categorias de pessoa, por exemplo (MARTINI, 1998: 90-121).

Na Foz do Breu relações entre primos carnais, primeiros ou *de sangue* repetem padrões indígenas de territorialização, sociabilidade e afinidade. São favoráveis e comuns, os casamentos entre *primos primeiros* ou de primeiro grau, mas, qualquer casamento na proximidade daqueles considerados parentes são potenciais. Há vários casamentos em que os sogros do conjugue são seus tios-avós. O padrão se repete em pelo menos dois outros casamentos, em que a conjugue é sobrinha-neta do avô do marido. Há casamentos entre primos segundos.

Regionalmente, algumas moças perdem a virgindade com os tios. Posteriormente se casam com os filhos, afilhados ou agregados dos tios. Isso também acontece entre grupos indígenas da região. Há casos também de relacionamentos entre padrasto ou padrinho e afilhada-enteada. Muitas vezes com o consentimento da mãe-esposa. Também pode estabelecer-se uma união consensual a três, ou seja, uma unidade domiciliar, uma casa em que as duas esposas do chefe-de-família são mãe e filha. Relacionamentos e atitudes pouco convencionais são muito comentados; extra oficialmente.

É comum também se presentear personalidades masculinas ilustres, casadas ou não, em visita ao seringal, com moças ou mulheres jovens para um namoro que pode durar sua estadia e que pode ser reatado, num retorno. Mesmo após o

casamento da mulher. O homem ilustre, sempre que requerido, deve contribuir com a família dela, de diferentes formas, inclusive financeiramente. É também desejável que lhes traga presentes e *agrados*. Isso também ocorre de maneira tradicional e cerimonial entre grupos indígenas⁵⁷.

Uma forma de estabelecer boas relações com visitantes e autoridades? Sem dúvida, mas, atualmente, uma prática com forte conotação de comércio sexual. Cultura ou violência? Localmente tal prática não é considerada estupro, embora, alguém futuramente se responsabilize por casar com a moça deflorada, o que de fato era uma das soluções, “penas” ou acordos, formais e informais, para o crime de estupro⁵⁸, ao longo do século XIX e XX, na região. Muitas mulheres com toda a sorte de dificuldades, entraram com processos ao longo de um século (WOLFF, 1999: 232-241).

Hoje não é bem assim. Com o passar do tempo, a confiança e o “acordo” informal entre as partes vêm sendo quebrados. As mulheres e moças têm pouco poder de decisão sobre seus corpos, mas, isso não quer dizer que não tenham qualquer poder ou estratégia de atuação. O interesse em namorar e manter relações sexuais com pessoas ilustres, pode, muito bem, partir delas.

⁵⁷ As fontes destas informações não poderiam ser outra que não a fofoca; a rádio cipó. Alguns casos são notórios com ações judiciais envolvendo figurões. Acompanhe alguns casos através dos jornais acreanos, como O Rio Branco, A Gazeta e Página 20 que dispõem de portais na Internet.

⁵⁸ Localmente o termo estupro não é utilizado, em seu lugar, existe o *adjunto*; sinônimo de mutirão agrícola ou para serviços gerais. O adjunto pode ser feito com ou sem consentimento e envolve uma mulher, um ou vários homens. Mulher “de respeito”, por exemplo, não pode andar desacompanhada na mata, pois corre o risco de um adjunto sem seu consentimento.



INDÍGENAS E MULHERES

Olhando para as pinturas de Olympia e Nana de Edouard Manet, Sander Gilman, reflete sobre a eficácia da sexual iconografia e emblemática figura do servo negro na arte européia dos séculos XVIII e XIX, relacionado-as com os conceitos de gênero e raça⁵⁹. Para Gilman, a figura negra servil da iconografia tem o atributo ideológico de sexualizar e animalizar, com fortes conotações morais, os povos africanos das colônias européias. Desregramento, licenciosidade e lascívia, imagens acopladas aos negros através desta iconografia, até hoje reverberam no pensamento ocidental.

Segundo o autor, os estereótipos podem nos fornecer indicações éticas e morais que sinalizam limites sociais, políticos ou territoriais entre grupos. No limite territorial, há também impresso o limite entre eu e outro; limites entre pessoas, indivíduos e grupos. Em nosso caso, a estereotipagem, a repetição, a construção discursiva da diferença e da similitude e também as ausências, presentes na memória “oficial” é uma forma de pensar e também um discurso, uma ideologia que facilita e fortalece a ocupação exógena.

Dois grupos sociais são descritos superficialmente, com exceções (PANTOJA, 2004; WOLFF, 1999). Tratam-se das mulheres e dos povos indígenas. “Mulheres existiam, mas nas sedes. Nas colocações elas eram ausentes” (WOORTHMAN, 1998:

⁵⁹ GILMAN, 1985a.

176)⁶⁰. São narrados como “ausentes”, mais do que alheios ao projeto-processo civilizador da região que se instaura com a ocupação e abertura dos seringais. Os índios, particularmente, são tidos como um entrave para a civilização. Há também uma concepção de desenvolvimento em que o índio é parte de uma natureza que deve tornar-se útil a qualquer custo ou simplesmente não deve continuar a existir.

As mulheres pouco aparecem nas descrições, seja em obras de história ou mesmo, em livros didáticos. E quando aparecem se concentram em “tipos”, como a mulher indígena; a mulher-esposa e a mulher-livre. Tipologias que obscurecem, ainda mais, os fatos. A mulher indígena passa a existir ao tornar-se objeto do desejo, *pega na mata e amansada*. Mulher - mercadoria.

Algumas etnias mercadejavam suas mulheres com donos de seringais e marreteiros, obtendo assim, armas de fogo. Outras eram sumariamente raptadas, pelos brancos, para a venda. Índios Jaminawa furtavam mulheres Amahuaca e Huni kuin. Os Yawanawa furtavam mulheres Katukina. Manchineri vendiam as mulheres, raptadas ou próprias (Cf. ABREU, 1992; CASTELLO BRANCO, 1950 e AGUIAR, 1994: 147).

Mulheres livres ou prostitutas, em sua maioria nordestinas, atraídas pelo dinheiro que corria nos primórdios dos seringais e tangidas pela seca, poderiam ser encomendadas e faziam parte da lista de mercadorias de um barracão de seringal (WOORTHMAN, 1998: 178). As esposas são representadas em funções domésticas: estão encarapitadas na varanda de um barracão ou mesmo se dirigem a um regatão (embarcação comercial), com roupas lavadas sobre a cabeça. Uma criança, um cachorro e um ou vários homens, sempre a acompanham (TOCANTINS, 1988: 228).

A entrada delas no seringal é referenciada como uma estratégia para manter os seringueiros produzindo, mesmo durante uma longa crise, como a sofrida pela borracha, entre 1920 e 1940, com as plantações inglesas na Malásia. A vinda das mulheres nordestinas contribui, segundo Samuel Benchimol e também Woorthmann, para a fixação do seringueiro migrante à terra. Ainda segundo Benchimol, elas contribuem para a pacificação nos altos rios (BENCHIMOL, 1966, 1999).

⁶⁰ WOORTHMANN, 1998: 167 - 201.

São poucas as fotos em que mulheres da elite posam com vestidos soturnos impensáveis para o verão acreano, mantendo a postura ereta e austera, a áurea digna dos pioneiros oficiais (PISCITELLI, 2004). Mulheres indígenas, cobertas pelo tecido amarfanhado da civilização, com os cabelos cortados à maneira do hospício e da catequese (BARROS, 1986). Mulheres poucas e “mal-faladas”, postas de escanteio pela masculinizada versão da empreita seringalista. Discurso que aqui e acolá se reproduz⁶¹. Cabe recorrer à memória coletiva e versões “oficiais” (Cf. POLACK, 1992) para nos insurgirmos contra essas meias-verdades.

Muitas mulheres, como demonstra Ernestina, são responsáveis pelos laços de reciprocidade mínimos e máximos que garantem a convivência entre índios e não-índios. Tais laços, como aqueles derivados de casamento e compadrio estão vinculados à manutenção de determinados territórios. Exemplo disso é o casamento de seringueiros e *índias pegadas na mata*, o mito fundador de inúmeros lares de seringueiros na REAJ.

Entre 1870 e 1900 as mulheres eram consideradas um “artigo de luxo”, nos seringais; literalmente, pois, uma mercadoria à semelhança dos indígenas com mais “valor agregado”. As *correrias* armadas por donatários de cauchais, seringais e colocações para abrir suas posses, afugentando, matando ou seqüestrando indígenas eram tidas como um misto de esporte, genocídio e comércio. Dentre uma de suas funções consta o rapto de mulheres indígenas para serviços domésticos ou para se *juntar* com seringueiros solteiros.

Raptos repetidos à exaustão, nas memórias e histórias, pois as meninas e mulheres indígenas arriscavam-se em voltar para a aldeia e a floresta. As narrativas de brigas atroztes acompanham as tristes e violentas narrativas de raptos e vinganças sucessivas. Na tentativa de salvarem-se muitas mulheres e meninas se entregavam, depois de meses de raptos e fugas (Cf. a última entrevista da parte III).

Raramente acompanhados, os seringueiros recém-chegados nos seringais do Alto Juruá, em meados do século XIX, suportavam a solidão com festas, onde homem

⁶¹ Como podemos observar, em: BARROS, 1986; BASTOS, 1960; BENCHIMOL, 1965, 1966, 1999; OLIVEIRA, 1988; TOCANTINS, 1982 e SOUZA, 1992.

dançava com homem, brigas incontáveis e também mortes decorrentes de traição entre casais (WOLFF, 1999). As mulheres e a floresta são sempre descritas como objeto da disputa entre homens (ALENCAR, 1997; COSTA, 1925, 1940).

Durante as correrias, meninas e mulheres indígenas roubadas passam a viver na companhia dos seqüestradores inimigos: seringueiros, arigós⁶², gerentes, seringalistas ou ainda, de outros grupos indígenas. Todas prestavam serviços nas casas e tapiris dos seringueiros e barracões de seringal e, posteriormente, eram incorporadas através de casamentos formais ou consensuais (MARTINI, 1995a).

A menina só era absorvida como esposa ao *ficar moça* (PANTOJA, 2004; WOLFF, 1999; MARTINI, 1998a). O ato de se *juntar* ainda hoje é precedido pelo rapto, neste caso, um rapto combinado ou com o consentimento das futuras esposas é localmente denominado de *carregar mulher*.



⁶² É o nome dado aos migrantes, sobretudo nordestinos, do primeiro ciclo da borracha, entre fins do século XIX e início do XX. Muitos se casaram com mulheres indígenas tendo dezenas de filhos. É o caso de Felizardo Cerqueira entre os Huni Kuin (AQUINO & IGLESIAS, 1994: 14-12, op.cit). No dicionário Aurélio, o termo aparece como sinônimo de matuto, caipira e rústico. No nordeste, arigó é também um tipo de ave “de arribação” e que anda em bando.

Desta forma, práticas e concepções indígenas afloram no cotidiano, no cenário e no imaginário dos moradores que se consideram não-indígenas⁶³. A própria Ernestina, mesmo não sendo indígena, chega na casa do futuro sogro como empregada do virtual cunhado e ali se casa. São vários os casos narrados entre os grupos familiares do Alto Juruá e Tarauacá, sobre a esposa indígena *pega na mata*, durante as correrias; pega na mata como um bicho que deve ser redimido pela civilização *nawa*.

Na família de Mariana Feitosa do Nascimento e Milton Gomes da Conceição, dona Regina, uma índia Nehanáua, mãe de dona Mariana é “pega” na mata por seu futuro primeiro marido, nas cercanias de 1911, numa correria no Rio Envira (PANTOJA, 2004: 156-157). O relato de sua filha Mariana baseando-se nos relatos da própria mãe, de vizinhos e amigos ressalta a necessidade de aliar-se ao inimigo como forma de sobrevivência. Mas, nada disso é feito sem antes lutar e muito, contra o ocupador hostil.

Numa outra família de importantes lideranças, o chefe-da-família perde a primeira esposa, vítima de parto. A futura esposa é encontrada em uma correria ainda menina e passa a viver na casa do viúvo como empregada. O homem espera até que ela *fique moça*, como acontece com dona Regina, para então, através da relação sexual e da defloração, inaugurar a nova posição de mulher *feita* e casada; casada através de um estupro, pois, tais relações raramente eram quistas ou sequer, do agrado delas.

O fato de o agressor esperar a menina virar moça é sempre citado como uma espécie de desculpa ou atenuante moral para a prática. Mas esse é o discurso do agressor. As agredidas ou sua descendência direta, como dona Mariana, falam do acontecido com um certo orgulho pela capacidade de resistência ímpar e terror por tantas agressões sofridas.

⁶³ Poderia citar inúmeras destas apropriações seringueiras do conhecimento e práticas indígenas, como as formas circulares das colocações, a unidade política das famílias extensas, a farmacopéia nortista-indígena regional, as *ciências* ou conhecimentos *finos* relativos à caça, pesca e roçados. Ver CARNEIRO da CUNHA & ALMEIDA, 2002. Particularmente, a introdução e os capítulos referentes aos Katukina, Huni Kuin e Ashaninka.

Antes de atravessar a margem que garante a sobrevivência, manter relações sexuais, as meninas, moças e mulheres geralmente eram submetidas ao trabalho doméstico contínuo para *amansar*. Neste sentido, o índio manso é alguém obrigatoriamente “familiarizado” com a sociedade não indígena e representa uma estratégia de sobrevivência relacionada à identidade. O índio brabo, seu oposto complementar é também uma representação de identidade exógena que acaba por tornar-se oficial.

Ainda hoje, o termo *carregar* a esposa é usado como sinônimo de casamento e arranjo nupcial, possivelmente numa alusão às correrias; onde as meninas e mulheres indígenas eram carregadas à força. Tais seqüestros refletem uma carência de mulheres, mas também a grande falta que elas faziam. Hoje, mantém-se a necessidade de constituir redes de apoio entre grupos solidários, indígenas ou não. O casamento é mais do que nunca, uma estratégia para solidificar as instáveis malhas da reciprocidade⁶⁴.

Atribuições relacionais

O universo feminino e masculino, na região de seringais que compõem a Reserva Extrativista do Alto Juruá é usualmente bem delimitado. Observa-se, porém, uma profunda e necessária interação entre as atividades e demandas de homens e mulheres, ao longo da vida e no cotidiano. Funções e atribuições pretensamente masculinas ou femininas estão de todo interligadas e, muitas vezes, confundem-se.

Esta complementaridade instável que não exclui desigualdades de gênero entre as atividades femininas e masculinas é fundamental para a qualidade de vida na floresta e está resguardada por um código moral que contribui para a longevidade dos casamentos locais. Há um grande esforço coletivo para se evitarem as separações.

⁶⁴ O casamento entre indígenas e civilizados e a “sexualidade interétnica” têm sido objeto de regimentos desde o Brasil Colônia, bem antes da fase pombalina (1750-77). Em março de 1718, por exemplo, ao governador geral foi determinada a continuidade dos descimentos espontâneos e previsto o descimento forçado, para aqueles “andassem nus e atropelassem as leis da natureza, devorando-se uns aos outros e não fazendo diferença entre mãe e filha para satisfação de sua lascívia”. Segundo ARNAUD, 1973: 08.

Mas, quando acontece é a mulher que foi *largada* ou *deixada*, como em tantos outros grupos ditos rurais no Brasil.

Um casal deve saber combinar *as forças* de trabalho disponíveis em seu grupo doméstico e deve esforçar-se para viver sem *aperreio* ou aborrecimentos. No entanto, um casal que vive sem brigas pode conter internamente diferentes arranjos. Podem realmente se dar bem ou ainda um dos conjugues pode se submeter calado ao outro; o que também pode aparentar uma vida sem conflito.

Importante é reunir esforços para as várias frentes cotidianas de serviço. Esta parceria política e econômica é ambientalmente necessária, além de ser socialmente valorizada. Para mulheres que vivem separadas dos maridos é difícil realizar o pesado trabalho na floresta ou ter uma vida sexual ativa sem atrair comentários. Mas, obviamente, elas o fazem.

Todos os tipos de trabalho na floresta são orientados pelas diferentes categorias etárias, o estado civil, o contexto da demanda e ainda, pela posição social que o trabalhador ou trabalhadora ocupa em seu grupo doméstico e colocação.

Os ambientes da floresta disponíveis para utilização de um chefe-de-família e seu grupo doméstico extenso, no local de moradia e arredores, a saber, roçados, várzeas, estradas-de-seringa, capoeiras, piques-de-caça, lagos e cursos d'água, praias, mata bruta, palheirais, dentre outros, em certa medida, também demarcam as atividades e tarefas. É uma espécie de determinismo geográfico relativo à capacidade produtiva e aos ambientes ecologicamente úteis de uma colocação.

De acordo com a disponibilidade de recursos e as necessidades contextuais de cada casa e grupo de casas, os moradores organizam a força produtiva disponível. Neste arranjo produtivo terão sido avaliados e considerados: (1) a quantidade e qualidade de recursos disponíveis nos arredores, em relação às necessidades; (2) o número de pessoas aptas ao trabalho na casa ou colocação; (3) o custo-benefício de cada atividade disponível naquele dia, (4) as necessidades concretas como pescar, tirar lenha e *mariscar* ou pescar e (5) as capacidades pessoais. Assim, evita-se também a super utilização de um determinado recurso.

Há benefícios relativos aos “cargos superiores” do parentesco local (mães, pais, avós) que fortalecem, ainda mais, as parcerias produtivas. Um jovem rapaz tem

obrigação de caçar para a família do pai. Até que se case (MARTINI, 1995a). Daí em diante, se morar perto dos pais pode caçar e vizinhar carne de caça com eles ou não; o que é raro. Como já disse, as colocações atuais podem se compor de três gerações de parentes *de sangue* ou cognatos e afins (PANTOJA, 2004; MARTINI, 1998b, 1996b). Pais idosos sempre têm a companhia de um ou vários filhos, em suas colocações. É comum que as pessoas digam: “tenho dívida com meus pais”, pois, “foram eles quem me criaram” e “é pecado abandonar”. Mas, há sempre os ingratos.

Zé Maximiniano, primogênito de muitos irmãos, comenta: “(...) Muitos filhos apesar de toda a luta dos pais largam os pais já velhos e vão embora. Eu já não acho direito largar os pais. Sou o filho homem mais velho. Vou contar uma coisa. Eu era pequeno, tinha uns dez anos, carreguei meu irmão doente até perto do [igarapé] Manteiga. Eu mais minha mãe. São dois dias e meio de marcha de homem até o rezador. Um carregava até cansar e depois, trocava o menino de costas. Agora, ele foi embora, largou os pais velhos e nem se lembrou disso”⁶⁵.

O estado civil da pessoa, como estar casado, namorando, termo ininteligível localmente⁶⁶, solteiro, separado ou ser ainda pré-nubente, também contribui para este emaranhado jogo de identidades; configurando posições e funções diferenciadas, ao longo do tempo e também cotidianamente. Funções interligadas às necessidades concretas da “macro casa”, de origem ou adquirida, através de casamento ou agregação. Desta forma, obtém-se o controle espacial por meio da ampliação da unidade doméstica e política e também garante o funcionamento e a manutenção das casas envolvidas em redes. Isso numa perspectiva essencialmente estrutural-funcionalista.

A interdependência e a complementaridade entre as atividades cotidianas contribuem decisivamente para a qualidade de vida em casas e colocações. Assim, também se mantêm as sociabilidades locais. No entanto, qualquer divisão de trabalho

⁶⁵Cf. ROSÁRIO, José Maximiniano do. Colocação Duas Bocas, igarapé São João do Breu, Rio Juruá, 24/08/94.

⁶⁶ Usei o verbo “namorar” em várias ocasiões durante minha pesquisa, inclusive para dar explicações sobre meu próprio estado civil. Dizia para meus “entrevistadores” que eu não era casada, mas tinha namorado; o que muito os surpreendia. Meu orientador na época e atualmente co-orientador, professor Mauro Almeida, ressalta que aos olhos locais, eu era muito velha para estar namorando e não ser casada. Ou talvez ainda, o termo soasse inadequado porque as pessoas só namoram oficialmente com o consentimento dos pais. Minhas perguntas poderiam adquirir o aspecto do fuxico para aqueles jovens que namoravam sem consentimento: a grande maioria.

aparentemente padrão entre um casal se altera em casos de viuvez, separação, abandono, morte de filhos adolescentes, doença, grande quantidade de filhos pequenos, morte prematura de filhos casados ou simplesmente, com a viagem do conjugue ou num resguardo de parto.

Vejamos o que nos diz Lucíola Barbosa da Silva, com 48 anos em 1994, na colocação Depósito, igarapé São João do Breu. Agricultora *porreta*, seringueira, caçadora, rezadora, parteira. Na época, chefiava sua casa com quatro filhas *moças*, uma *neta* de criação e uma nora recém-viúva. Lucíola perdera seu filho mais velho; num ataque epilético *banhando* no rio. A nora estava *buchuda* ou grávida. O irmão caçula do falecido, solteiro, desposa a ex-cunhada, sua atual esposa e assume, como seu, o sobrinho-filho. A entrevistadora fica perplexa com as informações e demonstra sua ignorância sobre o tema das atividades femininas na floresta.

Andréa: “O que a senhora fazia lá na colocação Taxi [lê-se “tachi”]? Conte um pouco pra mim, o seu dia de trabalho assim... a sra. cortava seringa?”

Lucíola: Lá eu não cortei seringa não. Caçava.

Andréa: Mulher, assim... era...era... o pessoal achava estranho caçar? Mulher que caçava?

Lucíola: É, acha, o pessoal aqui acha estranho mulher que caça, mas muitas delas caçam... Eu tenho uma prima também que ela caça. A minha avó caçava. A minha avó, ela caçava muito. A minha sogra, ela caçava muito também. **Que ela era uma viúva**, aí quando ela ficou viúva, né, ficou com uma porção de filhos, então ela quem caçava pra criar os filhos, pra dar de comer aos filhos. A minha avó do mesmo jeito, né? Ela quem caçava pra manter a família dela. Essas mulheres plantavam, caçavam, cortavam seringa, mariscavam, criavam [animais], cuidavam de menino...

Andréa: Trabalhavam pra caramba, então, né ?

Neste caso, parece existir, necessariamente, uma interação contextual e relativa, entre categorias etárias, de pessoa e as atribuições formais de um indivíduo ao longo da vida. A identidade relacionada ao gênero é construída socialmente, através da ação educativa, da formação complementar e das experiências pessoais. A identidade está enraizada em situações, redes e relações sociais estabelecidas pessoa à pessoa, como mostram as histórias de vida⁶⁷.

Vejamos outra entrevista, agora com Aldenir Pinheiro, nascida na Foz do Jordão, em 1940. Bastante distinta da entrevista e da vida de Lucíola, que sempre viveu separada do marido, um gerente de seringal, Aldenir é casada com o ex-seringueiro, eterno mateiro, contador de histórias e marreteiro José Rubens Pinheiro; o “Zé Rubens”. Atualmente, o casal vive na cidade de Cruzeiro do Sul, Acre. Na época da entrevista em outubro de 1994, eles moravam na Foz do Caipora, Alto Juruá⁶⁸.

