

**ORGANIZADORES:**  
GERSON ALBUQUERQUE  
AGENOR SARRAF PACHECO

# UWA'KÜRÜ

## DICIONÁRIO ANALÍTICO

Volume 6



NEPAN



Edufac

# UWA'KÜRÜ

DICIONÁRIO ANALÍTICO



N E P A N

**Editora do Núcleo de Estudos das Culturas Amazônicas e Pan-Amazônicas**

www.nepaneditora.com.br | editoranepan@gmail.com

**Diretor administrativo:** Marcelo Alves Ishii

**Conselho Editorial:** Agenor Sarraf Pacheco (UFPA), Ana Pizarro (Universidade de Santiago do Chile), Carlos André Alexandre de Melo (Ufac), Elder Andrade de Paula – (Ufac), Francemilda Lopes do Nascimento (Ufac), Francielle Maria Modesto Mendes (Ufac), Francisco Bento da Silva (Ufac), Francisco de Moura Pinheiro (Ufac), Gerson Rodrigues de Albuquerque (Ufac), Hélio Rodrigues da Rocha (Unir), Hideraldo Lima da Costa (Ufam), João Carlos de Souza Ribeiro (Ufac), Jones Dari Goettert (UFGD), Leopoldo Bernucci (Universidade da Califórnia), Livia Reis (UFF), Luís Balkar Sá Peixoto Pinheiro (Ufam), Marcela Orellana (Universidade de Santiago do Chile), Marcello Messina (UFPB/Ufac), Marcia Paraquett (UFBA), Marcos Vinicius de Freitas Reis (Unifap), Maria Antonieta Antonacci (PUC-SP), Maria Chavarria (Universidade Nacional Maior de São Marcos, Peru), Maria Cristina Lobregat (Ifac), Maria Nazaré Cavalcante de Souza (Ufac), Miguel Nenevé (Unir), Raquel Alves Ishii (Ufac), Sérgio Roberto Gomes Souza (Ufac), Sidney da Silva Lobato (Unifap), Tânia Mara Rezende Machado (Ufac).



**Editora da Universidade Federal do Acre – Eufac**

Rod. BR364, Km 04 • Distrito Industrial

69920-900 • Rio Branco • Acre

**Coordenadora Geral:** Ângela Maria Poças

**Diretor da Eufac:** Gilberto Mendes da Silveira Lobo

**Conselho Editorial:** Adelize dos Santos Souza, Ana Carolina Couto Matheus, André Ricardo Maia da Costa de Faro, Ângela Maria Poças (presidente), Antonio Gilson Gomes Mesquita, Carlos Eduardo Garçon de Carvalho, Cristieli Sérgio de Menezes Oliveira, Dennys da Silva Reis, Esperidião Fecury Pinheiro de Lima, Francisco Aquinei Timóteo Queirós, Francisco Raimundo Alves Neto, Jáder Vanderlei Muniz de Souza, José Dourado de Souza, José Roberto de Lima Murad, Maria Aldecy Rodrigues de Lima, Rafael Marques Gonçalves (vice-presidente)

**Coordenadora Comercial:** Ormifran Pessoa Cavalcante

**ORGANIZADORES:**  
GERSON ALBUQUERQUE  
AGENOR SARRAF PACHECO

# UWA'KÜRÜ

## DICIONÁRIO ANALÍTICO



NEPAN



Edufac



PROGRAMA DE  
**PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**  
LINGUAGEM E IDENTIDADE

---

#### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

U95u

Uwa’Kürü - Dicionário analítico - volume 6 / organização:  
Gerson Rodrigues de Albuquerque, Agenor Sarraf Pacheco. – Rio  
Branco: Nepan Editora; Edufac, 2021.

226 p.

E-book do formato PDF

Inclui referências bibliográficas.

ISBN: 978-65-88975-37-4 – Edufac

ISBN: 978-65-89135-45-6 – Nepan Editora

1. Dicionário. 2. Linguística e Literatura. 3. Linguagem. I.  
Albuquerque, Gerson Rodrigues de. II. Pacheco, Agenor Sarraf.