Andréa: (...) Como é que é esse negócio de dia santo ?

Aldenir: [Risos] Não tem dia santo pra mulher. Para o homem, não. Dia de domingo vai se deitar, passear. A mulher não. É varrer casa, fazer comida, arear panela, lavar prato, ajeitar o fogão, é comida de novo, torna a lavar e vai voltando, né. Não tem dia santo pra mulher.

Andréa: E o trabalho da mulher, é trabalho pesado, Dona Aldenir ?

Aldenir: Aqui é. Porque muitas mulheres aqui trabalham na ... limpa a casa e cria os filhos e ainda trabalha no roçado igual ao marido ! É um serviço pesado. Agora, aquela que luta só em casa não é muito não.

⁶⁷ Sobre histórias de vida, consultar: CRAPANZANO, 1984; CHAMBON, 1995; BOURDIEU, 1986.

⁶⁸ Cf. PINHEIRO, Aldenir. Entrevista na colocação Foz do Caipora, Rio Juruá, 21/10/1994

Andréa: Enquanto a senhora criou os filhos trabalhava no roçado também ?

Aldenir: Não. Trabalhei não. Eu nunca trabalhei em roçado não. Só quando o Zé tinha uma raiva me chamava de preguiçosa e tal, mas eu não ia... aonde! **Eu tinha arrumado ele... eu ia me esganar (...).** Tem mulher que é casada com seringueiro, ela corta seringa; corta e colhe. Eu nunca fiz isso não. Quando ele era seringueiro, eu sabia onde era a boca das picadas [da estrada-de-seringa] porque eu via ele entrando, mas eu nunca cortei. Nem de colher [o leite da seringa]... Essas coisas, não. De *brocar* roçado⁶⁹, eu nunca broquei um roçado, nunca”.

Para a mulher não tem domingo ou dia de descanso, o que muito diferencia o trabalho “masculino” do trabalho “feminino”. Aldenir pôde contar com a presença do marido Zé Rubens. Ela também considera obrigação do marido sustentá-la e trabalhar para ela; um consenso entre todos. E ela deve retribuir à altura. Já Lucíola não teve a mesma sorte. Tem de atuar nas frentes “masculinas” e “femininas” de serviço. Seus filhos homens, por serem ainda jovens ou pouco afeitos ao trabalho pesado, não correspondem adequadamente à demanda de trabalho das casas reunidas em rede. As identidades parecem ser, portanto, performativas, relacionais, contextuais e adquiridas (Cf. ASTUTI, 1996).

Exemplo disso é que duas mulheres enfrentam situações de vida, diametralmente opostas, apenas por possuírem ou não maridos, como depreende-se das narrativas de Lucíola e Aldenir. Outro exemplo são as crianças que têm atribuições de adulto, como Ernestina; a “pequena-grande”. Um menino de oito anos, sua mãe e irmãs podem responsabilizar-se por alimentar um grande número de pessoas, caso falte o chefe-de-família, parentes ou bons vizinhos homens na localidade. Um viúvo, ao voltar da caçada e, na falta de uma filha, trata a carne, cozinha, lava a louça e passa pano no chão.

⁶⁹ Após a escolha do local do roçado, a primeira atividade para *botar* um roçado é a broca, ou seja, cortar cipós, matos finos e vegetação rasteira. Cf. PANTOJA (et alli), 2002: 260.

Homens também fazem trabalho dito feminino, em casos de viuvez, separação ou ausência temporária de esposa e filhas. Quando enviúvam é bastante comum que se casem de novo. Já as mulheres com certa idade têm dificuldades em se casar, a menos que seja aposentada. Nada é fixo e estável nas relações e arranjos de gênero. A pessoa do sexo feminino só torna-se *mulher feita* após manter relação sexual com um homem. Da mesma forma, um homem só é *feito* após *experimentar* ou *possuir* uma mulher. As categorias feminina e masculina não se separam, antes, se constituem mutuamente através das diferenças, similaridades e singularidades em jogo⁷⁰.



⁷⁰ É o que argumentam Collier & Yanagisako. Para elas, o parentesco é um esquema de construção e organização social de gênero, em que feminino e masculino não se separam, antes se constituem mutuamente (Cf. COLLIER & YANAGISAKO, 1987: 32).

CATEGORIAS DE PESSOA

As categorias de pessoa se instauram a partir das relações de gênero e também das considerações fisiológicas, psicológicas e socioculturais.

Durante um mês de cursos sobre planejamento familiar na REAJ, tive a oportunidade de observar mais de 100 desenhos realizados individualmente, por homens e mulheres; parteiras, agentes de saúde e interessados. Além de observar, inquiria os autores sobre os desenhos⁷¹. O tema era o corpo do homem e da mulher, “por dentro e por fora” e as informações que a pessoa conhecia. Uma maneira de avaliarmos as informações sobre saúde reprodutiva disponíveis.

Segundo os participantes, homens e mulheres são feitos da mesma matéria. Ambos têm coração, *tripa fina* (intestino delgado), *tripa grossa* ou *de defecar* (intestino grosso), pulmão, nariz, *dibulho* (estômago), sangue, rins, fígado, mãos, pés, nariz, boca, olhos. Ambos têm *buraco da urina* e *saco* pra guardar a urina; uretra e bexiga, respectivamente.

Detínhamo-nos na diferença anatômica mais citada, em todos os encontros. A mulher tem *periquita*⁷² e o homem, *minhoca*; os *possuídos* ou *partes* do homem e da mulher. Os nomes e funções dos órgãos sexuais eram debatidos. Mulheres e parteiras mais velhas sentavam-se de costas, no momento em que os desenhos eram apresentados. Sentavam-se de costas, mas, não iam embora.

Todos os participantes sabiam da existência e função do clitóris ou *pinguelo*, também chamado *grelô* ou *dente-de-aro*, o que foi uma surpresa (ingênua) da minha parte. As partes da mulher compõem-se das *beiras de dentro* e *de fora*; pequenos e

⁷¹ Entre 1998 e 2002, inicialmente como arte educadora e depois, como consultora técnica, participo de dois projetos de saúde desenvolvidos na REAJ. O projeto “Amor e Saúde (1998)”, sobre doenças sexualmente transmissíveis (DST’s) e AIDS e o projeto de saúde reprodutiva “Maria Esperança (1996-2001)”. Tais projetos foram financiados, respectivamente, pelo Plano Nacional de DST’s e AIDS do Ministério da Saúde e pela Fundação MacArthur. Acompanhe algumas ações desenvolvidas, através dos seguintes textos: FRANCO, 1999, 1997b, 1995; MARTINI, 2002, 2001, 2000b, 1998a; BARBIN, 2001, 1999, 1996 e MARTINI & BARBIN, 2004, 2003, 2001; FRANCO & BARBIN, 1997. Várias cartilhas também foram elaboradas com a colaboração de moradores, parteiras, agentes de saúde, rezadores e curadores da REAJ, cf. ASAREAJ & SSL, 2001, 1998, 1997, 1996; ASAREAJ, SSL & CNMP, 1995.

⁷² A vagina recebeu diversos nomes, como: xirimboça, periquita, xiri, xereca, periquitinha, baratinha, passarinho, xininho, piu-piu e bicho (MARTINI, 2001, 2002).

grandes lábios ou *pregas*, dos *buracos* do cu, da vagina e do mijo. A *mãe-do-corpo* é o nome dado ao útero, assim como em outras regiões brasileiras. As mulheres desenhavam-se, geralmente, em tamanho médio, da mesma altura e tamanho que desenhavam os homens. No entanto, ao serem desenhadas pelos homens presentes, cerca de cinquenta, adquirem um tamanho reduzido⁷³. Pouco sutilmente, os homens as diminuem, enquanto elas, por sua vez, parecem se equiparar, sem a necessidade de sentirem-se maiores ou superiores numa hierárquica escala vertical.

Mulheres são temidas por verter *reima* [maus fluídos] durante o período menstrual, quando tocando na carne de um animal podem *enrascar*, *enpanemar* ou azarar o caçador. A perda da capacidade reprodutiva, o fim do *bicho*, do *bode* é um dos demarcadores da condição de *mulher velha*, daquela que “está seca, não dá mais fruta” (MARTINI, 2002). As mulheres são assim, geralmente representadas em seu diferencial visível e invisível: saias, seios, periquita e panema. Menstruam e podem engravidar e dar à luz.

Fazem o chamado trabalho *de mulher*; no discurso, um trabalho complementar, mas, não inferior, ao *trabalho de homem*. Comenta-se a menor resistência física feminina quando comparada à masculina; força insuficiente para o chamado *trabalho pesado* da floresta, segundo elas. Embora menos resistentes, o controle sobre a sexualidade feminina é bem maior, como veremos adiante em associação com a capacidade reprodutiva. Mulher que gosta de relação, mesmo depois dos netos pode ter uma “doença” específica: o *histerio*.

Vaidosas, as acreanas jovens e idosas desenhavam-se com cabelos longos, mesmo que isso não corresponda à realidade. Lábios pintados de encarnado. Usam cores e vestidos vistosos; em tons que vão do vermelho ao amarelo. Os traçados de pele adquirem cores variadas: preto, marrom, verde e também amarelo, assim como, nos desenhos dos homens.

Os homens desenhavam-se e são desenhados portando calça comprida ou calção. Poucos homens exibem-se nus, ao contrário das mulheres; mais versadas em trabalhos grupais sobre saúde reprodutiva através do “Maria Esperança”. Quando o

⁷³ Sobre panema e seu efeito nas mordidas de cobra, consultar: SOUZA, MARTINI [et al], 2002: 577-600.

fazem, são chamados, pelas mulheres presentes de enxeridos ou *pra frente*. Os cabelos são curtos, o que também os diferencia das mulheres. Homem de cabelo comprido é *fresco*. Homem de barba e bigode, pode ter apelido de macaco⁷⁴. Outros atributos destacados são a força física, o muque e a coragem. Suas cores são o azul e o verde, a camiseta é do time do coração: Flamengo, Vasco, São Paulo⁷⁵.



Os *possuídos* do homem são os ovos e a *minhoca* ou *pimba*⁷⁶. O homem solta *leite*, *gala*, *graxinha* ou esperma quando fica *arruado* ou excitado. A *gala* é produzida e fica guardada no *caroço dos ovos* ou testículos. Para fazer menino ou engravidar, mulher e homem devem gozar; *tendo gosto* ou *gozação*.

Termos como menina, moça, velha, mulher feita ou mulher variam localmente em relação à vida sexual e ao contato ou sua ausência, entre elas e eles. É o que se depreendem dos termos *mulher solteira* e *mulher deixada*; pouco comum em referência

⁷⁴ Na opinião geral, barba e cabelo no peito, em homem, serve para esquentar o rosto e mostra que ele é macho. Mas, em mulher é mau sinal. É sinônimo de *mulher valente* ou de *mulher-macho*; mulher que não obedece ao marido. Por tal motivo, ela pode ser “devolvida” para o pai ou responsável.

⁷⁵ Os times acreanos não são muito felizes. Então, os times “de fora” que aparecem na televisão e competem no campeonato nacional fazem o maior sucesso.

⁷⁶ Tronqueirinha, minhoca, pemba, pimba, pica, rola, pinto, lolotinha, xoroça, pixoloca (MARTINI, 2001, 2002).

aos homens e também, do termo *velho/a* que independentemente da idade é a pessoa com netos.

Para a *moça da casa* a primeira menstruação compartilhada com a mãe e os familiares sinaliza, um período de vida vigiado. Sujeito, por vezes, à vista grossa, no caso das relações sexuais serem quistas por todos os envolvidos: leia-se sogros e sogras e outros interessados. Assim também, termos relacionais instituem a pessoa masculina, com as variantes: menino, rapaz, *homem feito* e velho. Como disse anteriormente é incomum a variante do homem *solteiro* ou *deixado*, o que denota um controle rígido sobre a sexualidade, a moral sexual e capacidade reprodutiva das mulheres.

A sexualidade e a relação com uma pessoa feminina também estão presentes na noção de *homem feito*, aquele que já teve relação sexual e também, na noção da velhice masculina; associada à perda da virilidade ou *calibre*, ao aparecimento de rugas, *cara enrilhada* e cabelos brancos e, não necessariamente na existência de netos e perda da capacidade reprodutiva, como para as velhas (MARTINI, 1998a: 94-103).

Na prática, como disse anteriormente, mulheres e homens são avaliados pela sua capacidade em estabelecer uma parceria produtiva; combinando as forças disponíveis em sua localidade e casa. É uma espécie de “empresa familiar”. Esta parceria sendo positiva é valorizada e invejada por todos⁷⁷.

Não sei se por conta da inveja, ou das fofocas, mas as pessoas costumam manter relações sexuais, com a lamparina apagada e, preferencialmente, sem emitir qualquer ruído. É para evitar que alguém fique na *brecha*, espiando pelas ripas de paxiúba; palmeira de que são feitas as casas. Os namoros que acontecem durante as festas, são regamente *pastorados* pelas mães e parentes que acompanham as moças.

O controle sobre as pessoas do sexo feminino, principalmente as *moças*, é ostensivo. Já os casos de adultério, principalmente, masculino, podem ser acobertados e até facilitados por parentes e pessoas próximos. Ou seja, a sexualidade feminina é socialmente mais controlada do que a masculina; controle que se intensifica, nas fases

⁷⁷ Os casais, felizes ou não, raramente se beijam ou demonstram afeição em público. Em dez anos de trabalho só pude observar tal prática entre um casal de velhinhos, os adoráveis e apaixonados Liosa e Dimiro, (citados à seguir e também na Parte III). Os dois costumavam se abraçar e uma vez, tive a oportunidade de vê-los trocando um *selinho*, como se diz na região, beijo diferente do estilo à francesa, em voga atualmente, com os dentes e lábios descerrados.

“moça” e “mulher casada” (FRANCO, 1997b, 1999; MARTINI, 2002). Há portanto, duas morais inter relacionadas; durante o dia, o controle público, durante a noite, a liberação privada, o que chamei de “a moral do claro-escuro” (MARTINI, 1998a: 122-123). A diferença de gênero se dá através da sexualidade e da moral sexual relacionada a homens e mulheres e não, propriamente, da divisão de trabalho.

As casas de seringal oferecem poucas opções para um casal. É comum que toda a família durma no mesmo quarto, com exceção dos rapazes solteiros que podem dormir na sala ou cozinha, em redes bem altas, penduradas próximas ao teto. Quanto mais alta a rede, mais bonita será a futura esposa. Algumas famílias abastadas, com salários ou boas condições financeiras derivadas da produção de cultivares, criação ou borracha podem ter quartos próprios para as filhas, meninas e moças, geralmente interligadas ao quarto do casal.

Mulheres



Entre as mulheres da região, indígenas ou não, o fato de não manifestarem sua opinião em público, pode ser confundido, com uma espécie de alheamento. Assim, por vezes, sua “ausência” é lida como inexistência⁷⁸. Mas, não é bem assim. Apesar de viverem sob a autoridade moral do marido, as mulheres atuam nas esferas de decisão. Ouvem, argumentam, aconselham e têm conhecimentos de escrita e leitura que podem faltar aos seus companheiros. Geralmente elas são o arquivo mnemônico das colocações, casas e famílias.

Elas se esmeram na tessitura de redes sociais proveitosas, como casamentos, apadrinhamentos e vizinhança, o que representa poder de decisão e ação sobre as estratégias de seu grupo doméstico e de grupos aliados. Porém, seu acesso aos cargos de liderança se restringe a funções e profissões tidas como femininas: as atividades de parteira, professora, agente de saúde e também, a chefia de famílias extensas.

⁷⁸ Segundo Woorthmann: “com relação ao Acre, a memória local não faz referências ao período anterior ao “ciclo da borracha”(…), o que me impede de conduzir a análise retrospectivamente a um passado mais distante – mesmo porque esse passado não existe na memória e no imaginário” (WOORTHMANN, 1998: 170).

Lideranças femininas locais têm se arriscado na política partidária; um domínio masculino por excelência, se candidatando ao cargo de vereador, como Maria Zenaide Pinheiro, presidente da Associação das Parteiras da REAJ, renomada rezadora e cancioneira. As mulheres detêm muito poder, por conta das redes.

As mulheres são responsáveis pelo comando e execução de inúmeras frentes de serviço relacionadas a casa, terreiro, criação de animais, horta, roçados, preparação da alimentação, pesca ou *marisco*, criação de filhos e agregados. Caso haja necessidade, podem ainda, caçar, cortar seringa, fazer comércio, navegar; praticamente todas as atividades consideradas masculinas; como nós, mulheres (pseudo) modernas. Uma das exceções é a *derrubada*⁷⁹ com machado e o carregamento de cargas que exigem extrema força e resistência física. Elas carregam água, se não tiverem filhas pequenas ou moças em casa, numa média de duzentos litros por dia. São cinco *caminhos d'água*⁸⁰ carregando dois baldes de vinte litros cada, para uma família de quatro pessoas.

Raimunda Nobre de Melo é parteira, agricultora e nascida no seringal Boa Vista, no rio Tejo⁸¹. Em 1994 morava no Alto São João, acompanhada do segundo marido Valdemar Maximiniano do Rosário, dois netos de criação e um filho recém-separado da esposa. Raimunda é de *família de Melo*; arrendatários de seringais do Alto Tarauacá e Jordão. Seu pai, Stanislau Cavalcanti casou-se com uma *filha de Melo*, da região do rio Murú, afluente do Tarauacá. Mesmo sendo de ascendência “nobre”, Mundinha sempre deu duro como dona de casa. Ela descreve seu trabalho como se o mesmo não fosse trabalho. Para ela, serviço pesado é serviço de homem, como *botar roçado*.

Andréa: A senhora trabalhou muito na vida?

⁷⁹ A derrubada é o momento em que se retiram grandes árvores com auxílio do machado, para a abertura de roçados em *mata bruta* (virgem) ou capoeira *grossa* (antiga). Cf. PANTOJA [et alli]. 2002, op. cit.

⁸⁰ Um caminho d'água corresponde a uma ida e volta até a fonte, cacimba, rio ou olho d'água mais próximo. O caminho pode incluir obstáculos, como pontes, lama e barrancos que devem ser cotidianamente enfrentados. Sem desânimo.

⁸¹ Cf. MELO, Raimunda Nobre de. Entrevista em 06/09/1994, colocação Duas Bocas, igarapé São João do Breu, Rio Juruá.

Mundinha: Nunca trabalhei, graças a Deus, nem com o outro marido, nem com esse daí [Valdemar]. Não trabalhei, não. Só em casa mesmo.

Andréa: O trabalho da casa não é trabalho?

Mundinha: É não, neguinha, não acho que seja. Trabalhar todas as mulheres trabalham... dentro de casa, né?

Andréa: A senhora estava me contando ontem que o trabalho de casa era muito ruim.

Mundinha: Quero dizer que é ruim pra quem trabalha fora e vai trabalhar em casa. Agora, só o trabalho de casa, toda a mulher é acostumada com o trabalho de casa.

Andréa: Desde pequena já vai educando...

Mundinha: É, desde pequena. As minhas meninas todas elas eu faço assim: quando elas estão crescendo eu peço para elas fazerem as coisas em casa. Têm que fazer... quando estão fazendo, estão aprendendo: café, arroz, as coisas de casa (...)

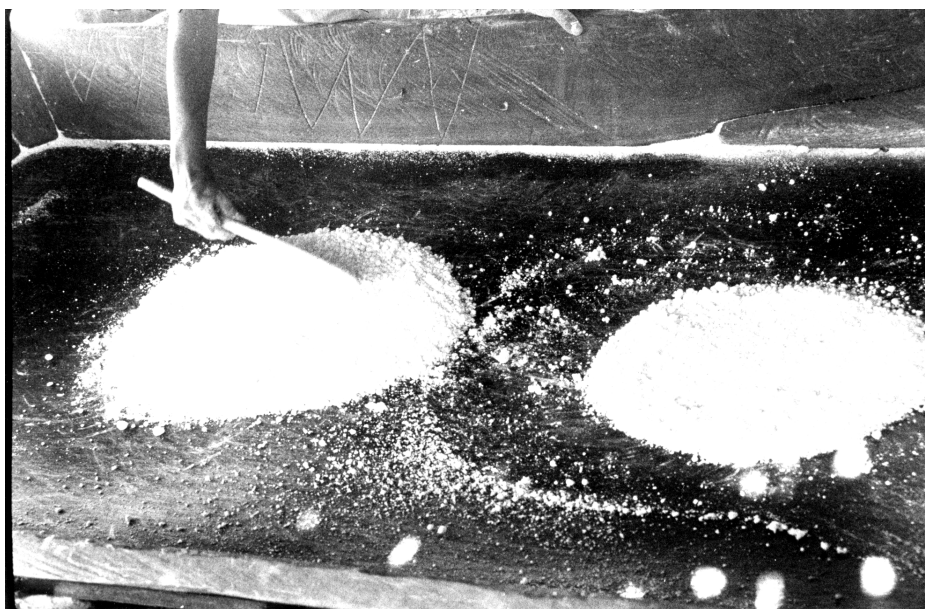
Andréa: A mulher tem que ser educada para fazer essas coisas...

Mundinha: Pois, não é? Eu canso de dizer: - Meus filhos, a gente aprende... a mãe “em cima”, não está judiando não, está ensinando. Porque um dia não vive mais só com a mãe. Ninguém sabe da sorte da gente!

Andréa: A senhora estava dizendo que o trabalho da casa nunca termina...

Mundinha: É, nunca termina. Porque acontece assim. Amanhece o dia, a gente vai fazer aquele trabalho de ajeitar tudo. Quando é hora da refeição, desarruma

tudo. Aí termina e torna a fazer de novo. Quando termina o almoço torna a fazer o jantar. Tudo de novo. Mas, vai se levando a vida (...)



Agüentar o serviço depende, então, do *costume de lutar* ou trabalhar. Na opinião de Mundinha, serviço pesado é encargo do homem. As crianças são educadas no (e para o) serviço. Brincam de casinha, cuidam dos irmãos menores, ajudam os pais no roçado, lavam a roupa da família e caçam as *embiaras*, os pequenos animais. Assim, segundo Mundinha, elas vão se acostumando. Mães e pais também educam os filhos no trabalho para aliviá-los, um pouco, das pesadas atribuições. Principalmente, quando o casal é ainda jovem, tem vários filhos pequenos e poucos parentes por perto.

Cuidar bem de todos, tarefa de uma boa esposa, requer muito esforço. No entanto, é um serviço que será retribuído ou melhor que deve ser retribuído, pelo marido e filhos atenciosos. Ou mesmo, pela comunidade circundante. É o “right custom” local. Muitas mulheres, como Mundinha, comentam sentir especial prazer ao “fazer as coisas para o marido” e os tratam com zelo, carinho e respeito. Ajeitam suas

roupas e objetos pessoais, preparam sua comida, mantêm-no asseado e saudável. Como diz Mundinha: “É bom fazer as coisas para ele e ele fazer as coisas para mim”.

Mesmo com o incremento da participação feminina nas decisões e capacidade de gerar renda, ao longo dos anos, o estado das coisas não se altera facilmente. Falo do sistema de casamento, da relação de hierarquia que mantém com seus parceiros e da divisão do trabalho. Para tais mulheres, uma vida ingrata consiste em trabalhar fora de casa, criar os filhos ou morar sozinha.

Paixão, uma parteira de 58 anos que é uma paixão, índia *Chama* ou Shipibo⁸², moradora do Rio Amônia comenta seu casamento com um seringueiro branco: “Eu me separei e depois de dois anos, deixei o marido voltar. Os meninos pediram: passavam muita fome sem alguém para *procurar* [*rancho* ou carne]. Se eu pudesse ficar sozinha, ficava. Mas, deixei ele voltar por causa dos meninos e da fome”.

Em 1994, lembro de ter observado que as mulheres não viajavam sozinhas. Nem pernoitavam fora de casa sem o marido. Mulher, supostamente adúltera, podia ter sua orelha cortada. Muitas apanhavam, mas, dificilmente abandonavam os companheiros, seja pelo medo ou dificuldade para manterem-se com os filhos. Mas, reclamavam e podiam ir *bater no juiz* (chegar até ele) ou mesmo, até pai e mãe, sogro ou sogra. O ex-marido de uma mulher *deixada*, raramente se responsabilizava por ela. Mulher sem marido podia até ser tratada como empregada, no retorno à casa dos pais; uma espécie de “punição”. Era incomum que as mulheres recebessem salários. Professoras, aposentadas e agentes de saúde eram a exceção.

As mais jovens pensam de forma diferente, mas, o termo “machismo” ainda não faz parte do vocabulário corrente. Em alguns discursos recentes, como na epígrafe desta Parte II, há uma tentativa de equivalência entre ser homem e ser mulher. A mudança é lenta, gradual e deve contar com a capacidade de articulação e compreensão do casal.

⁸² Os **Shipibo**, denominados popularmente *Chama*; grito de guerra ou ódio costumava atacar os missionários. Localizavam-se nos rios Pisquí, no Cushabatay Tamaya, Aguaytía (Ucayali) e acima do Sarayacu. Ultimamente, estão na província de Pachitea, Departamento de Huánuco e nas províncias de Coronel Portillo e Ucayali, no Departamento do Ucayali, Peru. Eram grandes viajantes e comercializavam sal. Destacam-se pela organização política e econômica na região do Ucayali (AGUIAR, 1994: 206).

Hoje muitas mulheres são assalariadas e isso muda muitas coisas. Professoras, agentes de saúde, diaristas em serviços, monitoras ambientais e aposentadas. Dispõem de melhores condições de vida, embora sobrecarregadas pelas inúmeras atividades que realizam. As assalariadas são as únicas mulheres que vivem relativamente bem na floresta, mesmo sem marido. No entanto, irão encontrar dificuldade para realizar o trabalho pesado da floresta, como disse: derrubada de madeiras, caça, construção de casas, canoas, elaboração de grandes roçados, transporte de longa distância e manutenção de motores.

Em suma, os casais na floresta necessitam de parcerias para viverem com qualidade. Há, no discurso e na prática, o que chamo de complementaridade instável entre atribuições e papéis “femininos” e “masculinos”, ao longo da vida de uma pessoa que pode ser forçada ou não. Casais separados, principalmente, as mulheres *deixadas* com filhos pequenos, podem passar necessidades. Na floresta do Alto Juruá viver bem é viver bem acompanhada por um parceiro dedicado e carinhoso, que ajude nas tarefas mais árduas da floresta, e não nas tarefas domésticas propriamente; um marido bom que ajude na criação dos filhos, agregados e netos.

Se o marido for ruim também é possível trocá-lo, neutralizá-lo com apoio dos familiares ou mesmo, traí-lo para que aprenda a deixar de ser teimoso, como me disse uma querida amiga.



Homens

Com a extinção da propriedade jurídica de seringais, após a criação da REAJ em 1990, os seringueiros que viviam empregados de um patrão, passam a ter autonomia sobre seu território e força de trabalho⁸³. Tal fato é valorizado entre eles e elas. Segundo Nonatinho da Boca do Bagé: “O homem não tinha liberdade, ele vivia *sujeito* [sob sujeição] do patrão; não era dono das terras e nem da borracha que fazia”.

No entanto, com o declínio progressivo do preço da borracha e dos produtos agrícolas, alguns homens passam a viver com a renda da esposa, o que localmente, é motivo de vergonha. Hoje a capacidade produtiva feminina, em termos de geração de renda pode suprir e superar a capacidade ou “obrigação” masculina de sustentar a família. Garantir a *estiva*, sal, açúcar, querosene, munição é considerado um dever masculino. Nonatinho, comenta que “antes tinha mais emprego, o homem perdeu o valor do trabalho de seringueiro”.

As mulheres creditam várias mudanças ao seu recente poder aquisitivo; obtido através de salário, aposentadoria e auxílio-maternidade. Segundo uma moradora: “antes a peia comia, mas, hoje eu sou aposentada e não arranjo mais dinheiro pra ele comprar o *cinturão de sola*”; um tipo de cinto feito de borracha de pneu utilizado para

⁸³ Adriana Piscitelli demonstra que em relatos biográficos sobre fundadores de grupos empresariais brasileiros, o trabalho é constituinte da masculinidade e também “o denominador comum no qual se assentam as considerações sobre as diversas maneiras de ser homem”(PISCITELLI, 2004: 193). A vida de tais “pioneiros” é tratada como exemplo a ser seguido; pioneiros que são também desbravadores à moda acreana. Segundo Adriana: “O dinamismo criador destes empreendedores é destacado – e masculinizado – numa contraposição com a passividade dos recursos naturais, dos quais tomam posse, e com a inércia do povo (...), o qual civilizam” (pp.18).

surrar como punição animais de carga, empregados, crianças e no caso, mulheres” (MARTINI, 2002; MARTINI & BARBIN, 2003). A infidelidade é geralmente masculina, com o consentimento da sociedade local. A infidelidade feminina é considerada imoral e violentamente condenada com surras de pau, orelhas cortadas, pena até pouco tempo comum para o adultério feminino e o abandono do lar por parte do conjugue que raramente leva consigo algum dos filhos.

Os homens também ocupam a maioria dos cargos de poder. Nisto reside, parte da explicação para a resistência masculina inicial aos serviços de saúde reprodutiva e planejamento familiar oferecidos pelo projeto “Maria Esperança” (Cf. FRANCO, 1997b; MARTINI, 2002; MARTINI & BARBIN, 2003). A coragem e a disposição para o trabalho são os principais atributos de um bom marido.

É o que informa Valdomiro Ferreira de Sousa, na época com 83 anos⁸⁴. Aposentado como Soldado da Borracha, marido de dona Liosa ou Maria Garcia de Medeiros; ela com 73 anos. Valdomiro só não explica que, para ser um bom marido na floresta, deve-se saber contar boas histórias. Como ele; orgulhoso de seu trabalho:

Valdomiro: “Eu já sofri muito nestes centros, é muito difícil viver aqui. Já tirei tanta borracha(...) Uma vez eu quase morro, debaixo de chuva, peguei uma resfriadagem medonha, quase morro. Eu só cortava [seringa] de noite, estrada grande; saía de noite para voltar mais cedo. Nunca trabalhei de empregado e olha que trabalhei em todo o seringal daqui prá cima; do [rio] Envira prá cá, cortei em todo o canto... Comecei a cortar com doze anos, aprendi com meu padrasto. Com 12 anos já trabalhava no trabalho pesado *mermo* e ainda ajudava no roçado. O trabalho no roçado é o mais pesado. Trabalhei até os 75 anos.

Dona Liosa, orgulhosa, comenta: Até aqueles dias tirou lenha de um mulateiro [madeira dura e boa de fogo].

⁸⁴ Cf. SOUSA, Valdomiro Ferreira. Entrevista em 13 de outubro de 1994, colocação Tapaúna, Volta Grande, Rio Juruá.

Valdomiro: Se não fosse esse cansaço [asma], eu ainda fazia muita coisa na agricultura. Na seringa não porque puxa muito a *matéria* [corpo]. Subindo terra, descendo terra, na carreira”(...) Mas, tento sempre ajudar a velha, prá ela não lutar sozinha e ficar com raiva de mim.

Valdomiro nasceu, provavelmente, em 1911, tempo em que a borracha ainda dava dinheiro. Em 1923, com doze anos já cortava seringa; atividade complementada pela agricultura⁸⁵. Tendo feito tanto esforço na vida, Valdomiro diz que o homem é acostumado para o serviço pesado e a mulher merece ser ajudada. Orgulha-se em dizer: “nunca trabalhei de empregado”. Ou seja, ele poderia, se quisesse, viver transitando entre seringais e patrões: o que parece ser o caso de Valdomiro e também dos Jaminawa⁸⁶.

Sendo *veteranos*, como Valdomiro na colocação Tapaúna, os ocupantes mais antigos ou mais idosos de uma colocação decidem *questões* ou conflitos entre moradores. É o que afirma José Rubens Pinheiro, seringueiro e mateiro aposentado, na época, morador da colocação Foz do Caipora. Filho de um cearense de Riacho do Sangue e de uma amazonense da Foz do Rio Gregório, Zé é uma pessoa que também nos entretém e educa com sua conversa.

Andréa: Zé, se alguém quiser vir morar aqui na tua terra, tá bom ? Faz de conta que eu quero vir morar pra cá. Com quem eu tenho que falar pra morar aqui na colocação ?

Zé Rubens: Eles falam comigo, né. Quando vem algum, fala comigo.

Andréa: Porque é contigo ?

⁸⁵ No mesmo período, o mercado de látex amazônico entra em decadência.

⁸⁶ Jaminawa e também Masco evitam o estabelecimento de relações de trabalho e assistência contínua com os brancos. Mesmo “amansados” não trabalham fixos, em um só canto ou para um único patrão. Quando precisavam de mercadoria trabalhavam temporariamente (JAMINAWA, 2003; PICOLLI, 1993).

Zé Rubens: Acho que é porque faz tempo que eu tô aqui. Alguma pessoa que vem, fala que vai morar por aqui... eu faço consentir: é só gente simples, gente boa. Agora gente que eu não conheço, eu não consinto. Não gosto não... porque não se conhece e pode dar problema ! Pode nunca ter visto a gente, pode não se dar e, eu não gosto não. Agora, se for um genro... É só se for gente minha mesmo, da família, prá morar aqui pertinho. Mas ali... do outro lado, eu não tenho nada com isso não: mora onde quiser [fazenda de gado vizinha]. Se tu quiseres morar ali também... Só não quero é morar aqui no campo, com eles [dono e peões da fazenda]. Porque pode dar problema depois. Se tão achando a gente ruim pode não dar certo e a gente... fica desgostoso. Lá vai arrumar um inimigo... Não gosto mesmo!

Zé prefere ter como vizinhos seus parentes afins ou cognatos. Mas já não acha bom compartilhar territórios com quem desconhece ou mesmo com seu compadre Otávio, dono da fazenda na margem oposta. Geralmente, os chefes-de-família veteranos participaram da abertura de suas colocações. Assim, têm na memória os nomes de pessoas e as marcas da passagem do tempo pela floresta: a idade das capoeiras e tabocais, o curso mutante de praias, rios, igarapés e lagos.

Os veteranos também guardam detalhes da trajetória dos moradores, como os nascimentos, batizados, confissões, casamentos, mortes e as festas. Heranças e vinganças. Essa memória é fundamental durante os atos de conciliação, decisão, aconselhamento ou acompanhamento de conflitos; um dos atributos dos veteranos e velhos⁸⁷.

Os *veteranos*, em contraste com os *novatos*, chegaram primeiro; os “desbravadores” ou pioneiros. Raramente são abandonados na velhice. Atualmente, com sua aposentadoria, obtém mercadorias comumente distribuídas entre os filhos e netos; os chefes-de-família vizinhos (MARTINI, 1998: 94-103, op. cit).

Zé é responsável, em última instância, pelas decisões relativas à sua colocação. É o chefe-de-família mais idoso e com o maior tempo de permanência na localidade.

⁸⁷ Confirma o apurado conhecimentos de Zé Rubens Pinheiro e seu genro “Biá”, Francisco Moraes, num artigo sobre geomorfologia e geologia da Enciclopédia da Floresta (ROIG & MARTINI, 2002: 43-50).

Os outros chefes vizinhos são seus genros. Na outra margem, o compadre fazendeiro; também dentista e médico leigo. Mesmo que ele não queira, deve opinar nas decisões referentes à utilização dos recursos comuns e também em qualquer *questão* ou conflito que envolva a comunidade. Sua opinião e conselhos resultam de longas conversas compartilhadas com pessoas de confiança; especialmente as esposas.

As decisões referentes à margem oposta e ao vizinho compadre, cuja indenização pela desapropriação só foi paga em 2003, são da competência exclusiva do vizinho. Genros e parentes próximos são (quase sempre) bem-vindos; a menos que sejam desafetos de sogros ou cunhados. É de bom-tom que se estabeleçam relações de reciprocidade e trocas de serviço entre novatos e veteranos, embora isso não seja uma exigência.

FAMÍLIA, COMPADRIO E CARNE DE CAÇA

No caso da Foz do Breu, um grupo de parentesco, representado por uma mulher viúva, Ernestina, seus irmãos consangüíneos, conjugues, filhos, netos e bisnetos são a grande maioria da população. Mas, em especial, a senhora e seu filho caçula, tomavam as decisões importantes para a vida da localidade. No mapa, podemos perceber que em volta dos três irmãos, Roseno, Raimundo e Ernestina (Casas 1, 11 e 15) há um agrupamento de casas de filhos; padrão comum na REAJ e também entre grupos indígenas (FRANCO, 2004; AQUINO & IGLESIAS, 1996; 1994).

Cada casa representa um grupo doméstico com um chefe-de-família, esposa, filhos e agregados. No caso, de mulheres solteiras com filhos, viúvas ou separadas, um filho ou ela mesma, podem assumir a função de chefe-de-família. O chefe tem poder de decisão referente à organização da força produtiva, migrações e quaisquer resoluções que abarquem a totalidade dos moradores de uma casa. Nestas decisões, as mulheres têm grande poder de aconselhar e interferir, quando não decidem pelos chefes e os comunicam, para que eles tornem as decisões públicas.

Cada casa, em uma colocação, corresponde a um grupo doméstico dinâmico. As unidades domésticas podem conter diferentes “tipos” de família, ao longo do tempo e

de acordo com as necessidades contextuais: monoconjugal, extensa⁸⁸, monoparental, chefiados por homens ou mulheres solteiros, com ou sem filhos e agregados, como os *netos de criação* e afilhados.

Chefe-de-família e conjugue relacionam-se com sogros e sogras, em regime de prestação mútua. As velhas exercem um controle específico sobre os afetos e as vontades de seus parentes. Segundo LAGROU, em referência aos Huni Kuin (Kaxinawá): “Quem casa com uma mulher tem compromissos com relação aos sogros e aos cunhados; trabalha com e para eles, mora com ou perto deles e compartilha sua caça com a família da mulher” (Cf. LAGROU, 1991: 17).

É uma espécie de vassalagem, por vezes, ditatorial e autoritária⁸⁹. Ainda hoje, elas podem escolher pretendentes e agenciar casamentos. Ordenam e organizam projetos coletivos, evocam ou proíbem ações que envolvem vários grupos domiciliares. Podem ou não ser atendidas, mas, comumente, o são.

Os veteranos e, principalmente, as mulheres procuram deter o controle sobre sua vizinhança de familiares *de sangue* e afins, como genros e noras⁹⁰. O casamento por rapto ou *carregar a mulher*, entre casais jovens, muitas vezes é consumado como alternativa aos pesados encargos dos solteiros nas casas de origem ou ao excesso de controle de pais e mães (MARTINI, 1995a). Conta-nos sua própria história Lucíola Barbosa da Silva, já mencionada neste capítulo. Ela, além de criar quatro filhas e uma neta, contribuía com seu trabalho para o sustento de outras duas casas, compostas por filhos e noras recém-casados.

Lucíola não era aposentada. Sua renda provinha da pouca borracha que os filhos produziam, da agricultura (tabaco, feijão, milho) e pequena criação. Eventualmente, fazia um pequeno comércio com mercadorias que o marido, há muito morando em Cruzeiro do Sul, enviava. Neste trecho, Lucíola comenta sobre seu primeiro casamento: tempo em que reside no Peru com o primeiro marido Ilson. Ela recorda o motivo pelo qual *fugiu* com ele.

⁸⁸ Entendo por família conjugal aquela constituída por um casal e seus filhos coabitando uma casa ou domicílio. E por família extensa, uma casa onde mora uma família conjugal, o (s) pai (s) de um dos conjugues e agregados.

⁸⁹ A antropóloga Eliza Lozano Costa, companheira no Alto Juruá desde 1994, usou os termos vassalos e suseranos, para parentes e suas velhas senhoras, respectivamente. Em comunicação pessoal. Em abril de 2004.

⁹⁰ Sharon Hutchinson, em etnografia sobre os Nuer, relaciona disputa, posições e valores advindos das relações de gênero e idade. (Cf. HUTCHINSON, 1996).

Andréa: (...) Neste tempo que a senhora foi para o Peru, a senhora foi passear ou morar lá?

Lucíola: Eu fui morar. Quando eu fui, fui com meu marido. Eu fui fugida, não sabe? Com 16 anos [Risos].

Andréa: E o jeito prá se casar é esse: fugir?

Lucíola: Não. Pode pedir para os pais.

Andréa: E qual é a graça de casar fugida?

Lucíola: Pois, é, às vezes, a senhora pode se engraçar de um cara e o cara não quer pedir para os pais, né? Porque tem vergonha, medo ou ainda porque os pais não querem.

Andréa: E no caso da senhora como foi?

Lucíola: O meu caso foi assim. Eu morava na Foz do Tejo e vim passear na casa de uma tia minha; na Palheira [colocação do Alto São João]. Quando cheguei aqui, passei a gostar desse meu marido que morava no Peru. E eu morava na Foz do Tejo, como disse. Nesse tempo que eu vim, nós nos encontramos, não sabe? Começamos a nos gostar e daí, ele já queria me carregar. Eu disse que não; só iria se ele fosse na casa do meu pai. Mas, se ele fosse na casa do meu pai também não me levava... E eu gostava dele, né! Aí eu disse que iria mais ele. E nós fomos. Fomos de canoa, uma *estação*, um pedaço acima da boca do [rio] Amônia. Depois, fomos a pé. Andamos seis horas até chegar no Peru.

Andréa: E o que a senhora levou na bagagem?

Lucíola: Somente minha roupa e a *dormida*; rede e coberta [risos]. Passamos dois anos no Peru. Lá ele trabalhava em madeira, não sabe? Serrava madeira para os peruanos e brasileiros (...).

Ao fugir de casa, a jovem Lucíola, só leva a roupa do corpo. Deve reiniciar sua vida, agora casada, sem a aprovação dos pais, contando apenas com sua força de trabalho e a do marido. Casando com a aprovação dos pais haveria despesas com o enxoval, festa, mas também o apoio concentrado para o estabelecimento da nova casa. São opções... Há possibilidade de escolha.

Além desta espécie de controle social exercido pelos chefes-de-família veteranos existem outros laços que aliam um número variável de pessoas e casas. Mesmo vivendo em locais distantes, os grupos domiciliares podem pactuar de trocas cotidianas, como a troca de carne, na *vizinhança* e a troca de dia de serviço⁹¹.

Vizinhança

Durante a vizinhança, movida por redes de parentesco, compadrio e/ou afinidade, trocam-se carne de caça e peixe. Todas estas relações familiares, baseadas em agregados de casas interligadas (macro-casas) são encontradas entre as populações indígenas acreanas, como os Huni kuin. Principalmente, no tocante ao controle exercido por grandes chefes, em relação aos casamentos e relacionamentos de seus pares, filhos, genros, noras, cunhados, netos e bisnetos (LAGROU, 1991; AQUINO & IGLESIAS, 1995; McCALLUM, 1992, 1988, 1982).

A carne é distribuída geralmente pela esposa, sogra ou mãe do caçador ou pelo próprio, entre certas casas, seguindo as afinidades e necessidades entre as casas. A quantidade de carne *vizinhada*, ou seja, a carne trocada durante a prática de vizinhança, varia conforme o grau de parentesco, a disponibilidade de caça e a

⁹¹ Na colocação Depósito, igarapé São João, os roçados eram feitos trocando ou dando dias de serviço. Trocavam sogros, genros, noras, pais, filhos e amigos, no *adjunto* ou *mutirão* (MARTINI, 1997 e 1998, op. cit.). Na Foz do Breu, comumente, trocavam-se os dias de trabalho por mercadoria.

quantidade de pessoas a serem alimentadas. As relações de reciprocidade envolvendo a carne são vitais para que não haja excedente nem miséria, pois, uma casa sempre está em dívida de carne com a outra⁹².

Em algumas colocações como o Belfort, no rio Juruá, dona Regina Pinto Pereira, bisavó, avó e mãe de todos os moradores, era quem distribuía o resultado das caçadas entre as vinte casas e mais de oitenta moradores. Corria o boato de que até um *quatipuru* ou esquilo era dividido irmanamente, o que envolvia um cálculo apurado. Isso atesta um poder de centralização, baseado numa capacidade de redistribuição, em nosso caso, a fortaleza da saudosa parteira, por apelido “Velha Chata”.

Na colocação Depósito, do médio igarapé São João do Breu, a casa da viúva Zila, recebe carne de dois filhos-vizinhos, mas, raramente devolve. Seu filho Adão, o chefe-de-família na casa da viúva, é jovem e não tem muita prática. Entre os dois filhos, chefes-de-família vizinhos, Zila vizinha caça *de quarto* com o filho Raimundo, a nora Margarida e três netos pequenos.

Já com Manuel, recém-casado, ainda sem filhos e *feliz na caça*, ou seja, *marupiara*, bom caçador, Zila vizinha caça *de banda*⁹³. As viúvas, mesmo sem a capacidade de retribuir, geralmente recebem carne de seus filhos e vizinhos, assim como mulheres solteiras com filhos e mulheres casadas, cujo marido esteja ausente. Também recebem seu quinhão, pessoas que estejam impossibilitadas de caçar ou *procurar rancho*. Mas tudo depende das relações estabelecidas com os vizinhos.

As *caças grandes*, como veado, anta, queixada, caititu e capivara podem ser repartidos em *bandas* (pela metade) ou em *quartos* (sendo quadrúpedes); conforme o tipo, o tamanho e a quantidade de pessoas que será alimentada. Homens adultos e em idade de trabalho pesado, assim como, as visitas, comem um pouco mais do que as mulheres e crianças pequenas. Outros animais procurados pelos caçadores são as *embiaras* como o *macaco* preto, cairara, capelão, guariba; *bichos-de-pena*, como jacu, nambu, mutum; *bichos de casco* como tracajá e jaboti e *bichos-de-pêlo* como paca,

⁹² As redes de relações envolvendo vizinhança de caça são um exemplo da lógica diferenciada na vila Foz do Breu. Como na troca de dias.