CDD: 469.798

---

# SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
AMAZONAS	9
ARTISTA LOCAL	18
GEOPOESIA AMAZONIAL: RAIZAMAS E LIVROS INVISÍVEIS	34
IRMÃO JOSÉ DA CRUZ	52
LAMBADA	64
MANCHINERI – DO GUANABARA	91
NOKE KOI	144
PAD BOA ESPERANÇA	168
PUPÝKARY – CAMICUÃ	205
SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES	223

## APRESENTAÇÃO

Ao término de mais um ano de muitos transtornos, sofrimento e dor para milhares de pessoas, em decorrência de adoecimento e principalmente perda de entes queridos, provocados pela pandemia de coronavírus e pela falta de uma política de saúde pública eficiente e voltada para as amplas camadas sociais deste país, apresentamos o sexto volume de Uwa'kürü – Dicionário Analítico, nosso modo de dizer sim à vida e de continuar propondo a reflexão e o livre pensamento como referência para a pesquisa e a difusão do conhecimento acadêmico em instituições públicas de ensino.

Agradecemos a Augusto Rodrigues da Silva Junior, Cícero Dantas dos Santos Filho, Edivan Vasconcelos da Silva, Jamila Nascimento Pontes, João Batista Nogueira, João José Veras de Souza, Kamara Kymiu [Valdirene Nascimento Da Silva Oliveira], Marcos Eustáquio de Paula Neto, Marinete Luzia Francisca de Souza, Sara Gonçalves Rabelo e Soleine de Souza Brasil Manchineri, pelas ricas e oportunas contribuições a este projeto editorial coletivo.

Nossos agradecimentos se estendem a Capes e a Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da Universidade Federal do Acre, na pessoa da professora Margarida Carvalho, pelo constante incentivo e fomento à pesquisa e publicação de estudos e outras produções no âmbito da pós-graduação.

Os agradecimentos especiais são para a Edufac e Nepan Editora, nas pessoas de Gilberto Lobo, Ormifran Cavalcante e Marcelo Ishii, pela parceria na edição e divulgação dessa obra coletiva.

Seguimos adiante, continuando a viagem em tempos de incertezas, fitando o horizonte e navegando firmes na instabilidade desse rio de palavras.

Os organizadores.

## AMAZONAS

Marinete Luzia Francisca de Souza

O termo Amazonas está relacionado à ideia de mulher emancipada. No *Dicionário de mitologia grega e romana* de Joel Schmidt, encontramos a seguinte definição: “as amazonas pertencem a uma raça de mulheres guerreiras que, segundo os mitólogos antigos, viviam no Cáucaso e na Ásia Menor”.<sup>1</sup> Já o *Dicionário da Língua Portuguesa da Academia de Ciências de Lisboa* informa que a palavra tem origem grega e teria tomado a forma latina *amazōn*, atribuindo-lhe o seguinte significado: “mulher guerreira de antigos povos, que combatia a pé ou a cavalo”.<sup>2</sup> Considera ainda que amazônico é aquilo ou aquele que descende das amazonas, além de outros significados, como o nascimento na região amazônica.

Trata-se também de um mito presente em diferentes culturas, incluindo a brasileira. Neste verbete,<sup>3</sup> buscaremos as primeiras representações do mito na literatura sobre a América do Sul, pontuando se “as amazonas” permaneceram na literatura brasileira ou se sofreram modificações por meio de intertextos e atualizações. Considerando-se que “as amazonas” surgem pela primeira vez na literatura sobre a região amazônica em textos produzidos em língua espanhola, apesar de perpassarmos

---

1 Schmidt, *Dicionário de mitologia grega e romana*, 2015, p. 28.

2 *Dicionário da língua portuguesa contemporânea da Academia das Ciências da Lisboa*, 2001, p.23.

3 Este texto é uma versão de parte da minha tese de doutoramento e, por isso, podem ser encontradas semelhanças entre ambos. Contudo, recebe características de verbete para atender ao perfil do Uwa'kürü, *Dicionário analítico*.

escritos de viajantes portugueses e de outras nacionalidades, ao mencionarmos obras literárias modernas e contemporâneas, consideraremos os textos de viajantes espanhóis como fontes principais para fins análise.