⁹³ MARTINI, 1995b. Sobre a colocação Depósito, consulte MARTINI, 1998, op. cit.

cotia, quatipuru (esquilo). Embiara grande, como a paca, pode ser vizinhada em quarto ou banda. Já uma embiara pequena como quatipuru é vizinhada inteira.

Na Foz do Breu, os homens saem para caçar no farto Peru e obtêm grande quantidade de carne. Os caçadores brasileiros recebem *permiso* para entrar no Peru, desde que cacem também para os militares da *Policia Nacional*⁹⁴. Os *patrícios* recebem seu quinhão em carne. Entre as famílias da Foz do Breu envolvidas, vizinha-se carne em pequenos grupos, geralmente entre pais, filhos e irmãos. Um exemplo é a vizinhança entre Zé Ida-Ernestina-Mélia, Roseno-Chiquinho-Dão-Papel: pais e filhos.

Vemos que a totalidade dos moradores da Foz do Breu não vizinha; como no Belfort de Regina e Alexandre Pereira. Na Foz do Breu, os três chefes veteranos vizinham estritamente com filhos e netos e não com todos os moradores da vila. A vizinhança e as relações de compadrio reforçam os laços entre pessoas, com ou sem vínculo anterior. O compadrio instaura um contrato de cooperação, semelhante ao casamento.

O casamento tem duplo significado. Pode afirmar uma relativa autonomia sexual e afetiva para os envolvidos; jovens grupos domésticos recém-formados. Ou também, a interdependência completa (MARTINI, 1998a). São acordos e uma teia de relações sociais que se formam a partir dos casamentos e da descendência; num eterno ciclo de formação, consolidação e “morte” de grupos domésticos. Na floresta, por preferência e necessidade, todos os grupos domésticos devem estar interligados, de maneira positiva. A união de forças dentro de um grupo doméstico proporciona ampla conciliação de caráter social, político, econômico e afetivo. Auxílio produtivo com base na divisão de tarefas, numa espécie de empresa familiar.

Observando tais redes que envolvem interação, oposição e também reciprocidade, entre grupos reunidos em casas, constata-se uma configuração comum às várias colocações (ALMEIDA, 1992, op. cit; PANTOJA, 2004, op. cit). As casas são monoconjugais, mas, a unidade doméstica entre as casas é extensa. Pode transcender os limites físicos de uma colocação.

⁹⁴ A fartura de anta, macaco preto, kujubim, mutum, veado, queixada, embiaras e caças que preferem áreas desabitadas na região do igarapé Bel, afluente peruano do Juruá, atrai caçadores desde o município de Marechal Thaumaturgo há doze horas de canoa.

Isto é, um grupo familiar tem os limites físicos de suas posses congruentes com as relações, interações e oposições que estabelece. Ao manterem roçados, dentre outras atividades, com seus filhos casados, em áreas de outras colocações constroem-se zonas móveis de posse e uso sobre territórios e recursos, ao longo do tempo e da necessidade dos grupos⁹⁵.

Como já disse, cada casa tem um (ou uma) chefe-de-família que orienta e organiza a sua própria casa, mas, a unidade doméstica transcende o domicílio. Isto possivelmente, decorre das obrigações e deveres que os filhos têm com seus pais, avós, madrinhas, padrinhos e, em geral, com pessoas idosas e veteranas; “quem já viveu e trabalhou muito”. Existe, nesta configuração, uma série de trocas em diversas instâncias não muito nítidas, mas, complexas, como a vizinhança, o compadrio e a troca de *dia de serviço*; unidade padrão para pagamento ou troca de serviços. Têm-se, portanto, um grupo de casas que se relaciona intimamente e um grupo superposto de aliados que conformam redes políticas e sociais sólidas, ao longo do tempo. Trata-se de um processo de territorialização casa a casa que envolve também redes macro familiares sobre o espaço.

As avós parteiras, por exemplo, são também *madrinhas-de-umbigo* de seus netos e comadres das próprias filhas, filhos, genros e noras⁹⁶. Quando a parteira corta o umbigo torna-se *madrinha* ou *mãe velha* do rebento; seu afilhado. A madrinha vira também comadre do pai e da mãe da criança. O afilhado deve pedir a benção da madrinha e respeitá-la, oferecendo sempre que possível, seus préstimos pessoais⁹⁷.

Outro compadrio muito comum é o compadrio *de fogueira*. No período das festas juninas, uma *madrinha-de-fogueira* escolhe ou é escolhida pelo afilhado que pode ser homem ou mulher. Os pretendentes passam um tição de fogo próximo ao corpo e pulam juntos uma fogueira feita para os santos juninos. Há uma reza para ser

⁹⁵ Tal configuração permite observar que a “estrutura da família se modifica de acordo com as mudanças da sociedade em geral” (ELIAS & SCOTSON, 2000: 196, op.cit). Nesse sentido, a família não é mero fruto da sociedade; a família reflete e engendra a sociedade (SEGALEN, 1986).

⁹⁶ O 13º filho de um casal é afilhado do primogênito. Também, neste caso, pais e filhos tornam-se compadres. Sogros e sogras, pais de conjugues também se consideram compadres. Algumas pessoas têm ainda, o costume de pedir a benção aos padrinhos-sogros.

⁹⁷ As parteiras são mulheres experientes e responsáveis por um índice de resolução local de partos superior a 95% dos partos realizados (SSL, 2000).

declamada, no ato de *passar fogo*⁹⁸. Já o compadrio de batismo relaciona os moradores locais com personagens “ilustres”, como políticos, comerciantes, moradores da cidade e, atualmente, os pesquisadores que atuam com maior frequência na região.

O compadrio de batismo demonstra outra estratégia importante dos pais: garantir o futuro dos filhos, em caso de seu falecimento ou do falecimento dos avós. O batismo é pago pelos padrinhos, sendo realizado pelos padres católicos em *desobriga*; no período do ano em que o diácono visita as comunidades afastadas, ministrando os sacramentos e fazendo confissões.

Num acúmulo de redes sociais sobrepostas, intensificam-se as fortes redes de prestação e contraprestação. Todos os envolvidos garantem vínculos simbólicos intra ou extra, grupo. Casamento, vizinhança e também compadrio, interagem na constituição de direitos, deveres e limites territoriais. E, por vezes, os legitimam. Um bom compadre tem a obrigação de sempre ajudar o outro.

A Foz do Breu, por ser residência de uma *parteira fina* ou muito experiente é o epicentro de uma grande rede de compadrio de umbigo. Ernestina diz ter *assistido* ou realizado, mais de cem partos na Foz do Breu e adjacências, ao longo da sua vida. São cerca de duzentos compadres e comadres e cem afilhados; entre indígenas, brasileiros e peruanos, ligados a ela por laços de reciprocidade com base no compadrio-de-umbigo e de batismo. Isso para não falar dos laços de compadrio de fogueira realizado durante a florada amarela das chamadas *árvores de São João*, no mês de junho, como vemos na foto, tirada na vila Restauração.



⁹⁸ Através do compadrio-de-fogueira se estabelecem relações entre compadres; madrinha-afilhado; cunhados homens e primos *de fogueira*. Não conheço nenhum caso de *padrinho de fogueira*. É possível que a atribuição específica de *madrinha-de-fogueira*, seja exclusividade feminina. Ver ARAÚJO, 1998; MARTINI, 1998a.

PARTE III. As três margens do rio



Cada sociedade observa a necessidade de distinguir seus componentes; mas os modos de enfrentar essa necessidade variam conforme o tempo e os lugares”

(Carlo GINSBURG, 1989: 171, op. cit.)

Nesta parte do texto procuro desvendar a construção de um conflito através das narrativas. Narrativas que são o poder em ação; em sua capacidade de manter o silêncio ou não, conforme as conveniências. Na Foz do Breu, as relações são tão ambíguas que me eximo de analisar alguns casos, descritos a seguir, de forma propositalmente superficial. Trata-se de um tema de pesquisa futuro e um espinhoso tema presente.

Na vila durante muitos anos, um representante do poder público tem relações sexuais com suas jovens “empregadas” e lhes administra anticoncepcionais injetáveis para evitar filhos e provas. Redes de relações garantem seu anonimato. Há alguns anos foi processado e absolvido, ele próprio um delegado⁹⁹.

A autoridade em questão, mesmo aposentada, continua prestando seus serviços ao poder público em Marechal Thaumaturgo. É uma figura emblemática que, por muito tempo, agenciou os serviços de indígenas na Foz do Breu. Devido a gravidade das questões que o envolvem, notórias e

⁹⁹ Nos últimos anos, após uma série de ações encabeçadas pela Polícia Federal têm sido desmembradas redes e quadrilhas que envolvem tráfico de drogas, armas, mulheres e crianças, prostituição infantil e pedofilia.

públicas, prefiro resguardar-me de mencioná-lo: trata-se de um “intocável”. É interessante observar como tais figuras mantêm-se, apesar dos reveses, como a criação de Terras Indígenas e Reservas Extrativistas em seu “quintal”.

Muitos pais que moram nos seringais enviam suas filhas e filhos para terminar o segundo grau em cidades e localidades que o oferecem. Os jovens, muitas vezes, ficam hospedados na casa de conhecidos e familiares, como a pessoa acima citada que sempre recebe estudantes.

Como disse na Parte II, a prática de figuras ilustres em manter relações sexuais em troca de salário, alimentação, agrados ou teto é observável em todas as regiões que visitei e, especialmente, nas cidades e na capital, Rio Branco. Tal prática vem adquirindo uma conotação de pequeno comércio de corpos com o passar do tempo. O aumento do custo de vida e do desemprego, a carência de lazer e de estudo de qualidade na região contribuem para a prostituição de mulheres, jovens e meninas e, por vezes, de jovens e meninos, comum na capital.

Em relatos de lideranças indígenas idosas, o fato de instruírem sexualmente os mais jovens era reconhecidamente um respeitoso processo de aprendizagem¹⁰⁰. No caso da Foz do Breu, a fama de curador e médico leigo de uma autoridade, permite até que ele administre a capacidade reprodutiva das jovens, ministrando-lhes anticoncepcionais, como se fossem “vitaminas”.

Parece-me que tais acontecimentos são mais freqüentes em vilas e localidades com maior número de moradores, seja pela facilidade em conseguir mercadorias que fascinam a todos e são objeto de vários tipos de troca, seja pelo fato de alguns jovens residirem nestas localidades longe da família, em casas de terceiros onde o hábito de vigiar é menos intenso. É

¹⁰⁰ Cf. comunicação pessoal de Dani Mateus Kaxinawa, Ernestina Ferreira Batista, Sebastiana Pinheiro, Tema Yawanawa e também Castello Branco, 1925.

ainda um tema de pesquisa futuro, mas, observo que em municípios como Tarauacá e Cruzeiro do Sul, esta prática associada a falta de emprego e de condições variadas, além da ausência de serviços regulares de saúde reprodutiva e sexual tem se tornado uma forma regular de ganhar a vida, inclusive para mulheres casadas com filhos.

Alonguei-me no assunto para dizer que tenho intenção de aprofundá-lo, mas, num momento oportuno. Nesta parte do texto experimento um artifício metodológico e me preparo para finalizar. Aponto, porém, no jogo do “entre texto”, para as arestas desta pesquisa.

Nós pesquisadores, somados às personagens e aos movimentos sociais também influenciemos a ideologia. Na REAJ e, em pesquisas como esta, as visões e versões da história se defrontam e repercutem em muitos âmbitos da vida cotidiana e institucional. E, inclusive, na vida pessoal do pesquisador. Por isso, acho conveniente manter determinados silêncios e desenvolver o roteiro firmado. É o que fazem os narradores, como eu, nos próximos itens.

DAS NARRATIVAS

Muito do que dizemos saber sobre coisas e pessoas do mundo provém das narrativas. O chamado mundo conhecido está instruído e referenciado por elas. Desde os primórdios, as pessoas encarregam-se de transmitir e registrar experiências, conhecimentos, ações e reações através delas: narrativas orais, musicais, cênicas, dramáticas ou escritas.

As narrativas preenchem de sentido a alteridade e constituem direitos sobre as terras alheias conformando fronteiras geopolíticas. Na opinião do antropólogo Edmund Leach, os processos migratórios selam e as narrativas fixam, na memória individual e coletiva, uma ocupação, muito embora os

limites territoriais permaneçam relativos e contextuais. Através do mito e de sua narrativa, as pessoas interferem nestes limites (LEACH, 1996: 247-233).

Para Leach o mito é um discurso dinâmico que se altera ao sabor dos interesses em jogo. Já para Marshall Sahlins o dinamismo caracteriza mito, narrador e narrativa (SAHLINS, 1981)¹⁰¹. Cada narrador impõe sua versão acerca dos limites territoriais e, em geral, as versões contrastam. Para Fortes & Evans-Pritchard, narrativas como as histórias de vida são contrastantes, pois, expressam o conteúdo, o limite e a origem dos processos de diferenciação entre grupos sociais (FORTES & EVANS-PRITCHARD, 1969: 48-51)

Assim, as narrativas podem ser lidas como expressão e instrumento da afirmação de direitos e deveres; ética, moral e ideologia. No caso da Foz do Breu, como parte de uma Reserva Extrativista são direitos referentes a seringueiros e também patrões, indígenas, agricultores, fazendeiros, mulheres, crianças, idosos, grupos de famílias e comerciantes.

Pessoas que lutam pelos direitos indígenas, femininos, infantis, quilombolas e “de seringueiros” fazem uso das narrativas orais, históricas e etnográficas neste sentido. As narrativas mediam processos de regularização de terras, posse e propriedade coletiva e individual. Através delas rebatem-se afirmações e disputam-se os territórios, palmo a palmo ou conto a conto, como afirma Leach.

Para Walter Benjamin há dois tipos fundamentais de narradores, sedimentados em dois estilos de vida: os que nunca saem de seu lugar de origem e os que saem e retornam. Os dois tipos interpenetrados, exemplificados pelo camponês sedentário e o marinheiro comerciante permitem apreender, no dizer do autor, a extensão real da experiência narrativa e todo seu alcance histórico (BENJAMIN, 1994: 200). O Narrador

¹⁰¹ Outros autores com interesse pelo tema: SAMUEL & THOMPSON, 1994; FRIEDMAN, 1992; CARNEIRO da CUNHA, 1987; GINSBURG, 1989.

benjaminiano sabe dar conselhos, pois constitui uma experiência (*Erfahrung*) com o passado¹⁰².

No prefácio ao livro de Benjamin, Jeanne Marie Gagnebin nota que a teoria da experiência não deve ser reduzida à sua dimensão nostálgica e romântica. Para ela, Benjamin propõe “uma teoria antecipada da obra aberta (...) cada história é o ensejo de uma nova história, que desencadeia uma outra, que traz uma quarta, etc. (...) essa dinâmica ilimitada da memória é a da constituição do relato, com cada texto chamando e suscitando outros textos” (BENJAMIN, 1994: 12-13).

Orientada pelo autor observo as narrativas com as quais me defronto, de maneira entremeada. As variadas experiências humanas e a emersão de um novo paradigma baseado na ocupação exógena efetuada pela empresa seringalista. A primeira luz do sol indica que a Foz do Breu não é uma vila perdida numa fronteira longínqua; seus moradores e histórias reagem aos projetos e realizações em escala local, regional e internacional.

Fronteiras narrativas

Lendo o historiador Leandro Tocantins noto que certas personagens extra-oficiais ou pouco reconhecidas são mencionadas na revelação das terras acreanas. Segundo ele, o cientista Francis de Castelnau descendo o Solimões em 1847, ouve de Francisco Manuel da Cruz e Flores Nicolau José de Oliveira, suas experiências na exploração do Juruá, acima da boca do Tarauacá.

Não são os únicos. Em 1850, no mesmo Tarauacá, um crioulo português trocava sal, tecido e munição por cacau, salsaparrilha, baunilha e óleo de copaíba, segundo Constantin Tastevin citado por Tocantins

¹⁰² Ângela McRobbie cita a rejeição ao progressivismo e a idéia de linearidade como motivo para a retomada de Benjamin (MacROBBIE, 1993: 77-96)

(TOCANTINS, 2001 (1): 132). Mas, ao se referir ao episódio de “revelação” das terras acreanas, Tocantins afirma que os verdadeiros pioneiros são aqueles que percorrem os rios da região em missões oficiais “a mando do presidente da província do Amazonas”, como Manoel Urbano da Conceição e João da Cunha Correa que haviam explorado os rios Juruá e Purus (TOCANTINS, 1998: 32).

Certas personagens são privilegiadas como pioneiras, outras, são coadjuvantes relegadas ao segundo plano. Há também repetições nas análises históricas, como a eterna incapacidade da Amazônia em “desenvolver-se”, diga-se de passagem, com modelos exógenos ou nada sustentáveis como a pecuária, a monocultura de grãos e a exploração do subsolo, por exemplo.

Neste sentido, certas histórias e versões são negligenciadas, enquanto outras são veneradas. Cenas são escolhidas para ilustrarem jornais, exposições, livros didáticos, propagandas e assim, se instalam na mente e no coração dos homens (CORBEY, 1988, 1993). Qual seria a função desta seleção? São histórias escolhidas para normatizar condutas e processos.

A memória escrita e oral sobre o processo de ocupação combina numa versão comum, corrente e socialmente aceita, as passagens dolorosas desta história. Talvez seja uma forma de não questioná-la, ela velha história dolorosa e de não ver como ela continua agindo. As narrativas com as quais me defrontei para recontar a Foz do Breu são narrativas da ocupação feita por seringueiros migrantes e seus descendentes: as narrativas indígenas farão parte de um trabalho futuro.

As narrativas não indígenas, geralmente possuem um tom épico; nas entrelinhas o valor de sua tarefa, como na frase de Ernestina: “eu fui mãe e pai de brasileiro, peruano e Kampa”. Aqui e acolá tais narrativas se cruzam e se embaralham com outras narrativas, como as narrativas indígenas. O tom

épico por si¹⁰³, incita a seleção de valores como o pioneirismo de uns em detrimento de outros. Seringueiros e caucheiros são geralmente protagonistas e vilões; personagens em estudada e perfeita antítese (CUNHA, 1998; COSTA, 1925; TOCANTINS, 2001).

Para Euclides da Cunha a ocupação era composta por duas frentes extrativistas: uma itinerante e de curta duração composta pelos caucheiros peruanos solteiros, devastadores, conquistadores (CUNHA, 1976: 234-236) e a outra, sedentária e estável formada pelo seringueiro migrante, sobretudo os nordestinos; trabalhadores incansáveis e crentes de valores como dívida moral. Maniqueísmo nacionalista?

A natureza, inclemente e sábia, nas palavras de Craveiro Costa sepultava migrantes incautos, numa “obra de seleção”. Aos que escapavam um prêmio: a posse sobre terras “tão grandes que nem eles mesmos lhes conheciam os limites, conquistados palmo a palmo ao índio e ao impaludismo e cuja posse o rifle, em última análise, assegurava, marcando-a indelével com o sangue do competidor (...) É essa em toda a parte a história do povoamento das regiões ricas e desertas. Sempre foi assim” (COSTA, 1940: 106).

Com tais informações, o autor ajuda a criar os “tipos humanos característicos do seringal”. Já a singularidade dos “tipos” ajuda a solidificar uma versão unificada e masculinizada da história (PISCITELLI, 2004: op.cit). Na versão de Craveiro Costa a floresta é feminilizada como os índios no processo de amansamento, de forma a ressaltar a intrepidez dos migrantes. Muitos e bons autores esmeram-se em fomentar e criar os tipos (BENCHIMOL, 1966, 1965; CUNHA, 1976, 1988), enquanto outros,

¹⁰³ O tom épico consolida uma mítica, uma ideologia e um ethos imperiosos. É o caso dos romances vitorianos analisados por SAID, 1985. Sobre a influência política dos mitos ver SAMULE & THOMPSON, 1994.

encarregam-se de subverter as tipologias (TASTEVIN, 1928, 1925; CASTELLO BRANCO, 1950, 1959, 1947).

O seringueiro migrante ocupa e controla a “terra deflorada”. Penetra “a mata opressora em cujo seio húmido a morte imperava”, em disputa pela floresta que ele [migrante] feria”. E “no verdor eterno da floresta virgem, disputando ao índio a terra e a água e ao clima inóspito a própria vida” alcança resultados prodigiosos.

A própria natureza encarrega-se de restituir ao seringueiro, através da fartura, todo o pesado trabalho necessário à sua redenção. Para Craveiro Costa, “o Acre é obra deles” (COSTA, 1940: 103-104). Com a chegada dos nordestinos, a Amazônia é lançada a civilização e “a propriedade se firma”.

Estimula-se a ocupação através das notícias romanescas dos bem sucedidos. A ocupação, inicialmente nômade nas palavras de Craveiro Costa, tem “o aspecto desolador da transitoriedade”. Para firmar o homem à “terra ferocíssima”, Costa indica “a segurança da propriedade estabelecida em leis garantidoras” e também, a formação das famílias, com estímulo à presença de mulheres. Para o autor, a transição entre o nomadismo dos primórdios do seringal e o sedentarismo posterior é o resultado da formação de casais e famílias e à permanência das mulheres no seringal através do casamento (COSTA, 1940: 105).

Nas narrativas não indígenas da ocupação há também repetições, como no caso de um relato de “faxina étnica” descrito pelo seringueiro aposentado José Rubens Pinheiro. Diz ele: “Os arigós que faziam correria jogavam os caboquinhos pra cima, eles se rindo alegrinhos e aí, enterravam as peixeiras até o cabo” (cf. PINHEIRO, 1994, op.cit.). Cena repetida pela pena do padre etnógrafo Constantin Tastevin, em 1920 e também num

documentário recente sobre os cangaceiros de Lampião¹⁰⁴. Coincidência, ficção?

O imaginário nordestino é recontextualizado pelo imaginário do migrante na Amazônia. Estas, são fundamentais e tornam-se, em muitos casos, as versões vitoriosas ou aquela que se fixa de maneira contundente. Outros leitores se apropriam destas mesmas versões para recontar a história: antropólogos, historiadores, cineastas, educadores e também instituições e governos. Histórias e narrativas baseadas em classificações. Dividir para comandar?

Das classificações

Classificação e oposição geram identidade, na medida em são distintas ordens de semelhança e diferença entre grupos de coisas ou pessoas relacionadas¹⁰⁵. Identidade, no sentido *lato* do termo; a qualidade do idêntico ou mesmo, do similar. Ou ainda, do que se pretende “idêntico” ou similar; através do contraste, como pretende Terri Aquino (AQUINO, 1982).

Para autores como Fortes & Evans-Pritchard, a desigualdade entre classes sociais está diretamente associada à diferença; a “estrutura” de classe é garantida pela diferença estabelecida entre modos de vida de senhores e sujeitos e ausência de casamento. A desigualdade entre pares e outros, baseada em sistemas de classificação, não resulta da simples conquista ou absorção; a desigualdade reflete-se nas oposições estimuladas entre personagens (FORTES & EVANS-PRITCHARD, 1969: XXI). Oposições

¹⁰⁴ Constantin Tastevin registra correrias no Alto Tarauacá e Murú e o seguinte episódio: “Chegava-se a lançar crianças índias para o ar e aparava-se na ponta do punhal” (TASTEVIN, 1928: 211). No documentário que assisti, mas não anotei o nome, uma filha de Virgulino Ferreira, alude o episódio aos cangaceiros do bando de seu pai e mãe.

¹⁰⁵ Sobre diferença, semelhança e sistemas classificatórios consultar o clássico de Emile Durkheim (DURKHEIM, 1988). Identidades também são configuradas de maneira relacional.

que concretizam um modelo de entendimento, posicionamento e conduta a ser seguido.

Há um conjunto de identidades coletivas, individuais e pessoais representadas em cena; ora se opõem, ora se contrapõem, ora se sobrepõem. Ao sabor das dinâmicas sociais se combinam e alteram. Refazem, continuamente, os limites ambíguos e processuais entre identidades “distintas”, como nos termos, caboclo, cariú, patrão, brabo, manso, nawa.

Há casos em que convivem a identidade étnica indígena e a identidade de seringueiro; esta relacionada a uma atividade produtiva específica, como no caso dos seringueiros Huni Kuin que se consideram índios seringueiros. Seringueiro é uma categoria cultural cujo fundamento é centrado numa determinada forma de trabalho extrativo e de um produto determinado: o látex ou borracha. Seringueiro Kaxinawa e seringueiro cariú são denominações identitárias com forte conotação étnica, respectivamente, a de indígena e a de “não indígena” nascido no Acre ou daquele que se considera acreano por longa estada ou casamento com pessoa da terra.

Na conversa com Ernestina, por exemplo, ela se refere aos índios seringueiros (Huni Kuin-Kaxinawa), aos índios guerreiros protetores (Ashaninka-Kampa), aos índios brabos que “não são gente” (Amahauaca), aos índios brabos e valentes (Jaminawa) e ainda, aos índios comerciantes e índios “patrões”; numa analogia pessoal entre *kuraka*, *tuxawa*, *shaneibu*, lideranças políticas ditas tradicionais e a figura do patrão (cf. Parte I. “A Margem do Limite”).

As cristalizações reforçam atividades consideradas típicas de cada grupo, o que não condiz com a realidade. Seringueiros migrantes, seringueiros indígenas e indígenas, dentre outros grupos presentes, tinham inúmeras funções nos seringais. É o que se depreende de duas narrativas distintas sobre a distribuição de tarefas realizadas por grupos de índios e não

índios num período concomitante. Há uma variedade de funções atribuídas às personagens que negam, veementemente, a cristalização de tarefas.

Horácio Jaminawa, morador da aldeia Três Cachoeiras na TI Jaminawa Cabeceira do Rio Acre, nasceu no seringal Icuriã, nas cabeceiras do Rio Iaco, “onde Jaminawa e cariú trabalhavam conjunto” em seringa e caucho. Seus patrões na época eram José Badeco Batista e Nazaré Batista. Seu Horácio morou em várias colocações do Icuriã como a Água Boa (JAMINAWA, 2003: 53).

Já no seringal Amapá, também no Iaco fez muita borracha cortando seringa junto com os brancos: seu patrão era Zé Marrerro. Os Jaminawa quebravam castanhas, produziam couro animal e peles de fantasia, caucho, faziam grandes roçados e também farinha para seus patrões temporários, em “colônias de patrão”; uma espécie de atenuante ou adequação dos seringais para a crise no mercado da borracha nas décadas de 1930 a 1950.

Horácio também trabalha no Rio Purus, no seringal Refúgio com o patrão Raimundo Rodrigues. Lá trabalhavam índios Jaminawa, Kulina e os brancos. Daí foi para a aldeia Asa Branca, novamente no rio Iaco, aberta pelos Jaminawa na mata bruta, onde residiu por nove anos. Produzia couro animal, borracha e caucho vendendo diretamente para os *marreteiros* (comerciantes ambulantes), ou seja, sem participação ou intermédio de patrões ou gerentes. E, ainda hoje, muitos acreanos costumam dizer que os Jaminawa são preguiçosos e ladrões.

Índios e brancos tiravam saldo de seus produtos, pois, os marreteiros costumavam pagar melhor do que os patrões. E os Jaminawa, sobretudo, gostavam de andar por prazer e em busca de melhores negócios e preços para o produto. Também não gostavam de trabalhar de empregados fixos, preferiam os serviços temporários, pois, presam muito sua liberdade.

Horácio e sua família ainda *vararam* (atravessaram, atalharam) o Alto Rio Iaco até a bacia do Rio Acre (*Kaya*), até chegar ao seringal São Pedro

localizado na Bolívia, num local conhecido como “Posto Jaminawa” ou “Escola”. Daí rumou para a região da atual TI Jaminawa Cabeceira do Rio Acre, onde se instala definitivamente na aldeia Ananai, aberta há cerca de trinta anos.

A trajetória de Seu Horácio demonstra ter ele experimentado, ao longo da vida e, por vezes, concomitantemente, inúmeras funções e atribuições cristalizadas pelos tipos “característicos”. Demonstra também que ele como trabalhador temporário ou fixo prezava sua autonomia para decidir a quem e onde prestaria seus serviços. Isso também vale para as mulheres.

As mulheres, em suas próprias narrativas ou em narrativas de terceiros, também são agricultoras, parteiras, rezadoras, agricultoras e seringueiras: nem só putas, esposas e índias; como parecem querer nos provar com a fixidez das representações. São várias identidades contrastivas, contrastantes, ao longo do tempo e das necessidades. Tal variabilidade merece nossa atenção: classificações fixas ou por demais estáveis, como seringueiros x indígenas, brabo x manso, caucheiros x seringueiros devem ser observadas na fluidez e na rotatividade dos contextos a que são aplicadas.

Nos Nuer de Evans-Pritchard, a identidade Nuer só existe em referência aos Dinka e no contexto da invasão egípcio-britânica; oposições relativas ao contexto político. Dependendo do contexto, um indivíduo Nuer pode brandir sua identidade étnica de grupo local e ainda, de linhagem, de clã e de tribo. A distinção étnica Nuer-Dinka se dissolve aos poucos, no caso de indivíduos que passam a se relacionar mais intimamente, através dos processos de incorporação individual e grupal dos Dinka, no interior das tribos e localidades Nuer.

O relato de Ademar Ferreira de Sousa, ex-seringueiro e atualmente agricultor, residente na colocação Tapaúna, Rio Juruá é singular. A narrativa

trata do encontro entre um seringueiro, morador da REAJ e três índios brabos, na mata. O fato se deu em 1994 (Cf. SOUSA, 1994).

Para se safar da desvantagem numérica, o seringueiro deve compreender pequenos sinais emitidos pelos indígenas como sons, rastros e gestos, ou seja, devem compartilhar, além do ambiente, alguma forma de linguagem. No entanto, o narrador só consegue percebê-los através da dupla distinção: primeiro separa-se deles (homem x índio) e depois, separa o índio do índio (brabo x manso). Ele morara com os mansos e por isso, acredita reconhecê-los e diferenciá-los em suas particularidades; outra das funções dos sistemas classificatórios.

O narrador para se proteger, procura captar a andança indígena por dentro da água. Observa e acompanha os rastros; as marcas indelévels do ínfimo. Deve também saber distinguir palavras na língua indígena ou *gíria* como é regionalmente chamada em português (preconceituoso). É a partir destes pequenos sinais que ele reconhece, de fato, quem se aproxima.

Manejar esse conjunto de índices sutis é uma perpétua necessidade para todos os envolvidos. Uma observação de Bronislaw Malinowski, em referência aos trobriandeses se ajusta bem ao caso. Segundo ele: “para explicar fatos estranhos é necessário traduzi-los primeiramente em fatos que nos sejam familiares (...) configura-se o estranho a partir do que é familiar” (MALINOWSKI, 1983:23).

Conta Valdemar:

“É o caso de um homem que vinha subindo o igarapé, mais ou menos oito horas do dia. Ele ia subindo e escutou uma zoadá na água. Conheceu que vinham baixando [descendo o igarapé]. Tinha um apartado de pedra, ele foi e se escondeu na pedra. Escutou falando... baixando. Conheceu que não era Kaxinawa porque ele morava junto com esses caboclos mansos. Se escondeu.

E lá vem, lá vem, lá vem [ele diz “laivem”, ritmicamente]... quando se apresentou como daqui a este poste... quando o caboclo riscou em cima que deu fé dele, o seringueiro velho botou a espingarda, né, pra atirar. Aí tinha um estirãozinho assim [uma reta na calha do rio], tinha um pau de través e tinha outro pau já na praia.

Quando o índio saiu da água e pegou a praia, correndo e olhando pra trás, tropeçou no pau e caiu entre um pau e outro. A espingarda caiu lááá na frente. Ele saiu bolando na terra, pegou a espingarda e saiu correndo barranco acima. Aí o seringueiro teve [pensou]. Voltou pra trás, pegou o casco [canoa], o rio fazia uma volta. Pensou: -Eles podem ter me atalhado, vou subir por aqui. E veio s’embora.

No outro dia nós fomos olhar. Chegamos lá e vimos o rastro; um pezão assim deste tamanho, daqueles grandes. Onde o camarada caiu, no que ele caiu, o rancho [carne] do caboclo passou por cima da cabeça dele e ficou embaixo de um pau. Eu achei carne de veado e carne de macaco preto assada. Diz que caboclo gosta de macaco preto assado”.

Andréa: Vinham em quantos?

Dema: Três. Os outros dois correram: um vinha com a espingarda, o outro com o terçado e o outro com o rancho.

Neste pequeno e interessante relato há um conflito e uma reação em cadeia, no limitado espaço da fronteira física e étnica. No cultivo da rivalidade enfatiza-se o contraste e o estereótipo de função catalizadora (GILMAN,1985b; CORBEY, 1988, 1993). Seleccionam-se símbolos inventados, compartilhados ou não que animam o sentimento de pertença e complementarmente, o de exclusão.

Em outro relato, Seu Vicente Gomes de Araújo, comerciante, hospedeiro e amigo de Tarauacá diz que não há nada a temer dos índios brabos, pois eles não mexem com ninguém, desde que não mexam com suas mulheres e filhos, não tirem deles seus caminhos e áreas de passagem. Conta que seu pai, um veterano seringueiro, pedia para que a família tivesse respeito por eles¹⁰⁶.

Passaram-se anos e um dia, um grupo de brabos recém-capturados é trazido para o município. Dentre eles, alguns reconheceram seu pai, pois tinham sido “vizinhos” em uma colocação de centro. O pai de Vicente, embora fosse visto pelos brabos e, sabendo de sua presença jamais os avistara ou vislumbrara seus semblantes¹⁰⁷.

Traços distintivos garantem o contraste. E na versão oficial, as pautas de identidade relacionadas à semelhança são obscurecidas. A oposição e a dicotomia são eternizadas através do imaginário, propositalmente, repetitivo; o conflito humano emana e define nas oposições complementares. Uma oposição como um fim em si¹⁰⁸.

Confirma a cena Balandier: “O silêncio e uma linguagem dramática definem a expressão verbal do poder e são uma das condições da arte dramática. Constituem em parte sua substância. Visam o efeito mais do que a informação e procuram a influência duradoura sobre o indivíduo. O que

¹⁰⁶ Em comunicação pessoal, 01/07/2004, em Tarauacá.

¹⁰⁷ Os grupos indígenas que não querem contato e todos os outros, continuam transitando pelas bacias do Juruá e Purus através de suas cabeceiras. Os Ashaninka do Alto Envira dirigem-se para a foz do Rio Tejo, mais precisamente para a localidade Jardim da Palma para recolherem uma espécie de cipó chamada *txamayro* usado durante a mascagem da folha de coca. Os varadouros que possibilitam a interligação varam ou atravessam as cabeceiras dos rios Envira, Tarauacá, Jordão e Breu, sendo chamados pelos Ashaninka de *caminhos de Txamayro*.

¹⁰⁸ Leopoldina Leitão de Barros, numa crítica a dois romances históricos, cita uma série destas oposições complementares, comuns aos romances em questão. Seringueiro/seringalista; seringueiro + seringalista/índio; aviador + regatão/seringalista (BARROS, 1991: 43). As fórmulas possuem uma hierarquia fixa, capturada pela autora que, no entanto, assegura: os romances não são a imagem e nem sequer o reflexo da sociedade em questão (1991: 70). Embora, ela não o faça, sua análise permite observar, o afinado casamento entre o projeto dito civilizatório e a literatura. O que importa é a maneira de dizer e de ser ambíguo, como diria Balandier.

permite ao discurso político ter um conteúdo fraco e repetitivo, pois o que importa é a maneira de dizer e de ser ambíguo; a polissemia assegura interpretações múltiplas de audiências diferentes (BALANDIER, 1982: 12, op.cit.).

OLHOS ENVIESADOS

Como disse, pautas de diferença e semelhança são obscurecidas ou unificadas. Trata-se de uma estratégia narrativa. No caso acreano, explicações derivadas dos ciclos produtivos têm a mesma finalidade: normatizar os processos e regular as condutas. Não devemos desconsiderar a importância que as formas de produção, decorrentes da exploração do caucho e da borracha, detiveram ao longo do tempo. O sistema produtivo em questão é ainda uma marca visível em relações políticas de parentesco, comércio, trabalho e produção, no Acre atual.

No entanto, o sistema produtivo demarcado por outra oposição complementar, a saber, barracão e *tambo*, entreposto comercial dos caucheiros, não deve ser considerado como fator dominante. Muitas vidas e trajetórias acabam obscurecidas pela versão que toma à frente. Neste sentido, é que o migrante nordestino demarca oficialmente a “conquista” da terra hoje considerada acreana. E a bibliografia, em geral, assim o confirma (COSTA, 1925, 1940, 1988; BASTOS, 1960; BENCHIMOL, 1992; ABREU, 1992; BARROS, 1986, 1985; CASTELO BRANCO, 1987).

Segundo parte da bibliografia disponível, opera-se uma metamorfose na floresta, a partir dos ciclos produtivos. Saga das especiarias e drogas do sertão, peles, couro, madeira, caucho e seringa. A ênfase nas relações produtivas e econômicas é sensível e tem efeitos na moral da história.

Diz-se que a frente de ocupação inicial era composta de caucheiros vindos do Alto Ucayalli e Madre-de-Diós e de seus afluentes da margem direita, por volta de 1960 (TOCANTINS, 2001 (1): 391; AQUINO & IGLESIAS, 1994: 07). Os caucheiros atravessam as cabeceiras do Juruá, Purus e afluentes através dos *varadouros*; caminhos que atalham grandes distâncias.

Através dos varadouros, caucheiros e seringueiros cercaram as populações indígenas. Passam a transitar pelos locais de morada, preferidos das etnias na região: as *terras firmes* localizadas nas margens dos igarapés e nas cabeceiras dos rios principais. A própria Foz do Breu foi utilizada como *tambo* entre final do século XIX e início do século XX (MENDONÇA, 1989: op.cit.).

Os tambos compravam peles de fantasia, peles secas, madeira, caucho (*Castilloa ellastica*), além de *aviar* mercadoria; vendê-la fiado tendo como garantia a produção do *aviado*. Os produtos obtidos pelos caucheiros passavam das mãos dos gerentes dos tambos para as casas comerciais. Em geral, sediadas em Iquitos, no Peru, as casas comerciais forneciam a crédito para os tambos. Tais redes de relações e redesde caminhos; as varações somadas ao deslocamento das frentes extrativistas parecem sinalizar a atual linha de fronteira internacional entre Brasil, Peru e Bolívia. É a história fulminante do caucho (BATISTA, 1976: 149, op.cit.; CUNHA, 1998, 1996).

Para a derrocada, ainda na primeira década do século 20, deste sistema conspiram os seguintes fatores: o esgotamento dos cauchais; o estabelecimento dos seringais; conflito entre as guarnições militares peruanas e brasileiras no Rio Amônia (1904); negociações diplomáticas entre os dois países para o estabelecimento de limites fronteiriços; Comissão Mista Brasileiro-Peruana coloca os marcos de fronteira na região em 1908 (Cf. AQUINO & IGLESIAS, op.cit.).

Segundo a bibliografia de referência, citada anteriormente, decorrem treze anos entre a invenção da vulcanização (1839) e as primeiras

expedições exploratórias oficiais ao Juruá e ao Purus (1852). No entanto, as expedições extra-oficiais datam de 1847 (cf. TOCANTINS, 1998: 32; CARNEIRO da CUNHA & ALMEIDA, 1998: 08). O número de expedições exploratórias pelo Juruá e Purus crescem na mesma proporção que o volume de exportações de manufaturados em borracha e, posteriormente, borracha natural.

Em 1827, há uma promissora indústria de sapatos e objetos de borracha, estabelecida em Belém. Trinta e uma toneladas de borracha natural são exportadas, via Belém, para a Europa (BARROS, 1986: 145-146). Até 1840, a maior parte da exportação de borracha consistia de sapatos (TOCANTINS, 2001 (1): 158, op.cit.). Já em 1863, a borracha natural representa 1/3 do volume de exportações na Província do Amazonas (CUNHA & ALMEIDA, 1998: 2, op.cit.).

Craveiro Costa, alagoano e líder do Movimento Autonomista do Alto Juruá, fundador da Loja Maçônica “Fraternidade Acreana” em Cruzeiro do Sul (1907), assinala a presença de brasileiros na Foz do Breu, a partir de 1891. Para o autor a presença peruana data de 1896 (COSTA, 1925: 167; UFAC, 1994).

São trinta anos de defasagem, em relação às observações de Rêgo Barros (BARROS, 1986: 69-72) referentes à presença de caucheiros peruanos como Carlos Sharff e Efrain Ruiz, nos rios Breu e Gregório em 1866. Ou mesmo, ao estabelecimento oficial de brasileiros, na região do Rio Amônia no mesmo ano.

O coronel Belarmino Mendonça, em seu Reconhecimento do Rio Juruá, data de 1894, a colonização efetiva do Alto Juruá, do Rio Moa ao Rio Breu. Na Foz do Breu encontra “homens solteiros” e não lhes distingue a nacionalidade. É um *caserio* peruano; agrupado de casas com miserável comércio (MENDONÇA, 1989). Os Rios Breus e Amônia (como vimos na parte I e Introdução) são rios limítrofes para os territórios da REAJ, Brasil e

Peru e ainda, para a TI Ashaninka do Rio Amônia, Ashaninka/Kaxinawa do Rio Breu e Kaxinawa do Jordão.

Nas narrativas brasileiras, sempre que possível, a ocupação peruana na região é mencionada de forma superficial. No entanto, os peruanos possuíam centros de relativa atividade comercial no alto Juruá, na boca do Moa e no Juruá Mirim. Era grande o intercâmbio com o Peru através dos varadouros do Ucayalli (BARROS, 1985: 69-72; AQUINO & IGLESIAS, 1994: 40, op.cit.). Como disse, baseando-me nas observações de Rêgo Barros, os peruanos estavam comercializando caucho e fazendo correrias nos rios Breu e Gregório, em 1866. Atualmente, o Rio Gregório é parte da TI Katukina/Yawanawa do Rio Gregório.

Vidas duplas

Nas narrativas de filhos de migrantes é comum relembrem a propaganda feita boca a boca pelos migrantes veteranos. Dizia-se que na Amazônia, se “pegava ouro com gambito”; forquilha ou galho usado para a colheita de feijão e arroz no sertão. As formas de vida indígena na floresta, anteriores a grande migração de 1870, evidentemente se alteram com a chegada dos nordestinos. Vindos *de fora*, como salienta a literatura, sofridos e iludidos, pouco afeitos à mata, o pessoal chegava de “canga e corda”. Ou seja, chucro como um cavalo sem arreio.

Entre 1877-1880, período de longa estiagem no nordeste, iniciam-se as grandes migrações para a região. Só em 1877, são 14. 000 cearenses no rumo da Amazônia. No ano seguinte são 54.000 nordestinos (CUNHA & ALMEIDA, 1998:01,op.cit). Em 1899, o território do Acre produzia mais de 60 % da borracha amazonense (COSTA, 1940: 109,op.cit).

Um casal nos conta esta memória: Dimiro e Liosa, já citado na Parte II. “Metade Homem, Metade Mulher”. Valdomiro é filho de um casal de

cearenses de Baturité – CE. É aposentado como agricultor pelo FUNRURAL e também, como Soldado da Borracha. Por este motivo, nunca falta café fresco em sua casa e toda a vizinhança agradece.

Do relato de Dimiro destaco: o foco no trabalho como única forma de melhorar de vida e o valor do trabalho para um homem chefe de família; filho de migrantes. O conceito de brabo usado como classificador de pessoas, indígenas e não indígenas, no sentido de bruto, tosco, não adequado. Segue a fala de Valdomiro, com intervenções minhas e de dona Liosa.

Andréa: (...) Seu Dimiro, como era o nome de seus pais? Onde eles nasceram?

Valdomiro: Meus pais foram Manuel Luis do Nascimento e Maria Ferreira de Sousa. Vieram de Baturité, Ceará.

Andréa: E por que vieram para o Acre?

Valdomiro: Diziam que aqui era muito bom, vinha muito brabo pra cá cortar [seringa].

Andréa: Quem dizia que era bom ?

Valdomiro: Diziam que era bom; os patrões diziam... ganhava-se dinheiro com facilidade com gambito de apanhar feijão. Lá no Ceará, não tinha trabalho, tinha a tal da seca, lá. No tempo da seca não tinha nada. Muitos deles vieram pra cá, escapar...

Andréa: O que o pai do senhor contava de lá [do Ceará]?

Valdomiro: Dizia que carregava água com três horas de viagem, pra lavar roupa e botar comida no fogo. Eles plantavam algodão e fiavam para fazer as roupas. Dizia que o juazeiro é a única árvore que solta folha verde e flor, no verão mais brabo. Quando não tinham o que comer, comiam calango, cachorro e um tal de mandacaru; comida de boi. Tinha daqueles que trabalhavam aqui, depois juntavam dinheiro e voltavam pra lá. O pessoal era tudo cearense.

Andréa: E essa história de cearense brabo?

Valdomiro: Eles eram brabos, os arigós que vinham para o Acre cortar [seringa] . Brabo chega de canga e corda, não conhece o trabalho. Não sabiam cortar seringa, não sabiam fazer nada. Botavam as estopas às avessas. Faziam saco pra carregar o leite [de seringa] e em vez de botar o leite do lado defumado, botavam do lado do tecido. Mas, vão aprendendo e eles têm jeito na luta. O mais manso é o que conhece o trabalho. Este vai ensinando os outros (...). Tem muita história.