Segundo estudiosos do tema, a origem do termo “amazonas” é grega, havendo referências a ele em Diodoro, Estrabão e Homero. Joana Portela defende que as Amazonas são uma criação masculina e que elas eram compreendidas como algo estranho ao masculino/cidadão da pólis.<sup>4</sup>

Para Albin Lesky, o primeiro registro sobre as Amazonas surge em Aretino de Mileto (possivelmente no séc. VII), quando são identificadas como filhas do deus da guerra, Ares.<sup>5</sup> Mas Ares não é uma figura ativa no mito amazônico, “sua paternidade fica confinada a uma esfera simbólica”.<sup>6</sup> Do mesmo modo, a ascendência materna das Amazonas é oscilante: ora descendem da ninfa Harmonia, ora da Amazonas Otrere (uma das Amazonas da mitologia clássica), ora de Amazo, uma das sacerdotisas da deusa Ártemis. A última forma de filiação faria com que tais guerreiras descendessem, por via indireta, de Ártemis, herdando os seus dotes para a caça, a beleza, a sensualidade, a virgindade, o amor e a dedicação à natureza, recebendo, de Ares, as características guerreiras. Tal fato, segundo Portela, assenta-as no limite entre os mundos divino e humano e na condição “mítico-heróica”, habitando, sempre, “as fronteiras do mundo conhecido”.<sup>7</sup>

A sociedade das Amazonas não era completamente independente: estavam ligadas à *polis* grega através dos cultos a Atenas e Ártemis, as deusas da aprendizagem doméstica e da maturação sexual, respectivamente.

Ligadas através dos ritos à cultura grega, disfarçavam-se de homens e encontravam-se entre a barbárie e a civilização. Os textos ofereciam-lhes duas opções: a conversão ao casamento e a ascensão ao estatuto de heroínas por meio do aniquilamento.<sup>8</sup>

---

4 Portela, As amazonas no mundo grego, 2002, p. 105.

5 Lesky, História da literatura grega, 1995.

6 Lesky, História da literatura grega, 1995, p.10.

7 Lesky, História da literatura grega, 1995, p.13.

8 Portela, As amazonas no mundo grego, 2002, p.10-15.

A tradução americana da lenda está relacionada ao contexto da chegada dos espanhóis ao território hoje amazônico, no contexto do (des) encontro colonial, mais especificamente durante a primeira viagem europeia registrada pelo Rio Amazonas (inicialmente chamado por eles de *Santa María de las aguas dulces*). Trata-se da viagem de Gonzalo Pizarro e Francisco de Orellana (sendo que somente Orellana termina a viagem), em 1542. Dela participou o Frei Dominicano Gaspar de Carvajal, cronista da expedição.

Carvajal relata, no capítulo “*Las Buenas Tierras y Señorío de las Amazonas*”, um pequeno encontro bélico com mulheres guerreiras, que estavam protegidas por outros povos. Segundo ele, um nativo teria informado que na região haveria sessenta comunidades de mulheres guerreiras, cujo objetivo seria demonstrar a supremacia feminina e ter, temporariamente, os homens, ou seja, “*cuando les vienes aquella gana*”.<sup>9</sup> Isso garantiria a procriação. Sendo do sexo feminino, a criança gerada deste encontro seria criada e instruída pela genitora e por seu povo. Se fosse menino, ficaria aos cuidados do pai. O informante de Francisco de Orellana afirmara que as povoações das mulheres guerreiras estariam localizadas a cinco jornadas do Rio Amazonas, próximas a sua nascente. Indo ainda mais a fundo na alegorização das Amazonas, o cronista Carvajal afirma que as viu em combate uma vez durante a jornada náutica do grupo de Orellana.<sup>10</sup>

A respeito do tema, Kupchik afirma ter havido junção da cultura ocidental de onde provêm as amazonas com a pré-colombiana, em que existia a tradição de grupos de mulheres que eram destinadas ao sacrifício, as virgens incas. Ou seja, as Amazonas, descritas por Carvajal, eram um “*reflejo hecho leyenda de una de las culturas más ricas y sofisticadas de todo el orbe precolombiano (...)*” – o das virgens incaicas – “*(...) y su sombra se extendió hasta subyugar a las mentes más reacias a la fantasía*”.<sup>11</sup>

Quase um século depois, em 1641, Pedro Teixeira empreendeu nova viagem pelo Grande Rio tendo por cronista Cristóbal de Acuña, que também dá notícia da existência de um povo nativo composto unicamente por