Liosa: Tem até a história da Nova Olinda, não sabe [colocação do Alto Machadinho]? Nas Cruzes... a Nova Olinda tem no Ceará também. É o túmulo dos irmãos cearenses que os caboclos mataram. Vicente e Francisco Barroso, de Quixadá. Por lá foram trabalhar os dois irmãos. Um entrou para o igarapé e deixou o outro pra cima. Aí veio quando ouviu o tiro dos caboclos; os caboclos faziam muito roubo de arma para os centros. Ele foi e abraçou o irmão e eles meteram fogo. Deu cinco dias e nada desses homens chegarem. Um estava coradinho. O Outro, os bichos tinham comido. O repiquete passa e não desmancha. A água passa de um lado para o outro e não desmancha [as cheias não desmancham as covas]. Trouxeram do Ceará

o cruzeiro de ferro... Vieram pagar promessa. Os caboclos fizeram promessa também. Fizeram um caboclo de pano com um caboclinho nos braços (...).

Na opinião do velho Valdomiro, cearenses e migrantes eram também brabos, como os indígenas sem contato, os animais e as espécies vegetais, nascidas espontaneamente (*da mata* ou *braba*), em contraste, ao cultivado (*de planta* ou *mansa*). Há discriminação e ordenação nos termos. A oposição – relação instaura e sinaliza o processo de ambientação, em cena. Há necessidade de se compartilhar valores, informações e o próprio ambiente, para estabelecer qualquer contato. As personagens parecem obedecer uma lógica liminar.

O relato de Nova Olinda surge de uma mulher, dona Liosa, após a explicação do marido sobre a singularidade de um migrante novato. Frágeis, os irmãos arigós se abraçam em proteção, num local considerado milagroso por todos, indígenas ou não. Omito atesta que na floresta, como na vida, todos têm o mesmo fim. E também que há um imaginário comum entre índios e não-índios.

Pessoas vindas do Ceará, de outros rios e Terras Indígenas pagam promessa “Nas Cruzes”; como é chamada a localidade santa. Nova Olinda transcende os limites impostos pela fronteira física e, no caso, étnica. Extravasa territórios, pois, reside mais além: no imaginário. É uma arena *leachiana* de disputa e interação, ao longo dos séculos XIX e XX. Uma arena real, onde as histórias da vida se chocam e se confundem.

Correrias e raptos

As narrativas de correrias reúnem as personagens num cenário comum. Dela partem a maioria das explicações sobre os conflitos na época da ocupação dos seringais. A correria foi uma prática difundida pelos

caucheiros e aprimorada pelos seringalistas. Outra estratégia de ocupação consistia em promover os embates entre grupos indígenas rivais, como fez o famoso caucheiro peruano Fitz Carrald¹⁰⁹. Incitavam-se também novas rivalidades e vinganças que se estendem aos dias de hoje.

As correrias de caboclo envolviam a todos: cariús, arigós, empregados, mateiros, patrões e índios. Crianças, velhos, homens e mulheres. Para tomar posse de futuros seringais atacavam-se as malocas sem aviso, matando homens adultos, velhos e velhas. Pegavam para amansar rapazes para o trabalho, mulheres para casar e crianças para criar, além de aprisionarem raparigas em idade de casamento. Conta-nos um pouco desta história sem vencedores, nosso amigo Valdomiro, o “velho Dimiro”:

“(...) Vinha cearense pra cá, os caboclos não queriam os cearenses aqui e faziam fogo, matavam os cariú. E o pessoal, matando os caboclos pra morar aqui nesses altos; tanto morreu cariú, como morreu caboclo. Os caboclos carregavam machados e rifles. Tampavam o caminho dos seringueiros com pau e entornavam os vasos de leite [de seringa]. Eu tinha 14 anos era pequeno [1925]. Eles amarraram dois paus com Envira, um cruzado no outro e deixaram no meio da estrada [de seringa]. Era sinal de que me queriam para trabalhar mais eles. Nesse tempo, os caboclos só vestiam jenipapo [tintura para corpo] e uma envira enrolada no saco. Os Amahuaca eram os mais brabos e valentes. Os Kaxinwa eram brabos, mas, calmos. Os Jaminawa também eram valentes. O índio sendo brabo, o bicho é

¹⁰⁹ “Se entregavam winchester aos Cunibo que tem que pagar com escravos Kampa [Ashaninka] depois entregavam winchester aos Kampa e estes tinham que pagar com escravos Cunibo ou Amuesha, e assim sucessivamente numa cadeia de correrias trágicas em quase quarenta anos de história da selva peruana e cujas conseqüências se sentem até hoje” (Cf. Varese, 1973: 246, citado por AQUINO, 1982, op.cit).

quadrado. Hoje é tudo civilizado. Já tem andado aqui caboclo guarda-livro, enfermeiro (...)"

Embora estivessem em conflito, as pessoas sabiam e deveriam saber reconheceras informações referentes aos índios. Dimiro sabia ler o sinal representado pela cruz de envira, ou alguém traduziu o símbolo para ele, o que demonstra a necessidade de comunicação entre as partes "litigiosas".

Outro costume pouco narrado pela literatura e mesmo, pela bibliografia de referência é o rapto de meninos; para trabalharem no leve e no pesado, para companhia e para cortar seringá. O rapto de mulheres e meninas era mais freqüente. Havia, na verdade, um intenso comércio de mulheres indígenas como vimos, ainda que superficialmente, na Parte II, "Metade Homem, Metade Mulher". *Carregar a mulher* é ainda o termo usado para os casamentos consensuais na região; termo que nos faz recordar os raptos (MARTINI, 1995a; PANTOJA, 2004; WOLFF, 1999, op.cit.).

Os raptos faziam parte do cotidiano indígena, em épocas de poucas mulheres disponíveis para formar um casal, principalmente após as grandes epidemias de sarampo e catarro, onde restavam no máximo um ou dois filhos por grupo doméstico. São notórios os casos em que um casal, ao descobrirem a gestação da esposa já recebiam ofertas e serviços dos possíveis futuros genros.

Caso nascesse uma menina, os trabalhos e cuidados com a família do futuro sogro dobravam até a "escolhida" adquirir certa idade e passar a viver na companhia do escolhido, mesmo antes de menstruar. O pretendente devia manter o respeito com a "noiva", mas, tratava de ensiná-la a cuidar dos afazeres que lhe caberiam após a união, com a ajuda das irmãs, tias, mães ou outras esposas. Caso nascesse um menino, os cuidados com a família do virtual sogro cessavam após o parto. Essa prática foi muito comum entre os

Katukina que sofreram muito com a falta de mulheres resultante das epidemias.

Há também vários casos em que pessoas indígenas pegas em correrias foram criadas por grupos considerados inimigos. Assim, há Huni Kuin criados e atualmente casados com Katukina, Jaminawa, Kulina, caríús ou nawa. Yawanawa e Katukina também roubavam esposas uns dos outros. Uma importante família de lideranças acreana Ashaninka também é fruto de casamento interétnico, no caso, entre Ashaninka e caríú. Alguns grupos comercializavam mulheres e filhos (CASTELLO BRANCO, 1922). Isso ainda acontece e pude presenciar, por duas ocasiões, no município de Assis Brasil; fronteira tripartite entre Peru, Brasil e Bolívia.

Através das correrias e dos raptos, os ocupadores também se apropriavam dos territórios em questão, desunindo os grupos residentes, impedindo sua comunicação ou forjando casamentos (PANTOJA, 2004; WOLFF, 1999, MARTINI, 1998b; CASTELLO BRANCO, 1925; AQUINO & IGLESIAS, 1994). O compadre Antônio Barbosa de Melo ou “Roxo”, agricultor e monitor sócio ambiental da REAJ conta como se dava uma correria, geralmente comandadas pelos arigós :

“(…) No tempo de antigamente, se juntavam de 50 a 300 homens que entravam na mata para fazer correria na maloca dos caboclos; para acabar com as malocas. Esses arigós de antigamente eram chefes de correria de caboclo. Os acreanos participavam das correrias, mas, os arigós eram chefes porque sabiam de muita coisa.... sabiam de oração e entravam na maloca sem que os caboclos vissem. Desarmavam eles e depois, ia só o chefe. Os arigós sabiam de armação podiam se esconder em qualquer lugar que ninguém via. Antônio, o velho Toquera, meu finado avô, podia se esconder atrás da lapiseira [caneta] que ninguém via ele. O cabra podia

pegar o revólver... ele botava o chapéu na cabeça e mandava encostar a bala nele (...)"

Após o início das correrias, parte da extensa população indígena da região é obrigada a se tornar mão-de-obra dos seringais em sua rápida formação. Muitas histórias dão conta de mulheres e homens raptados por índios e brancos, como no relato de Roxo. Sua própria avó foi encontrada nua na beira de um rio pelo seu futuro avô; um arigó de correria.

Ela e mais três moças receberam as camisas dos homens que as perseguiam, para poderem "deixar a maloca", segundo compadre Roxinho. A história seguinte acontecida com seu tio materno Zeca, narra uma investida contra os indígenas dos altos rios peruanos ocorrida por volta de 1950. Conta o compadre:

"Zéca, irmão da mamãe, pegava o rastro dos caboclos cheirando as folhas. Seguiu o rastro. Demorou dois meses e foi dar nas cabeceiras do Juruá. Disse que os olhos d'água que formavam o Juruá saíam debaixo de um toco de *paxiubão*¹¹⁰. Encontraram outro rio largo que não sabiam onde era. Era o Peru. Lá, ele procurou até encontrar um monte de rastro de bicho, gado, mulher, menino. A maloca era muito grande (...) Era Zéca, mais Miguel de Brito. Miguel de Brito... esse era arigó. Arigó virava caboclo quando caía pra dentro das matas. Esse Miguel entrou dentro da maloca; invisível. E o tuxaua desta maloca era arigó e sabia mais do que ele. Bateu no ombro e falou pra ele sair, antes que avisasse os caboclos dele. Os arigós ganhavam a mata e do mesmo jeito que os índios se entregavam aos brancos, os arigós

¹¹⁰ Paxiubão é uma palmeira regional própria para a construção de casas. Ver também a história do toco de paxiubão na entrevista com José Rubens Pinheiro (Cf. Introdução, no item "O Breu e o Juruá no Acre". E também PINHEIRO, 1994 e ACRE, 2000).

se entregavam para os índios. Viravam prisioneiros e se misturavam com os índios (...)”.

Esse parece ser o caso entre os Huni Kuin. O grupo familiar liderado por Chico Curumim e, posteriormente, por Sueiro Sales, seu filho¹¹¹, passa a trabalhar para Ângelo Ferreira e Felizardo Cerqueira nas cabeceiras do Rio Jordão, enquanto o outro grupo que prefere não se alinhar, desloca-se para as cabeceiras do Rio Curanja, no Purus peruano, em uma área desprovida de caucho afastando-se da violenta ocupação.

O fato de rumarem para áreas sem caucho ou ainda, de terem se tornado seringueiros são estratégias dos shaneibu para não sucumbir. Em geral, os que sobreviveram, em algum momento tiveram de estabelecer “parcerias” com os brancos ou se afastar. Felizardo Cerqueira, mateiro e arigó responsável pela “polícia de fronteira” nos Altos Jordão e Breu, entre 1910 e 1930 torna-se importante para os Huni Kuin. Teve várias esposas entre Amahuaca, Jaminawa e Huni Kuin.

Falava fluentemente o hatxã kuin; a língua Huni Kuin, um dos atributos dos chefes, além de outras línguas indígenas e registra vasto grupo de descendência nos rios Tarauacá e Jordão. Parte desta extensa família de Cerqueira; filhos, netos, bisnetos e tataranetos do potiguar Felizardo residem também em centros urbanos como os Cerqueira “de Manaus” e “de Tarauacá” e, como disse, nas Terras Indígenas Kaxinawa do Jordão e Breu.

Felizardo, responsável por muitos raptos de indígenas, crianças, adultos e mulheres, foi ele próprio, num certo sentido, um “raptado”. Segundo se afirma em Tarauacá, Jordão e Alto Juruá, onde ele viveu, teve dificuldades em se readaptar a vida civilizada, pois, passou boa parte da vida entre os indígenas, especialmente, os Huni Kuin. José Rubens Pinheiro, nos

¹¹¹ Sueiro Sales, o saudoso shaneibu BANE é pai de Siân, meu marido e atual shaneibu dos Huni Kuin do Jordão e Tarauacá.

conta algumas das atividades de Felizardo na região da Foz do Breu, por volta de 1930:

“Os patrões que eu ainda alcancei na Foz do Breu foram o Cândido “Ferreirão”, o Thaumaturgo Ferreira e depois, o Júlio Perez. Era só com índio que eles trabalhavam; índio Kampa. Os Kampa matavam os Amahuaca e quando os Amahuaca matavam, o Thaumaturgo mandava os Kampa fazer correria. Felizardo era gerente de Thaumaturgo, fazia correria pro Alto Juruá, para todo o canto com um bocado de Kampa. Iam para o rumo das cabeceiras do Breu, acima da colocação Busnã [limite com a TI Kaxinawa do Alto Jordão]. Por lá, eles matavam e mariscavam [pescavam]. No Busnã tem buraco velho cheio de osso de caboclo.

(...) Para amansar os índios brabos, eles pegavam e amarravam. Passavam tempo presos dentro de um quarto até amansar; aqueles que não amansavam, eles matavam. E botavam os outros para trabalhar. Eles tinham medo de fugir porque depois o Thaumaturgo mandava ir atrás; o Thaumaturgo cunhado de Ernestina.

Andréa: Eles pegavam os índios, Zé?

Zé Rubens: Traziam amarrados, né! Traziam de vinte, trinta; todos amarrados. Aí eles davam de comer até amansar. Quando eles viam que não amansava, o Felizardo velho quando via que não amansava, emparelhava tudinho e metia bala; matava tudinho. Jogava dentro do buraco... lá no Busnã ainda tem osso de caboclo, lá onde eles caçavam os índios, pegavam índios, caçavam índios... traziam caboclas e trouxeram muitas caboclas pra eles mesmos, vendiam por rifle, trocavam por caixa de bala. Ainda tem aqui um caboclo velho que foi trocado por um rifle. É o pai dessa menina (...) E o Felizardo trocava ou dava as índias para os outros seringueiros. Sei que

espalhou muita cabocla pelo interior. Nesse tempo era difícil mulher, né? Quando eles traziam logo vendiam, casavam ou trocavam (...)

Já no caso de Manoel Francisco de Sousa, mais conhecido por “Bill Amadeu”¹¹² e, mais particularmente, de sua mãe Maria das Dores; uma “Índia arredia pega na mata”, a mulher foi raptada e deve receber a educação dita civilizada, educação que na opinião de Bill, o diferencia de outras pessoas humildes. Ele explica sua ascendência indígena e a maneira como seu pai, um paraibano e sua mãe, uma índia Jaminawa, se encontraram. Nos conta Bill:

“Quando meu pai chegou no Jordão, a minha mãe ainda morava na mata; era uma índia arredia. Neste tempo, ela sofreu muito, coitada. Foi pega pela terceira vez, baleada, passou cinco dias na mata, cortada a cabeça com espinho de taboca [bambu] correndo com medo do tiroteio que o branco fazia. **Até que a derradeira vez que fizeram a correria, ela resolveu não voltar mais para a mata.** E meu pai trabalhando... ela até contava a história que [em tom confidencial], será que é seguro eu dizer aqui essa história (...) Os caras fizeram um roubo num seringal pelo nome de Ceretama. O dono da correria chamava-se Camilo Gomes. Numa correria, eles cercavam a área onde estavam os índios que nos chamamos maloca. Eles cercavam de tarde e só faziam fogo que é como eles chamavam, lá pelas cinco horas da manhã que dava tempo dos índios homens saírem. Quando a bala queimava, todo mundo saía correndo. O que podia pegar, o branco pegava.

¹¹² Bill Amadeu é um comerciante conhecido no município de Tarauacá. Já foi seringueiro, mateiro, motorista de barco, marreteiro ambulante, dentre outras funções. Atualmente, é presidente do Partido Verde em Tarauacá e administra a hospedaria “Duas Nações” de sua propriedade.

Então, quando os meus tios [indígenas] saíam para caçar.... eles eram poucos, parece que uns oito ou nove, aproximadamente... minha mãe tinha seis irmãs, foi aí que eles chegaram. Mas, só que os caras chegaram pintados. Eles tinham interesse de pegar as mulheres índias porque nesse tempo, tinha crise de mulher. Meu pai conheceu o seringal Alagoas, Andréa! O seringal Alagoas colocava nesse tempo o que se chama de 800 machadinhas, o que significa 800 seringueiros. Esse seringal Alagoas, meu pai conheceu ele, com duas mulheres e o resto; tudo era homem. De fazer uma festa e eles não deixarem as mulheres dançar pra não haver problema. As mulheres iam fazer o café e tal, etcétera.

Andréa: Se não dava *questão*... [conflito] Tinha que dançar homem com homem.

Bill: Era homem com homem... um chamava uma carreira de cachaça, pegava o rifle dava tantos tiros pra cima... então, os brancos, nós chamamos os brancos hoje, mas, são os cariús faziam questão de matar os índios e traziam as mulheres (...) E foi aí que pegaram minha mãe. Minha mãe disse que quando ele chegou, vinha pintado de jenipapo. Elas pensavam que era um dos tios que já tinham sido pegos na correria e tinham levado embora. Então, ela achou que era o tio que vinha chegando. Correu chorando pra se abraçar com ele. Disseram: - Coca, Coca! que na *gíria* [língua indígena] significa “tio”. Então, ela pensava que era o tio: o branco estava todo pintado de jenipapo; era um índio disfarçado.

Quando eles pegaram... porque acontece o seguinte, devido a alimentação, o branco, o cariú fede para o índio e o índio fede para o branco. Meu pai dizia que numa correria, o cabra cheirava e dizia: - Ih! Passou índio aqui. Fede, devido a alimentação. Quando a minha mãe sentiu o cheiro do cara, disse: - Cariú!

E ele [o cariú] sabia gíria, disse: - Não corre nenhuma, senão eu mando matar. Aí saíram dez homens brancos, de dentro da mata e pegaram: - Tão presa! Cada qual pegou uma no braço e trouxe elas. Até ela contou para mim que eles pararam num trecho, no Alto Tarauacá, de duzentos metros que o rio não tem praia; é cortado. Aí desce uma cachoeira. Disse que pra lá, só dando uma alagação pra passar um peixe. Lá fizeram a pousada pra ver se os índios não vinham.

Ela disse que aproximadamente, umas nove horas da noite, pelo cálculo que ela fez, lá se vinham os índios chorando, com um facho de sernambi atrás delas. O branco sabia, entendia gíria, o idioma dela e disse: - Olha, não fala ninguém. Se alguém falar, nós matamos todas. Aí, eram seis índias para dez homens. Quer dizer, homens que vinham trazendo elas; não é que elas faziam serviço de mulher pra eles. Eles tinham respeito. Disseram: - Bom, as seis ficaram presas no braço, pra não correr. Vamos fazer fogo neles. Mas, só que nessa hora, a minha mãe disse que uma índia, das irmãs dela que não me recorda agora o nome, faz muito tempo, beliscou uma caboquinha no braço, para dar sinal para os índios que vinham atrás delas, no encalço delas. Diz que ela beliscou, a criança chorou e o tiro bateu de um lado para o outro.

Ela diz que não sabe se escapou mais ninguém porque daí, fugiram de noite, cada branco agarrado na mão de uma índia, inclusive a minha mãe vinha nessa. Até não quiseram mais ficar no seringal, vieram direto e ficaram na vila Jordão. Daí, uma mulher por nome de Brasilina que era uma pernambucana, recebeu a minha mãe e educou-a. Deu educação doméstica para a minha mãe. Minha mãe nos deu educação doméstica. Porque tem pessoa que tem educação, mas, não usa. Eu uso.” (...)

Observando essas memórias, algumas cristalizações caem por terra. Há confronto intenso entre as personagens. Há várias tentativas de fuga; ninguém se entrega sem luta. No entanto, a violência empregada consolida as versões posteriores. Casos como a da mãe de Bill Amadeu, Maria das Dores que pára de fugir e se entrega, também são emblemáticos da tensa passagem do brabo e manso. A “escolha” é uma estratégia para manutenção, em última instância, da integridade física.

Em um dado momento, seis mulheres e uma criança se arriscam para avisar seus parentes que se aproximam. No momento seguinte, no limite, cada envolvido cuida de si e faz suas opções. Deixar de fugir não significa simplesmente aliar-se, e sim, garantir-se. Manter-se vivo. Criar descendência; defender-se.

Para tornar-se uma mulher, nos padrões da sociedade que a raptava, Das Dores teve de receber o que seu filho de “educação doméstica”. Formação que atualmente, diferencia-os positivamente e viabiliza casamentos posteriores que garantem, por sua vez, uma extensa rede de relações. Como Bill mesmo diz: “daí nós viemos. Nós somos uma família muito pobre, mas, bem conceituados. Olha daqui para o Jordão, eu só tenho sobrinha legítima”.

Em 06 de setembro de 1994, perguntei para Valdemar Maximiniano do Rosário, nascido em Primavera e criado em Capitão Poço, no Pará, quais as suas dificuldades como novato no Acre, em meados de 1960. Valdemar explica que em sua terra natal, também havia índios e mata. Ele próprio tem ascendência indígena.

Andréa: O senhor demorou a se acostumar aqui no Acre?

Valdemar: Não, eu me acostumei logo. Pra mim não teve embaraço porque lá aonde eu morava era a mesma coisa: toda a vida eu morei na

mata. Minha mãe era pobrezinha lá onde agente se criou. O marido ficou com ela só pra fazer filho; aí largou. Eu ajudava ela e meu avô na agricultura desde os oito anos. Estou com 62 anos e é trabalhando todo o tempo. Nunca parei de trabalhar; menos em domingo e dia santo. Lá onde eu trabalhava Tauari, município de Orem era mata bruta também. Lá tem mata dos índios também. (...)

Migrante em meados 1964, argumenta que só não foi embora, pois arruma mulher e constitui família. Interessante observar que a bibliografia também afirma isso. Os homens se fixam após o aparecimento das mulheres (BENCHIMOL, 1995, 1966; TOCANTINS, 1998, 1982, 1951). Valdemar analisa sua própria trajetória de “ocupação”. Diz ele: “Foi o tempo que a gente chega num lugar solteiro e arruma mulher. Elas amarram o camarada. O camarada tem família e tem pena de deixar. Morre, fica velho aqui, não sai para nenhum canto e chega a idade, morre e se acaba tudo (...)”.

Há caso semelhante relacionado às mulheres. Ou seja, uma mulher que se fixa após casar-se com um acriano (Cf. PANTOJA, 2004; WOLFF, 1999). Casos em como o da própria Ernestina e também na avó Mundinha, esposa do Valdemar. Numa fase de seca acentuada, ela deixa marido e filha no Pará e parte sozinha para o Alto Juruá, em meados do século XX. Quais os motivos para arriscar-se numa empreitada dessa monta? Altos sonhos provavelmente a guiavam. Sem dúvida, buscava uma vida melhor. Segundo Raimunda Nobre de Melo, nascida no seringal Boa Vista, rio Tejo, em 06 de setembro de 1994:

Raimunda: (...) Dizia minha avó, num ano de grande seca, ela era casada com o marido dela e tinha só uma filha, veio embora pra cá. Quando chegou aqui, não quis mais voltar. Foi o tempo que construiu família. Teve pena de deixar o filho e foi...até que casou a derradeira filha (...) Ela era uma

parteira *fin*a; uma parteira muito boa. Passou 35 anos sendo parteira e parece que nunca morreu uma mulher nos poderes dela, nunca aconteceu. Eu acho que ela era parteira, não é, na terra dela porque ela já chegou com as mãos assim... Minha avó! (...).