9 Carvajal, *Relación del descubrimiento del famoso Rio de las Amazonas*, 1995, p.105.

10 Carvajal, *Relación del descubrimiento del famoso Rio de las Amazonas*, 1995, p. 95.

11 Kupchik, *La leyenda de El Dorado y otros mitos del descubrimiento de América*, 2008, p. 81.

mulheres. Ao contrário de Carvajal, Acuña não assegura tê-las visto, mas ter recebido informações sobre elas:

*en que una de las principales cosas que se aseguran, era el estar poblado de una provincia de mujeres guerreras, que sustentándose solas sin varones, con quienes, no más a cierto tiempos tenía cohabitación, vivían en sus pueblos, cultivando sus tierras, y alcanzando con el trabajo de sus manos todo lo necesario para su sustento.<sup>12</sup>*

Identificamos, dessa forma, na tradição colonial ibérica, a narração de fatos ou notícias sobre tais mulheres fortes e destemidas, e essa tradição vai da crônica espanhola à portuguesa. Por exemplo, passada uma centúria da expedição de Pedro Teixeira, Francisco Xavier Ribeiro Sampaio registrou que “a existência do país das Amazonas americanas” era um tema recorrente naquele período.<sup>13</sup> Nesse sentido, apesar de fazer referência às amazonas, Sampaio afirma que elas provinham do mito grego e que as guerreiras americanas teriam sido invenção de Orellana, visto que este fora considerado traidor por seu companheiro de expedição Francisco Pizarro, e essa seria uma forma de fugir de uma possível condenação.

Na opinião de Sampaio, seria impossível que mulheres vivessem na selva desacompanhadas de homens.<sup>14</sup> Por outro lado, registra que havia mulheres do povo muturicu que lutavam junto aos homens.

Ao contrário de Sampaio, o também português José Monteiro de Noronha considerou verdadeiras as informações dadas por Orellana e seu cronista, Gaspar de Carvajal, à Audiência de Quito. Segundo ele, muitos povos nativos se recordariam desse povo e, como não conheciam o mito grego, não estariam ludibriando os europeus.<sup>15</sup>

12 Acuña, Novo descobrimento do grande rio das amazonas, 1994, p. 197.

13 Sampaio, Diário da viagem que em visita e correição das povoações da capitania de S. Joze do Rio Negro fez o ouvidor e intendente geral da mesma Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio no anno de 1774 e 1775, 1825, p. 26.

14 Sampaio, Diário da viagem que em visita e correição das povoações da capitania de S. Joze do Rio Negro fez o ouvidor e intendente geral da mesma Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio no anno de 1774 e 1775, 1825.

15 Noronha, Roteiro da viagem da Cid[ad]e do Pará até as ultimas Colonias dos Dominios Portuguezes em os Rios Amazonas e Negro. Ilustrado com algumas noticias que podem interessar e dar mais claro conhecimento das duas Capitánias do Pará, e de S. Joze do Rio Negro pelo P[adr]e José Monteiro de Noronha, vig[ari]o geral do Rio Negro e arcepreste da cathedral do Pará, 1780, p. 27.

A notícia da existência de amazonas no continente americano ultrapassou o mundo ibérico e, por isso, viajantes de outras proveniências escreveram sobre elas. É o caso de Charles-Marie de La Condamine, que participou de viagem científica à América do Sul, em 1735, organizada pela Academia de Ciências Francesa. Após se separar da equipe, La Condamine viajou pela região amazônica e dessa viagem resultou o texto *Relation abrégé d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique méridionale depuis la côte de la mer du Sud jusqu'aux côtes du Brésil et de la Guyane, en descendant la rivière des Amazonas, lue à l'assemblée publique de l'Académie des sciences, le 28 avril 1745*. Nesse texto, ele narra ter buscado informações junto à população amazônica (anciãos e detentores de saberes de povos autóctones) sobre as “*belicosas mujeres*” e chegou à conclusão de que teria existido um povo feminino, uma república de mulheres (*cuñantensecuina* – mulheres sem marido) no continente americano e que, com a invasão europeia, essas teriam se retirado para o interior do território, próximo ao Rio Negro. Elas usariam amuletos feitos de pedras verdes. Contudo, no subcapítulo “*Desdichada condición de las mujeres indias*”<sup>16</sup> defende que as mulheres guerreiras poderiam ter se integrado a outros povos ou mesmo que elas lutavam junto aos homens durante eventos bélicos. O último fato poderia ter favorecido o ajustamento do mito grego à realidade americana. Isso porque, segundo as consultas que fez a povos nativos, o mito estaria difundido por entre as habitantes das montanhas de *Cayenne* ao Pará.

Outro cientista a percorrer a região foi Theodor Koch-Grünberg, que escreveu *Von Roraima Zum Orinoco*, em que podemos encontrar um conto sobre as “*Ulidzan*”, “*las mujeres sin hombres*”. Theodor Koch-Grünberg teve informantes que afirmaram que tais mulheres teriam se transformado em Mauarí (demônios da montanha). Apesar disso, o informante narra no presente e afirma que os homens que se aproximassem das mulheres sem marido poderiam ser capturados para procriação. Do mesmo modo que nas informações dadas por Carvajal, Koch-Grünberg informa que os meninos eram sacrificados, havendo, se não coincidência nas informações,

16 La Condamine, Relación abreviada de un viaje hecho por el interior de la América meridional desde la costa del mar del Sur hasta las costas del Brasil y de la Guayana, siguiendo el curso del río de las Amazonas, 1921, p. 72-73.

intertextualidade. Originalmente, as amazonas teriam vivido perto da Serra “*Murukú-tepe*”, no Lago Parime, depois teriam se dividido em dois grupos, um se dirigira para o lado oriental do Tucutu e outro ficara no local. Em outros momentos, os informantes de Koch-Grünberg situaram-nas perto do Monte Roraima, fronteira com a Guiana Francesa.<sup>17</sup>

Alexander Von Humboldt também fez, em seus escritos, referências a um povo formado unicamente por mulheres, ou melhor, informa que encontrou “*pedras de las Amazonas*” perto do Rio Negro. Algumas delas ostentavam desenhos entalhados e dizia-se que haviam sido feitos por uma cultura pregressa. Para o naturalista, “*nada tiene di extraño que un territorio tan desierto haya sido siempre el suelo clásico de leyendas y historias fantásticas*”.<sup>18</sup>

Como exposto, o mito das mulheres guerreiras – amazonas americanas – foi profícuo nos séculos XVI, XVII e XVIII. Ele é uma das formas de representação da região que ganhou seu nome, a Amazônia, e passou à literatura. Apesar de se tratar de uma região povoada por povos originários, *Ulidzan* e *Icamiabas* são as únicas terminologias autóctones registradas pelos europeus que escreveram sobre a Amazônia para assinalar o fabuloso povo guerreiro e feminino que frequenta textos literários de diferentes proveniências. Já o nome da líder das Amazonas é descrito por Carvajal como *Cuniapuyara*; por Acuña, como *Coroni*; e por La Condamine, como *cuñantensecuina*. Não se pode afirmar que esses eram os termos autóctones para significar mulheres guerreiras e líder de um povo feminino guerreiro. Trata-se daquilo que os viajantes europeus afirmaram ser a nomenclatura autóctone para tais significados.

Dentre os textos literários que tratam das Amazonas, há dois textos românticos, *O Guesa Errante*, de Joaquim de Sousa Andrade, e *Simá, romance histórico do Alto Amazonas*, de Lourenço da Silva Araújo. Sousa Andrade faz com que seu herói, o Guesa, rememore as mulheres guerreiras como se do Rio Amazonas as visse:

Passam guerreiras hostes *Nheengahibas*:  
 Dos ramos s’elevando amedrontadas  
 Dos ramos se elevando amedrontadas

<sup>17</sup> Koch-Grünberg, *Del Roraima al Orinoco*, 1980 [1917].

<sup>18</sup> Humboldt, *Del Orinoco al Amazonas*, 2005, p. 272 e 336.