No caso da avozinha de dona Mundinha, a veterana deixa a família no Pará e constrói outra família no Acre, como os homens desbravando e ocupando a floresta. Há outro caso semelhante, contado por Pedro Gomes Pinheiro, da colocação Sacada, rio Juruá, em 12 de setembro de 1994. Por volta de 1900, sua avó paterna Justina Pinheiro; um pouco madura para o casamento, parte do Rio Grande do Sul de navio, juntamente com os seus irmãos para trabalhar e juntar dinheiro no Acre.

Segundo a mitologia família, adaptada ao sotaque sulista “no Acre, se juntava dinheiro com gancho [gambito]”. O comandante do navio que os levaria até o porto de Belém, possivelmente um saudosista, pediu para que todos olhassem para trás em direção ao farol que à distância, simbolizava a terra natal. Todos, no navio, choraram. Os irmãos gaúchos jamais voltaram a rever o farol. Justina, no Alto Juruá, casou-se com um cearense e teve vários filhos. Dentre estes, o pai de Pedro, casado em segundas núpcias com Sebastiana Gomes. Sebastiana, por sua vez, filha de migrantes e neta de um índio peruano¹¹³.

Durante mais de 130 anos, período entre a entrada oficial dos migrantes nordestinos no seringal (1870) e os dias atuais, há um intenso trânsito de pessoas entre as cabeceiras do Tejo, Juruá, Tarauacá e Jordão. Muitos casamentos resultam deste trânsito, orientado pelas oscilações do

¹¹³ Sebastiana, quando a conheci em 1994, aos 76 anos era chefe-de-família dos Gomes Pinheiro, nas imediações da Foz do São João; colocação Sacada. Querida amiga e professora da vida, falecida em 2001; o mesmo ano em que nos deixa Ernestina.

mercado da borracha, da agricultura e também festas, novenários, jogos de futebol.

José Rubens Pinheiro, de quem já falamos, tinha seus 20 anos quando resolveu *arrumar mulher* no novenário da Foz do Jordão, atual município do Jordão, em meados de 1960. Hoje, os indígenas são a maioria da população neste município. Isto se deve, possivelmente, às estratégias narrativas e familiares de manutenção de territórios indígenas, particularmente, estratégias Huni Kuin. No Jordão, Zé Rubens encontrou Aldenir, então com 19 anos.

Entrevistei o casal e Zé Rubens, várias vezes, ao longo de dez anos. Mas, com Aldenir, embora sejamos boas amigas, nunca consegui fazer uma entrevista gravada descente. Talvez minhas perguntas não fizessem sentido, como ela sempre argumentou. Minhas perguntas versavam, basicamente sobre sua ascendência indígena, sendo uma *filha do Jordão*. Perguntei-lhe se gostava de morar nos altos rios, como o Caipora, onde estávamos. Ela respondeu-me:

“- Se eu gosto de morar aqui? Estou acostumada... Meu pai era cearense e minha mãe era acreana; índia mansa... até conversa [ri]! Minha avó foi pega na mata com cachorro: índio brabo, mata e rouba. Eu não gosto deles porque não entendo a fala. Eles põem feitiço, porqueira nos outros. É um bicho que rouba. Bom, até que eu entendo a fala, a gíria. Mas, caboclo não presta. Caboclo é tudo sujo e eu não tenho nada pra falar”.

A mãe, ela diz rindo, era mansa “até conversa”. Aldenir distingue-se e não reconhece valor em ser filha de índia; como Bill Amadeu ou mesmo Valdemar. O ser ou o considerar-se índio contém dimensões que eu não supunha. Entende a língua indígena, mas, não quer estabelecer comunicação. Eles lá, eu aqui: pretensamente segura como a mulher do conto de Clarisse Lispector (LISPECTOR, 1996).

Para Aldenir não importa o sangue tantas vezes lembrado para demarcar a diferença. O sangue foi abolido. De fato, o que importa é o juízo de si e dos outros. E a real intenção de se alinhar e partilhar significados comuns ou não. Certas memórias não são boas de lembrar¹¹⁴.

Grande parte da população da REAJ tem ascendência indígena, no entanto, tal ascendência raramente é valorizada ou mencionada nas narrativas. Observações pejorativas são freqüentes. A memória é seletiva. Avós e mães pegas na mata não significa sentir-se índio ou sentir-se “familiarizado” com eles, como eu pensava.

Ainda pensam e tratam os índios e as mulheres como parte da floresta. Para “conquistá-lo” e “civilizá-lo” através da “educação doméstica” (Cf. SOUSA, Parte III) usam os mesmos métodos empregados no avanço territorial. Assim compreende-se porque a ascendência indígena não é valorizada, sendo até apagada. Índios continuam sendo pensados como parte da natureza. E são ainda mais desrespeitados, pois que da natureza, pensam alguns, ainda extrai-se sustento e riqueza.



Tudo passa sobre a terra...

¹¹⁴ Sobre a prática de correrias e casamento interétnico ver (PANTOJA, 2001; WOLFF, 1999; MARTINI, 1998b; MENDES, 1991; AQUINO & IGLESIAS, op.cit).

Conclusão

Mitos podem ser entendidos como versões em uma arena de direitos e pretensões conflitantes. Fomentando tipologias, propalando-as, sedimentam-se os discursos e as ideologias. Um mito me foi contado na Foz do Breu, por uma mulher de nome Ernestina. É um mito e também sua própria vida sendo narrada. Cada história uma sentença? Não me parece. Cada história, uma arena de disputas; uma sentença, uma herança e outra história.

Acompanhamos grupos de pessoas “fazendo uma fronteira”; fronteira que se baseia em relações humanas nascendo, morrendo e se recriando. Pessoas ligadas por sentimentos, legados, herança ou memória, se encarregam de tecer, juntas ou solitárias, estas grandes malhas sociais denominadas fronteiras; miríade de limites sociais, econômicos, ambientais e políticos garantidos pelas relações de reciprocidade.

Atualmente, há vários destes sistemas de delimitação territorial sobrepostos, em ação na região estudada: a Foz do Breu ou vila Foz do Breu. O curso do rio Breu delimita a fronteira entre Brasil e Peru, entre Reserva Extrativista e Terras Indígenas e os limites físicos das unidades de conservação supra citadas. Há também limites administrativos como subprefeitura, vila e subdelegacia.

Há limites, observados ou não, nas áreas de uso, caça e morada das dezenas de grupos indígenas: limites que se modificaram ao longo da ocupação dos seringais do Alto Breu e Alto Jordão. Há limites geológicos, como as cabeceiras dos rios, as paisagens e ambientes disponíveis que compõe a floresta e as pessoas transitam invariavelmente por estes limites, através dos varadouros ou caminhos que *varam* as cabeceiras dos rios.

As redes sociais sinalizam limites, negociáveis e contextuais, através dos casamentos, comércio e compadrio em terras regionais, nacionais e internacionais. Nas relações entre chefe-de-família e parentes, veteranos e seus descendentes, vemos a clara composição de limites através de grupos

de casas que se relacionam intimamente com grupos superpostos de aliados. Estas malhas configuram redes políticas e sociais sólidas.

As teias de reciprocidade, não muito nítidas, mas, complexas, como a vizinhança, a troca de dia de serviço e o compadrio refletem um processo de agenciamento de limites feito casa a casa que conforma redes macro familiares sobre o espaço. Os limites sinalizam e correspondem, portanto, à conjuntura macro-micro. O limite é relacional, contextual e dinâmico. Reflete a territorialidade na organização espacial: grupos e sujeitos em ação político - afetiva.

As narrativas preenchem de sentido as alteridades e também constituem direitos sobre as terras alheias, “confirmando” determinadas fronteiras geopolíticas baseadas nestes limites maleáveis e instáveis. As narrativas fixam na memória individual e coletiva, uma versão sobre a história da ocupação, muito embora, os limites territoriais permaneçam relativos e contextuais. Através dos mitos e suas narrativas, numa arena de disputas entre grupos rivais, as pessoas interferem nestes limites.

Assim, cada narrador - personagem impõe sua versão da história e, em geral, as versões contrastam. A narrativa é usada então, como instrumento de afirmação de direitos. Elas mediam os processos de regularização de terras, posse e propriedade. Através delas disputam-se, palmo a palmo ou conto a conto, um dado território. Estratégias narrativas, como a história de vida de Ernestina e outros narradores, onde me incluo através da etnografia são bons indicativos dos processos de territorialidade.

Redes de relações e redes de caminhos entrecruzados contam uma história no tempo e no espaço. São micro margens e micro limites, no espaço e nas relações humanas que somadas às macro margens e limites formam territórios, estados e nações. Toda a paisagem é negociada em termos de margens e limites; “pautas de diferença e semelhança são obscurecidas ou unificadas” através de estratégias narrativas e estratégias familiares.

“Novos” territórios se instauram. Esse processo está ligado aos conflitos estimulados entre os próprios grupos indígenas; entre indígenas e brancos e entre indígenas, peruanos e brasileiros. A identidade Kaxinawa, Jaminawa, não indígena, peruana, brasileira é útil no confronto, ora como emblema, ora como escudo. Sua construção e reconstrução refletem o processo de constituição dos territórios. Como redes indestrutíveis, por vezes, as identidades relacionais, fixas ou mutantes reagem ao conflito. Representam-no, ao mesmo tempo, em que o fundamentam.

Os limites e os conflitos referentes aos limites, se fazem sentir e se tornam observáveis através das narrativas; narrativas que são o poder em ação, em sua capacidade de manter o silêncio ou não, conforme as conveniências.

Através de um fio narrativo e social é tramada uma malha. Pela força da memória os fios são cerzidos. De modo tosco ou delicado reúnem-se numa renda familiar, transparente. Cor de névoa. Certas rendas se cristalizam. São versões repetidas para assegurar o convencimento. O discurso deve ser sempre lembrado, pois, a tarefa não foi cumprida de todo.

VERSÕES EFICAZES ATRAVESSAM ESPAÇO E TEMPO
A REALIDADE É UMA MORTALHA DE RETALHOS DE CARNE
COSTURADA COM FIOS DE SANGUE

XXX



Vivemos sempre na margem e também à margem de alguma coisa, tanto em relacionamentos, como em nossa locomoção cotidiana. É o que se depreende do título desta tese: “A Margem do Limite”. Margem é a área mais próxima do limite, seja a (terceira) margem do rio, a margem da estrada; a marginal é sempre um lugar de passagem. As relações humanas também têm seus limites gerenciados, de maneira respeitosa ou não: - Você ultrapassou todos os limites!, podemos dizer.

A ultrapassagem dessa margem nos leva ao limite que, uma vez superado, nos coloca inteiros, dentro daquilo que se pretendia alcançar ou evitar. Extravasar, varar, transpassar ou simplesmente, atravessar os limites tem suas conseqüências positivas e negativas. Estamos sempre desenhando e traçando margens para sinalizar o limite que virá em seguida. Uma vez vencido, o limite inaugura algo “novo” ou “diferente”. O limite é a porta, o batente, a varanda. A passagem entre o terreiro e o interior da casa.

Mas, caso acoplássemos uma crase no título da tese, como na expressão “à margem do limite”, nos remeteríamos a tudo que fica fora do limite: pessoas, coisas e o próprio espaço. É, por assim dizer, a representação por excelência da marginalidade e das representações associadas ao familiar e ao estranho. Este trabalho lida com a ruptura entre os limites.

Durante a ocupação à bala, novas margens e novos limites são impostos. O rapto de mulheres indígenas rompe alguns destes limites, como por exemplo, as regras de casamento de cada grupo envolvido, indígena ou não e embaralha as noções de familiar, estranho ou avesso.

Entre indígenas e não indígenas confundem-se costumes e referências ditos tradicionais a respeito do que é feminino e masculino. Se finda o espaço de sociabilidade, uma margem de resguardo, em que ficam rapazes e moças na puberdade. Meninas indígenas raptadas chegam até as famílias brasileiras, no caso migrantes e também subvertem costumes. Mas, é ela, a menina indígena que, mais das vezes, tem que ser “amansada”, “civilizada”, “educada” para sobreviver aos seus raptadores. Os índios parecem sempre estar à margem dos limites estabelecidos pelos brancos.

Há também negociações limítrofes entre identidades múltiplas, como indígenas e seringueiros ou como as fusões entre mulheres, seringueiras, agricultoras, parteiras e rezadoras, além de um limite difuso entre esposa e puta; as quais certamente possuem limites nítidos e por vezes borrados. Para os seringueiros não indígenas há um nebuloso apagar de limites entre animalidade e humanidade quando se trata de indígenas.

A negociação de limites, de parentesco, de identidade, territoriais, comerciais, impõe novas margens e acabam por redefini-los, como nos casamentos entre índios e brancos. As ultrapassagens de limites são freqüentes, mas, ainda há limites de gênero quase intransponíveis: assuntos de sexualidade são debatidos, mais confortavelmente, em separado com homens e mulheres.

Há margens que não devem ser atravessadas; quem as atravessa recebe punição e corre o risco de perder a razão, como no conto de Clarisse Lispector e na história de Joseph Conrad. O “inimigo” não ataca desde que não retirem dele seu lugar de passagem, sua margem de segurança: as picadas na mata, caminhos e varadouros onde vive, sua esposa e filhos.

Atravessar a margem tem seu custo, como na terceira margem de Guimarães Rosa, em suas primeiras histórias.

Bibliografia

ABREU, José Coelho da Gama, 1992. Barão de Marajó. As Regiões Amazônicas: estudo chorographico dos estados do Gram Pará e Amazonas. Belém: Secult.

ACRE. Governo do Estado do Acre. Programa Estadual de Zoneamento Econômico-Ecológico do Estado do Acre. 2000. Zoneamento Econômico-Ecológico(ZEE): indicativos para a gestão territorial do Acre – documento final. Rio Branco: SECTMA, vols. I, II e III.

AGUIAR, Maria Sueli de. 1994. Fontes de pesquisa e estudo da família Pano. Campinas: Edunicamp (Série Pesquisa).

ALCÂNTARA, Antônio de. 2003. Seringueiros, Soldados da Borracha. Rio Branco: Sal da Terra.

ALENCAR, José de. 1997. Iracema. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

ALLEGRETTI, Mary. 1990. “Extractive Reserves: An Alternative for Reconciling Development and Environmental Conservation in Amazonia” IN: *Alternatives to Deforestation.* Washington: Columbia University Press, pp. 252-264.

_____. 1989. “Reservas Extrativistas: uma proposta de desenvolvimento da floresta amazônica” IN: *Pará Desenvolvimento*, n. 25, janeiro, Belém: IDESP.

ALMEIDA 1995. "O Estatuto da Terra e as Reservas Extrativistas" IN: *Revista Brasileira de Reforma Agrária*, vol. 25, n. 1, janeiro-abril, pp. 153-167.

ALMEIDA, Mauro W. B. de. & MENEZES, Mário M. 1994. "Acre - Reserva Extrativista do Alto Juruá" IN: ANDERSON, Anthony [et al]. O Destino da Floresta: Reservas Extrativistas e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia. Anthony Anderson [et al]. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Curitiba: Instituto de Estudos Amazônicos e Ambientais, Fundação Konrad Adenauer, pp. 165-225.

_____. 1992. Rubber Tapers Of The Upper Juruá River, Brazil. - The Making of Forest Peasant Economy. England: submitted to the Ph.D. degree at University of Cambridge.

_____ 1990. "As Colocações como forma social, sistema tecnológico e unidade de recursos naturais" IN: *Terra Indígena* (54), Araraquara: USP.

ANDRADE, Alexandre Goulart de. 2003. População Tradicional e Inovação Tecnológica: o caso do couro vegetal na REAJ, Alto Juruá, Acre. Campinas: Dissert. Mestr. Economia, Instituto de Economia/Unicamp.

AQUINO, Terri Valle de. & IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. 1996. "Os Kaxinawa e os Brabos: territórios e deslocamentos populacionais nas fronteiras do Acre e Peru" IN: *Travessia - Revista do Migrante* (Índios e Territórios). São Paulo, n. 24, jan-abril, pp. 29-38.

_____. 1994. Kaxinawá do Rio Jordão. História, Território, Economia e Desenvolvimento Sustentado. Rio Branco: Comissão Pró-Índio(CPI).

AQUINO, 2004. “As Viagens da Volta”. Publicado no Jornal **Página20** (Coluna Papo de Índio, Txai Terri Valle de Aquino, ed.). Rio Branco: 14 de novembro de 2004.

_____. 1988. “Índios brabos atacam na fronteira do Acre com o Peru”. Publicado no Jornal **A Gazeta** (Coluna Papo de Índio, Txai Terri Valle de Aquino, ed.). Rio Branco: 2 de outubro de 1988.

_____. 1982. Índios Caxinauá. De Seringueiro Caboclo a Peão Acreano. Rio Branco: Empresa Gráfica Acreana.

ARAÚJO, Maria Gabriela Jahnel. 1996. Entre Almas, Encantes e Cipó. Campinas: dissertação de mestrado em Antropologia Social, IFCH/Unicamp.

ARNAUD, Expedito. 1973. Aspectos da legislação sobre os índios do Brasil. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, Publicações Avulsas n. 22, pp. 8.

ASAREAJ. 1991. “Cadastramento Sócio Econômico da REAJ” acompanhado de mapa produzido pelo Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI). São Paulo: CEDI, mimeo.

ASAREAJ/CNPT/IBAMA. 1995a. “Plano de Utilização da Reserva Extrativista do Alto Juruá, Acre”. Brasília: Ministério do Meio Ambiente e Recursos Hídricos(MMA).

ASAREAJ/CNPT/IBAMA. 1995b. “A Reserva Extrativista do Alto Juruá e a Preservação da Amazônia”. Brasília: MMA/ IBAMA/ASAREAJ/CNPT, cartilha.

ASAREAJ & IBAMA. 1998. "Levantamento Sócio-Econômico da Reserva Extrativista do Alto Juruá". Brasília: Programa Piloto para Proteção das Florestas Tropicais do Brasil, IBAMA/MMA (mimeo.).

ASAREAJ & Saúde Sem Limites (SSL). 2001. "Planejamento familiar (cartilha)". São Paulo: pp. 1-8, mimeo.

ASAREAJ & SSL. 1998. "Amor e Saúde na REAJ: DST's e AIDS (folheto)". São Paulo: pp. 1-2, mimeo.

ASAREAJ & SSL. 1997. "Parteiras tradicionais da floresta (cartilha)". Rio Branco: Poronga, pp. 1-67.

ASAREAJ & SSL. 1996. "Convênio Visando a Implantação de um Programa de Saúde Reprodutiva". São Paulo, agosto, mimeo.

ASAREAJ, SSL & Centro Nordestino de Medicina Popular (CNMP). 1995. "A Mata dá Saúde – Cartilha do Agente de Saúde da REAJ". São Paulo: SSL; Olinda: CNPM, pp. 1-110.

ASTUTI, Rita. 1996. "Reflections on sex and gender in Madagascar and beyond". IN: LAMBEK, Michael & STRATHERN, A. (orgs). Bodies and Persons-Comparative perspectives from Africa and Melanesia. London, Cambridge University Press.

BALANDIER, Georges. 1982. O Poder em Cena. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

_____. 1976. As Dinâmicas Sociais: Sentido e Poder. São Paulo/Rio de Janeiro: DIFEL.

_____. 1969. Antropologia Política. São Paulo: EUSP/Difusão Européia do Livro.

BARBIN, Hélio. 2001. "Planejamento Familiar na REAJ". Florianópolis, abril, (mimeo).

_____. 1999. Do Feitiço à Malária: uma etnografia dos sistema de saúde da Reserva Extrativista do Alto Juruá. Dissertação de mestrado defendida no Centro de Filosofias Humanas/Universidade Federal de Santa Catarina.

_____. 1996. "Curadores, rezadores e parteiras no Alto Juruá". Rio Branco: Jornal **A Gazeta**, Coluna Papo de Índio.

BARROS, Glimesdes Rêgo, 1986. Nos Confins do Extremo Oeste/A Presença do Capitão Rêgo Barros no Alto Juruá (1912 – 1915). Brasília: Editora do Senado.

_____. 1985. Nos Confins do Extremo Oeste – O Alvorecer do poente acreano. Brasília: Editora do Senado, Tomo II.

BASTOS, Abguar. 1960. A Conquista Acreana. Rio de Janeiro: Edigraf. Coleção Araújo Lima/SPVEA, v.11.

BATISTA, Djalma. 1976. O Complexo da Amazônia: análise do processo de desenvolvimento. Rio de Janeiro: Conquista.

BENCHIMOL, Samuel. 1999. Amazônia. Formação Social e Cultural. Manaus: Valer e Editora da Universidade Federal do Amazonas.

_____. 1997. Amazônia: um pouco antes e além-depois. Manaus: Editora Humberto Calderaro.

BENCHIMOL_____. 1992. Amazônia: a guerra na floresta. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. 1966. Estrutura Geo-social e Econômica da Amazônia. Manaus: Governo do Estado do Amazonas.

_____. 1965. O Cearense na Amazônia. Rio de Janeiro: Edigraf. Coleção Araújo Lima/SPEVEA.

BENJAMIN, Walter. 1994. "O Narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov" IN: Magia e Técnica, Arte e Política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo, Brasiliense, vol. 1, pp. 200.

BERTAUX, D. 1980. "L'Approche Biographique-Sa validité méthodologique, ses potentialités" IN: *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LXIX, n. 2, Juil-Déc. , pp. 198-225.

BOURDIEU, Pierre. 1986. "L' illusion biographique". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 62/63, pp. 69-72, juin.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. 2001. Avaliação e identificação de ações prioritárias para a conservação, utilização sustentável e repartição dos benefícios da biodiversidade na Amazônia brasileira. Brasília: MMA/SBF.

BRANCO, Samuel Murgel. 1987. O Desafio Amazônico. São Paulo: Moderna.

CARNEIRO, Edison. 1980. A Cidade do Salvador, 1549: uma construção histórica & A Conquista da Amazônia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: Instituto Nacional do Livro/INL (Coleção Retratos do Brasil, vol. 146).

CARNEIRO da CUNHA, Manuela. & ALMEIDA, Mauro W. B. de (orgs.) 2002. Enciclopédia da Floresta. O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações São Paulo: Cia. das Letras.

_____. 1998. “Um pouco da história do Alto Juruá e da Reserva Extrativista”. São Paulo, pp. 1-12, mimeo.

CARNEIRO da CUNHA, Manuela; BROWN Jr., Keith, & ALMEIDA, Mauro W. B. de. 1992. “Can traditional forest-dwellers self-manage conservation areas? A probing experiment in the Juruá Extractive Reserve, Acre, Brazil”. São Paulo/Campinas: mimeo.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1987. Antropologia do Brasil, mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense.

CARVAJAL, Frei Gaspar de. 1992. Frei Gaspar de Carvajal. São Paulo: Scritta; [Brasília: DF]: Consejería de Educación de la Embajada de España.

CARVALHO, Maria Celina P. 1999. "Histórias da Ilha: temporalidade e apropriação do espaço na Ilha Comprida". Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, IFCH/Universidade Estadual de Campinas.

CASTELO BRANCO, José Moreira Brandão Castello. 1959. "Peruanos na região acreana" IN: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, vol. 244.

_____. 1950. "O Gentio Acreano" IN: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, vol. 207, abril-junho.

_____. 1947. "Caminhos do Acre" IN: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, vol. 196.

_____. 1922. "O Juruá Federal" IN: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, Tomo especial.

CHAMBON, Adrienne. 1995. "Life History as a Dialogical Activity: 'If you ask me the right question, I could tell you'" IN: *Current Sociology*, vol. 43, n.2/3, autumn/winter.

COLLIER, Jane F. & YANAGISAKO, S.J. (orgs.). 1987. Gender and Kinship: Essays Towards a Unified Analysis. Stanford: Stanford University Press, pp.32.

CONRAD, Joseph. 1994. No Coração das Trevas. São Paulo: Ediouro.

COPPOLA, Francis Ford. 1979. *Apocalypse Now*. EUA.

CORBEY, Raymond. 1993. "Ethnographic showcases, 1870-1930" IN: *Cultural Anthropology* 8 (3).

_____. 1988. "Alterity: the colonial nude" IN: *Critique of Anthropology*, VIII (3).

COSTA, Craveiro. 1998. A Conquista do Deserto Ocidental. Subsídios para a história do território do Acre. Rio Branco: Fundação Cultural do Estado do Acre.

_____. 1940. A Conquista do Deserto Ocidental. Subsídios para a história do território do Acre. Rio Branco: Fundação Cultural do Estado do Acre.

_____. 1925. O Fim da Epopéia. Maceió, Tipografia Fernandes.

COSTA, E. M. L.; LIMA, E. C. L. [et. al.]. "Casa" IN: CARNEIRO da CUNHA, M. M. L. & ALMEIDA, M. W. B. de. (orgs.) 2002. Enciclopédia da Floresta. São Paulo: Cia. das Letras, pp. 229-247.

COSTA, Elisa Lozano. 1998. Da Patronagem à Associação: poderes em disputa na Reserva Extrativista do Alto Juruá. Dissertação de Mestrado em Sociologia, IFCH/Unicamp.

CRAPANZANO, Vincent. 1984. "Life-Histories" IN: *American Anthropologist*, 86, pp. 953-965.

CUNHA, Euclides da. 1998. Um Paraíso Perdido. Ensaios, estudos e pronunciamentos sobre a Amazônia. Rio Branco: Fundação Cultural do Estado do Acre.

_____. 1976. Um Paraíso Perdido. Reunião de Ensaios Amazônicos. Petrópolis, Vozes, coleção Dimensões do Brasil, n. 1.

DURKHEIM, Emile. & MAUSS, Marcel. 1988. “Algumas formas primitivas de classificação” IN: DURKHEIM, E. 1988. Durkheim-Sociologia. São Paulo: Ática.

ELIAS, Norbert & SCOTSON, John L. 2000. Os Estabelecidos e os Outsiders. Sociologia das relações de poder à partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Zahar.

EMPERAIRE, Laure. & ALMEIDA, Mauro W. B. de. 2002. “Seringueiros e Seringas” IN: CARNEIRO da CUNHA, M. M. de. & ALMEIDA, M. W. B. de. (orgs.) 2002. Enciclopédia da Floresta. São Paulo: Cia. das Letras, pp. 285-309.

EVANS-PRITCHARD, E. E. 1978. Os Nuer. São Paulo: Perspectiva.

_____. 1968. The Sanusi of Cyrenaica. London, Oxford University Press.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. 1999. Novo Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

_____. 1988. Dicionário Aurélio Básico da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

FORTES, Meyer. 1950. “Kinship and Marriage among the Ashanti” IN: RADCLIFF-BROWN A. R. & FORDE, A. R.. 1950. African Systems of Kinship and Marriage. Londres: Oxford University Press.

FORTES, Meyer & EVANS-PRITCHARD. Edward. 1969. African Political Systems. Londres: Oxford University Press.

PANTOJA, Mariana Ciavatta. 2004. Os Milton: Cem anos de história nos seringais. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana.

_____. [et. al.]. “Botar Roçados” IN: CARNEIRO da CUNHA, M. M. L. & ALMEIDA, M. W. B. de. (orgs.) 2002. Enciclopédia da Floresta. São Paulo: Cia. das Letras, pp. 249-283.

_____. 1999. “Segundo relatório de avaliação do projeto “Maria Esperança”. Campinas: mimeo.

_____. 1997a. “Histórias da Ivanilde no Alto Rio Juruá” IN: *Cadernos Pagu – Gênero, narrativas, memória*. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero/Unicamp, n. 8/9, pp. 115-158.

_____. 1997b. “Primeiro Relatório de Avaliação do Projeto “Maria Esperança”: saúde reprodutiva na REAJ (convênio ASAREAJ/SSL)”. Campinas, maio, mimeo.

_____. 1995. "Parecer Antropológico sobre a Viabilidade Social de um Projeto de Saúde Reprodutiva na REAJ". Rio de Janeiro, agosto, mimeo.

_____. 1994. "As Reservas Extrativistas e a institucionalização do movimento local dos seringueiros". Rio de Janeiro: mimeo.

PANTOJA, Mariana C. & BARBIN. Hélio. 1997. "Propostas para o planejamento das atividades de campo do projeto: "Maria Esperança" (ou Saúde da Mulher), durante o primeiro semestre de 1997, na REAJ". Campinas: março, mimeo.

FRIEDMAN, Jonathan. 1992. "Myth, History and Political Identity" IN: *Cultural Anthopology*, vol. 7, n.2.

_____. S/D. "History and the Politics of Identity" IN: *Cultural Identity and Global Process*. London: SAGE Publications, pp. 117-146.

Fundação Nacional do Índio (FUNAI). 1992. "Resumo do relatório circunstanciado de identificação e delimitação da TI Alto Tarauacá". Brasília: FUNAI/BSB/1941/1992.

GILMAN, Sander. 1985a. "The Hottentot and the prostitute: toward an iconography of female sexuality" IN: Difference and pathology – seterotypes of sexuality, race and madness. Ithaca & London: Cornell University Press.

_____. 1985b. "What are stereotypes and why use texts to study them?" IN: Difference and Pathology - stereotypes of sexuality, race and madness. Ithaca & London: Cornell University Press.

GINSBURG, Carlo. 1989. Mitos, Emblemas e Sinais. São Paulo: Cia. das Letras.

HARAWAY, Donna. 1991. Simians, Cyborgs, and Women-the reinvention of nature. New York: Routledge

HOLANDA, Sérgio Buarque de. 2000. Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, pp. 1

HUTCHINSON, Sharon E. 1996. "Cattle over Blood" IN: Sharon Nuer Dilemmas. Los Angeles & London, University of California Press, Berkeley.

IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. 2004. "Situação das Terras Indígenas no Estado do Acre, janeiro 2004". Rio Branco: mimeo, pp. 1-2.

_____. 2000. "Ações do Governo Estadual para as Populações Indígenas do Acre(1999-2000)". Atualização do Zoneamento Econômico-Ecológico do Estado do Acre. Rio Branco: SECTMA, mimeo.

_____. 2001. "Assuntos Indígenas. Programa de Desenvolvimento Sustentável do Estado do Acre". Rio Branco: SECTMA/IMAC, pp. 1-84, mimeo.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Censo Agropecuário (n. 3). 1995-1996. Rio de Janeiro: IBGE.

Instituto Brasileiro de Meio Ambiente (IBAMA). 1994. "Subprograma de Manejo de Recursos Naturais e Unidades de Conservação". Brasília: Ministério do Meio Ambiente e Recursos Hídricos.

IBAMA/CNPT/BIRD/CUE. 1994. "Projeto Reservas Extrativistas. Programa Piloto para proteção das florestas tropicais brasileiras". Brasília: Ministério do Meio Ambiente e Recursos Hídricos (mimeo).

JAMINAWA. 2002. "Etnolevanteamento de Recursos Naturais na Terra Indígena Jaminawa Cabeceira do Rio Acre". Rio Branco: Secretaria de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (SEMA), pp. 1-100.

KATUKINA. 2002. "Etnolevanteamento de Recursos Naturais na Terra Indígena Katukina do Campinas". Rio Branco: Secretaria de Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis (SEMA), pp. 1-80.

LAGROU, Elsje Maria. 1991. Uma etnografia da cultura Kaxinawá. Entre a cobra e o Inca. Florianópolis: Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Santa Catarina (DCS/UFSC).

LE GOFF, Jacques. 1990. História e Memória. Campinas: Edunicamp.

LEACH, Edmund Ronald. 1996. Sistemas Políticos da Alta Birmânia. São Paulo: EDUSP.

LEITÃO de BARROS, Leopoldina. 1991. Uma Visão de Romance Histórico em Coronel de Barranco e a Selva. Rio Branco: Tico-Tico.

LISPECTOR, Clarisse. 1996. Laços de Família. São Paulo: Nova Fronteira.

LUNA, Mariza Barbosa de Araújo. 2004. "Sistema de gestão de espaços e recursos naturais de uso comum. Um estudo comparativo entre a REAJ e o quilombo Ivaporunduva, no Vale do Ribeira". Projeto de doutorado aprovado para o programa de pós-graduação em Antropologia, IFCH/Unicamp, outubro.

_____. 2003. "Afiml quem tem mais direito? Conflitos e noção de justiça na REAJ". Campinas: dissertação de mestrado em Antropologia Social, IFCH/Unicamp, julho.

McCALLUM, Cecília. 1992. "Os Incas e o Nawá: produção, transformação e transcendência na história Kaxinawá" IN: ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida(orgs). Pacificando o branco: cosmologia, história e política no contato da Amazônia. Brasília/Paris: Orston.

_____. 1982. "Gender, personhood and social organization among the Cashinawa of Western Amazonia". Thesis submitted for degree of PhD. London School of Economics: University of London.

_____. 1988. "Cashinawa political oratory and kinship. Indigenous and imported idioms in contemporary amazonian politics". London: Dept. of Social Anthropology/London School of Economics.

MAINE, Henry. 1931. "The primitive family and the corporation" IN: Ancient Law. London: Oxford University Press, pp. 178-181.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1983. A Vida Sexual dos Selvagens. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

MARTINI, Andréa & BARBIN, Hélio. 2004. “A REAJ: etnoprevenção e participação comunitária”. Apresentado no I Congresso Internacional de Saúde no Trabalho. Foz do Iguaçu, março.

_____. 2003. “Projeto Maria Esperança: saúde reprodutiva na REAJ”. Rio Branco e Florianópolis: pp.1-22, mimeo. Apresentado no I Congresso Internacional “Gênero na Pan-Amazônia”, Belém-PA, maio.

_____. 2001. “Roteiro e texto para cartilha de planejamento familiar”. Campinas, novembro, mimeo.

_____. Andréa. 2002. “Avaliação Participativa do Projeto de Saúde Reprodutiva Maria Esperança 1996-2002”. Campinas: pp. 1 - 65, mimeo.

_____. 2001. “Relatório de atividades de campo do projeto “Maria Esperança” – Oficinas de Planejamento familiar na REAJ”. Campinas, julho, pp. 1-13, mimeo.

_____. 2000a. “Usos e Abusos de Alteridade”. Campinas, pp. 1 - 16, mimeo.

_____. 2000b. Projeto “Programa de Saúde em Rádio Comunitária na REAJ”. Campinas, maio, mimeo.

_____. 1999. "O obscuro do outro ou duas narrativas por Joseph Conrad e Bronislaw Malinowski". Campinas, pp. 1 - 7, mimeo.

_____. 1998a. "Relatório de Atividades de Campo do projeto "Informação, Educação e Prevenção em DST's e Aids na REAJ". Florianópolis, abril, mimeo.

_____. 1998b. Tecendo Limites na Foz do Breu, Alto Juruá, Acre, Brasil. Campinas: dissertação de mestrado em Antropologia Social, IFCH/Unicamp.

_____. 1996a. "Relatório final de pesquisa na vila Foz do Breu, Acre". Campinas, Projeto de Pesquisa e Monitoramento Sócio-Econômico da Reserva Extrativista do Alto Juruá (REAJ), IFCH/Unicamp, pp. 1-16, mimeo.

_____ 1996b. "Vila Foz do Breu: Ensaios Furtivos sobre Comércio, Parentesco e Cachaça". Transcrição de seminário organizado pelo Centro de Estudos Rurais (CERES/UNICAMP), em 26/11/1996. Campinas, pp. 1 - 12, mimeo.

_____. 1995a. "Casar no Padre ou Fugir? Estratégias familiares em uma colocação de seringueiros". Campinas, pp. 1 - 20, mimeo.

_____. 1995b. "Relatório de iniciação científica encaminhado à FAPESP. Projeto: Recursos naturais e auto-gestão. A colocação Depósito, igarapé São João do Breu, Rio Juruá". Campinas: pp. 1-20, mimeo.

MARTINS, José de Souza. 1997. Fronteira: A degradação do outro nos confins do humano. São Paulo: Hucitec.

MAUSS, Marcel. 1974. “Ensaio sobre a Dádiva” IN: Sociologia e Antropologia, vol. 2, São Paulo, EPU/EDUSP.

McROBBIE, Angela. 1993. “The Place of Walter Benjamin in Cultural Studies” IN: DURING, Simon (ed.). The Cultural Studies Reader. Routledge: London and New York, pp. 77-96.

MENDES, Margarete Kitaka. 1991. Etnografia Preliminar dos Ashaninka da Amazônia Brasileira. Campinas: dissertação de mestrado em Antropologia Social, IFCH/Unicamp.

MENDONÇA, Belarmino. 1989. Reconhecimento do Rio Juruá. Belo Horizonte: Itatiaia.

MINISTÉRIO RELAÇÕES EXTERIORES. 1926. “Relatório apresentado para o Presidente da República dos Estados Unidos do Brasil pelo Ministro de Estado das Relações Exteriores compreendendo o período de 30 de abril de 1924 a 03 de maio de 1925 (Exposição e Anexo A)”. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, Vol.1.

Organização dos Professores Indígenas do Estado do Acre (OPIAC). 2000. Shenipabu Miyui: história dos antigos. Belo Horizonte: Editora UFMG.

PARECER/FAPESP. 2004. “Parecer ao primeiro relatório de pesquisa encaminhado à Fapesp”. São Paulo, julho.

PICCOLI, Jacó César. 1993. Sociedades tribais e a expansão da economia da borracha na Área Juruá – Purus. São Paulo: dissertação de mestrado em Antropologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC).

PISCITELLI, Adriana. 2004. “Pioneiros: masculinidades em narrativas sobre fundadores de grupos empresariais brasileiros” IN: SCHPUN, Mônica R. (org.). 2004. Masculinidades. São Paulo: Boitempo Editorial; Santa Cruz do Sul: Edunisc, pp. 175-202.

POLLAK, Michel. 1992. “Memória e Identidade Social” IN: *Revista de Estudos Históricos*, vol. 5, n. 10, pp. 200 - 202.

PORRO, Antonio. 1992. As Crônicas do Rio Amazonas. Petrópolis: Vozes.

POSTIGO, Augusto. 1999. Penduraram as letras na parede da sala: escrita e oralidade na Reserva Extrativista do Alto Juruá. Campinas: dissertação de mestrado em Antropologia Social, IFCH/Unicamp.

REIS, Arthur César Ferreira. 1982. A Amazônia e a Cobiça Internacional. Rio de Janeiro: Civilização Amazônica; Manaus: Superintendência da Zona Franca de Manaus.

_____. 1963. “Os Índios da Amazônia”. Manaus: INPA, Publicações avulsas (3).

RIBEIRO, Darcy. 1970. Os Índios e a Civilização. O processo de integração dos índios no Brasil moderno. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

ROIG, Henrique. L. & MARTINI, Andréa. 2002. "Geologia e Geomorfologia"
IN: CARNEIRO da CUNHA, M. M. L. & ALMEIDA, M. W. B. de. (orgs.) 2002.
Enciclopédia da Floresta. São Paulo: Cia. das Letras, pp. 43-50.

SAHLINS, Marshall. 1981. "Historical metaphors and mythical realities.
Structure in the early history of the Sandwich Islands Kingdom". Association
for Social Anthropology in Oceania/The University of Michigan Press.

SAID, Edward. 1995. Cultura e Imperialismo. São Paulo: Cia. das. Letras.

SAMUEL, Raphael & THOMPSON, Paul. 1994. The Myths We Live By. New
York, Routledge.

SANTOS, Milton. 1997. A Natureza do Espaço: técnica e tempo, razão e
emoção. São Paulo: Hucitec.

SEGALEN, Martine. 1986. Historical Anthropology of the Family. London,
Cambridge University Press.

SOMERS, M. R. 1994. "The narrative constitution of Identity: a relational and
network approach". Theory and Society, n. 23, 605-649.

SOUSA, Ademar Ferreira de. 1994. Entrevista concedida na colocação
Tapaúna, Rio Juruá, em 19 de outubro, mimeo.

SOUZA, Carlos Alberto de. 1992. **História do Acre**. Rio Branco, M.M. Paim.

SOUZA, Moisés. B. de., MARTINI, Andréa [et al]. 2002. “Cobras” IN: CARNEIRO da CUNHA, M. M. L. & ALMEIDA, M. W. B. de. (orgs.) 2002. Enciclopédia da Floresta. São Paulo: Cia. das Letras, pp. 577-600.

Saúde Sem Limites (SSL). 2002. “Projeto de Saúde Reprodutiva na Reserva Extrativista do Alto Juruá (Relatório Final)”. São Paulo: janeiro, mimeo.

_____. 2000. “Relatório de Atividades do Projeto de Saúde Reprodutiva Maria Esperança”. São Paulo: maio-dez, mimeo.

TASTEVIN, Constantin. 1928. “Le Riozinho da Liberdade” IN: *La Geographie*. Paris: Societé de Geographie, n. 3 - 4, Tome XLIX.

_____. 1925. “Le Fleuve Muru. Ses Habitants. Croyances et Mores Kachinawá”. IN: *La Geographie*. Paris, Societé de Geographie, n. 4-5, Tome XLIII.

TELLES, Norma de Abreu. 1984. Cartografia brasílis ou: esta história está mal contada. São Paulo: Loyola.

TOCANTINS, Leandro. 2001. Formação Histórica do Acre. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2 vol.

_____. 1998. Estado do Acre - Geografia História e Sociedade. Rio Branco, Fundação Cultural do Estado do Acre e Ministério da Cultura.

_____. 1982. Amazônia-Natureza, Homem e Tempo: uma planificação ecológica. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

_____. 1951. O Rio comanda a vida. Rio de Janeiro, s/ed.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ACRE (UFAC). 1994. A Cidade de Cruzeiro do Sul – Revisitando o Juruá. Rio Branco: Gráfica Estrela.

WEINSTEIN, Barbara. 1993. A borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850- 1920). São Paulo: Hucitec/Edusp.

WOORTMANN, Ellen F. 1998. “Família, Mulher e Meio Ambiente no Seringal” IN: NIEMEYER, Ana Maria de. & GODOI, Emília Pietrafesa de. (orgs.). 1998. Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos. Campinas: Mercado das Letras, PP. 167 - 201.

WOLFF, Cristina Scheibe. 1999. Mulheres da Floresta: uma história. Alto Juruá, Acre (1890-1945). São Paulo: Hucitec.

Apêndice A: Imagens

Foto 1 (capa). Crianças Jaminawa, Aldeia Ananai, Terra Indígena Jaminawa Cabeceira do Rio Acre. Foto: Andréa Martini, agosto 2003, s/p.

Foto 2. Varadouro entre colocação centrinho do Pilão e a margem do Rio Juruá. Foto: Andréa Martini, outubro de 1995, pp. IX.

Mapa 1. A REAJ e o Acre na Amazônia. Mapa: Augusto Postigo, LAA/Unicamp, outubro 2004, pp.11.

Mapa 2. Foz do Breu, REAJ e as cidades de referência para o estudo no estado do Acre. Mapa: Augusto Postigo, LAA/Unicamp, outubro 2004, pp. 22.

Mapa 3. Igarapés principais da REAJ. Mapa: Augusto Postigo, LAA/Unicamp, outubro de 2004, pp. 28.

Foto 3. Rio Jordão (aérea). Foto: Siãn Kaxinawa, agosto 1994, pp. 35.

Mapa 4. Distribuição aproximada dos domicílios na Foz do Breu em agosto de 1994. Elaboração: Andréa Martini. Tratamento digital: Maria Celina Carvalho, pp. 45.

Foto 4. Ernestina e seu cachimbo. Foto: Andréa Martini, pp.51.

Foto 5. Huni Kuin por volta de 1910. Foto retirada do livro de BARROS, Galimedes Rego. 1193. Nos confins do extremo oeste – A presença do capitão Rego Barros no Alto Juruá (1912-1915). Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, vol.1, pp. 129. (nesta pp. 65).

Foto 6. Txore Katukina, aldeia Samaúma, Terra Indígena Katukina do Campinas. Foto: Andréa Martini, setembro de 2003, pp.68.

Foto 7 e 8. (7) Queimando um roçado na Foz do Tejo, rio Juruá. Foto: Andréa Martini, agosto de 1994. (8) Velha Valda e dois netos-de-criação, colocação Açaizal, igarapé São João do Breu. Foto: Andréa Martini, 15 de agosto de 1994, pp.76.

Foto 9. Francisco Barbosa de Melo Neto, em Cruzeiro do Sul. Foto: Andréa Martini, agosto de 2003, pp.79.

Foto 10 e 11. Lina Cristóvão peneirando massa de macaxeira, colocação Tapaúna, Rio Juruá. Foto: Andréa Martini, 11 de agosto de 1994, pp. 82.

Foto 12. Lina Cristóvão ajeitando o beiju no forno, colocação Tapaúna, Rio Juruá. Foto: Andréa Martini, 11 de agosto de 1994, pp. 85.

Foto 13. Compadre Pedro Barbosa de Melo e seu cacho de açaí, no centrinho do Pilão, Rio Juruá. Foto: Andréa Martini, outubro de 1994, pp.88.

Foto 14. Florada de árvores-de-São João na vila Restauração, Rio Tejo. Foto: Andréa Martini, junho de 2001, pp. 99.

Foto 15 e 16. (15) Três jovens brincam numa praia do Rio Juruá, próximo à boca do igarapé Acuriá. Foto: Andréa Martini, junho de 2001. (16) Margem do Juruá, próximo à Fazenda Bandeirante; boca do igarapé São João do Breu. Foto: Andréa Martini, junho de 2001, pp. 100.

Foto 17. Pôr-do-sol na boca do igarapé Caipora, Rio Juruá. Foto: Andréa Martini, setembro de 1994, pp. 135.

Foto 18. Neblina da manhã sobre o Rio Tarauacá, próximo à boca do igarapé Jaminawa. Foto: Andréa Martini, junho de 2004, pp. 139.