Olham as moças-aves refulgentes  
Negro o arco, as arazoias flutuadas  
O alvar no peito sorridor *crescente*.<sup>19</sup>

No entanto, para além de poetizar o mito, o narrador lírico registra a realidade das mulheres amazônidas: hoje mesquinha, / Resplandecem dias luz, noites s'enturvem, / Erra a triste cabocla e vai sozinha: / Sem pátria ter, sem honra e sem defesa.<sup>20</sup> Há, nos versos citados, ao mesmo tempo, oposição à idealização da mulher nas correntes estéticas barrocas e românticas (com as heroínas Paraguaçu, Moema, Lindóia, Coema, Moreninha, Marabá e Marília) e a interferência colonial na cultura da região do Guesa.

Em *Simá*, após perceber que sua filha Delfina sofreu abuso sexual, Marcos decide se mudar, e os vizinhos cogitam que ele teria acompanhado a filha, que poderia ter ido se reunir às “filhas das Ycamiabas”<sup>21</sup> habitantes do Nhamundá. “Icambamiaba” vem do tupi *i + kama + íaba*, que significa “peito rachado”.

Em *Macunaíma*, *herói sem nenhum carácter*, Mário de Andrade ironiza o uso da mitologia clássica pelos viajantes quando Macunaíma firma uma carta às Icamiabas como “imperator vosso” e tenta usurpar a liderança feminina. Quando o herói encontra pela primeira vez uma representante das Amazonas, o narrador comenta: “Logo viu pelo peito destro seco dela, que a moça fazia parte dessa tribo de mulheres sozinhas parando lá nas praias da lagoa Espelho da Lua, coada e pelo Nhamundá. A cunhã era linda com o corpo chupado pelo vício, colorido com jenipapo”.<sup>22</sup> Ao tentar dominar a filha de Ares, Macunaíma é vencido porque ela domina a arte da guerra. Em seu desejo de dominar a mulher, Macunaíma pede ajuda aos irmãos. Há ainda, impresso no romance, o desejo dos ocidentalizados de dominar o “mato-virgem”.

Não temos como percorrer exaustivamente sobre todas as obras que tratam da alegorização guerreira da mulher na literatura brasileira, mas

19 Sousândrade, O Guesa, 1979, coluna 19, volume 24.

20 Sousândrade, O Guesa, 1979, coluna 14, versos 2-3.

21 Araújo, Simá, 1857, p. 56.

22 Andrade, Macunaíma, 1978, p. 19.

podemos citar também obras contemporâneas como *O Amante das Amazonas*,<sup>23</sup> de Rogel Samuel, e *A Ressurgência Icamiaba*,<sup>24</sup> de Deborah Goldenberg nas quais o tema é retomado. Observa-se, assim, que a representação do espaço amazônico nos escritos coloniais (textos redigidos por viajantes como é o caso de Gaspar de Cavajal, Francisco Xavier Ribeiro Sampaio e outros mencionados) e nos romances contemporâneos da e sobre a Amazônia funda-se no estranhamento em relação à natureza e ao “Outro”, o selvagem e o feminino, durante os (des)encontros coloniais.

A alegorização da mulher guerreira e a difusão do mito grego das Amazonas na cultura e literatura ocidental tem sido algo perene na cultura e na literatura brasileira. Nos textos aqui analisados subjaz a representação da mulher guerreria, contudo ela se mantém no âmbito do mito e do imaginário. Sofreu ainda hibridização com a cultura regional por meio de histórias similares sobre mulheres nativas, que tiveram existência ou foram inventadas por viajantes europeus que percorreram a região durante a colonização dos países pelos quais se estende a região amazonica.

## Referências

- ACUÑA, Cristóbal. *Novo descobrimento do Grande Rio das Amazonas*. Rio de Janeiro (RJ): Agir, 1994.
- ANDRADE, Mário. *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter* (Edição crítica de Telê Porto Ancona Lopez). Rio de Janeiro (RJ): Livros Técnicos e Científicos, 1978 [1924].
- ARAÚJO, Lourenço da Silva. *Simá: romance histórico do Alto Amazonas*. Pernambuco: Tipografia de F. C. Lemos e Silva, 1857.
- CARVAJAL, Gaspar de. *Relación del descubrimiento del famoso Rio de las Amazonas*. Edición y notas de Jorge Hernández Millares. Ciudad de México (MX): Fondo de Cultura Económica, 1955.
- Dicionário da língua portuguesa contemporânea da Academia das Ciências da Lisboa. Lisboa (PT): Verbo, 2001.
- Goldenberg, Deborah. *Ressurgência Icamiaba*. Editora, [E] Editorial, 2010.
- HUMBOLDT, Alexander von. *Del Orinoco al Amazonas*. Barcelona (ES): Planeta, 2005.

23 Samuel, O amante das amazonas, 2005.

24 Goldenberg, Ressurgencia Icamiaba, 2010.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Del Roraima al Orinoco*. Caracas (VE): Ernesto Armitano Editor, 1980.

KUPCHIK, Christian. *La leyenda de El Dorado y otros mitos del descubrimiento de América. La auténtica historia de la búsqueda de riquezas y reinos fabulosos en el Nuevo Mundo*. Madrid (ES): Nowtilus, 2008.

LA CONDAMINE, Charles-Marie de. *Relación abreviada de un viaje hecho por el interior de la América meridional desde la costa del mar del Sur hasta las costas del Brasil y de la Guayana, siguiendo el curso del río de las Amazonas*. Madrid: Calpe, 1921.

LESKY, Albin. *História da literatura grega*. Lisboa (PT): Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

SAMUEL, Rogel. *O Amante das Amazonas*. Rio de Janeiro, 2005 [1992].

NORONHA, José Monteiro de. *Roteiro da viagem da Cid[ad]e do Parà até as ultimas Colonias dos Dominios Portuguezes em os Rios Amazonas e Negro. Illustrado com algumas noticias que podem interessar e dar mais claro conhecimento das duas Capitánias do Pará, e de S. Joze do Rio Negro pelo P[adr]e José Monteiro de Noronha, vig[ari]o geral do Rio Negro e arcipreste da cathedral do Pará*. (ms. 12, n. 18, Biblioteca Nacional, Portugal): 1780.

PORTELA, Joana. *As amazonas no mundo grego*. (Dissertação de Mestrado) Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra (PT): 2002.

SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. *Diario da viagem que em visita e correição das povoações da capitania de S. Joze do Rio Negro fez o ouvidor e intendente geral da mesma Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio no anno de 1774 e 1775*. Lisboa (PT): Typ. da Academia Real das Sciencias, 1825.

SCHMIDT, Joël. *Dicionário de mitologia grega e romana*. Lisboa (PT): Edições 70, 2015.

SOUSÂNDRADE, Joaquim de. *O Guesa*, São Luís do Maranhão (MA): Sioge, 1979 [1888].

## ARTISTA LOCAL

João José Veras de Souza

I- Este breve ensaio andar­á em círculos.<sup>1</sup> E não é para te deixar tonto.

Ele deseja mais ou menos o contrário. Por isso se projeta a caminho do profundo. Do tipo de coisa pouco percebida. É o que persegue, como uma espécie de furadeira entrando no buraco escuro da modernidade (as entranhas da colonialidade), abrindo espaço para o que se propõe que é pensar como problema questões que a todo o momento se reiniciam, reaparecem, se repetem, se renovam – que não saem do lugar – diante da promessa de reta progressiva, de avanço para o melhor, mas o que cumpre é a reta da permanência histórica da condição moderno-colonial imposta por alguns poucos (totalizados aqui como o grande alheio) sobre o resto, os tantos próprios como lugares, como pessoas, como pessoas artistas.

II- Existe uma norma, que julgo de antemão colonizadora, que se opera comumente não só no meio acadêmico, pela qual se impõe que toda fala deve se pautar – no sentido de ser conduzida/preenchida/substanciada/patenteada/abençoada – pela fala já produzida por alguns auto reconhecidos em seu particular meio expert externo. Aquela vazia ou quase senão imatura particular diante da outra; esta produto da tradição do dito conhecimento maduro universal, cuja hegemonia totalitária advém

---

<sup>1</sup> Para melhor entender o presente ensaio, sugiro a leitura do verbete “O modo de produção da colonialidade estética no Acre”, que foi publicado no volume 5, p. 136-156, do presente Dicionário Analítico. Lá trato do modo, aqui do objeto/sujeito desse modo.

da história do pensamento irradiado pelo ocidente (Europa/América do norte), como centro do mundo.

Como se eles – os auto reconhecidos em seu meio expert externo – sempre estivessem a frente – como quem pensa e faz tudo antes – como se qualquer iniciativa de qualquer intuição já tivesse propriedade a priori – o que significa que acreditemos que estamos – o resto – sempre a reboque de suas iniciativas – não que seja proibido pensar/expressar/praticar (não há o que impeça), mas jamais deixar de dar o crédito, referenciá-los como a única, qualificada, determinada e verdadeira fonte matriz.

Nesse passo, se impõem como donos da experiência primeira das coisas da vida – como se tivessem chegado primeiro (ante tantos territórios/tempos coetâneos) – reservando ao resto o consumo de suas percepções e registros (sua educação), consumo este limitado às experiências de saber a experiência alheia. Para tanto, formulam as suas periodizações do fazer artístico, por exemplo, oferecendo – senão à custa de estratégias colonizadoras – a sua historiografia como o modelo de caminho a ser percorrido pelos que desejam que se almeje lhe alcançar com os seus protótipos modeladores do outro.

Como se fossem o futuro e por isso todo resto o passado deles, por se considerarem sempre à frente, e assim fossem absolutos, de modo a se acreditar que o que passamos hoje eles já passaram ontem. A regra é não se considerar como eles – num estágio de igualdade – mas almejar alcançar eles, no estágio de atraso e inferioridade a que julgam estarmos tal como incompetentes para fazer seus próprios movimentos, olhar e considerar as coisas por seus próprios olhos, dizer por seus próprios conceitos o significado dos seus próprios mundos, suas experiências de vida vivida e imaginada, sendo um próprio independente diante do alheio.

Tudo a induzir o resto a pensar o planeta, a desejar o mundo e com isso a negar o seu lugar porque tudo que possa ser melhor e superior – que vem e é para o mundo – não pode ser desperdiçado num lugar qualquer – esse localizado no resto – espaço que não produz nada senão o consumo.

Exportam-se como padrão de tudo – de toda espécie de gosto e de saber (econômico, político, social, cultural) – esse padrão que estrutura as bases por onde conseguem alcançar – e alcançam tudo – pelas indústrias

da cultura artística e da educação, com as quais nos tornam – o resto – cúmplices de seus sentimentos, de suas percepções, de suas experiências como se o que sentem e vivem onde sentem e vivem fosse o mesmo exatamente o que devamos – o resto de tantos e diversos espaços – sentir e viver onde sentimos e vivemos.

Não seria problema – a experiência da troca e da aprendizagem com o outro (o alheio) – não fosse a ânsia/fúria de domínio e exploração como o fundamento. Por este, o que poderia senão deveria ser uma relação, é colonização. O que poderia senão deveria ser liberdade, é prisão.

É quando, em regra, se estar diante da imposição colonizadora do chamado conhecimento que se oferece e se impõe como o paradigma universal, por isto, central sobre aquele como tal não reconhecido, o dito particular, por isto, local.

Não estou querendo negar nenhum saber outro. Estou, com isso, questionando a ambição de um, que aqui cunho de o grande alheio – de supremacia colonizadora, a que desconsidera, diante de si, todo o resto como produtor e difusor legítimo de saber.

Essa coisa, tão plantada e alimentada historicamente, nos tem – como alvos da colonização – tatuado como o outro imprestável para a criação/invenção senão para a reprodução de um tipo específico de saber, um saber que comumente aprisiona, limita, por isso, coloniza e racializa. E assim, mantendo a perspectiva do alheio como a única, o próprio nunca se sustentará sobre a sua, sendo levado – sem se aperceber – a negar-se como tal.

Uma sociedade não pode ser singularizada – medida – pelo grau de reprodução que consegue alcançar a partir de outra, mas por sua capacidade de produção de si própria, no que resulta seu estilo, a sua estética.

Não parece ser segredo histórico o fato de que a história da formação da sociedade acreana, por exemplo, é uma história da imposição externa de uma cultura – um modo de viver – que se instaura com a invasão e avança com os processos vários de colonização que perdura.

Mas é também a história de uma desconstrução e levantamento por sobre os escombros de algo que representa o produto da colonização (em suas formas várias) e ainda a tensão da resistência (em seus graus possí-

veis). Uma colonização e uma contra colonização substanciadas na vida ordinária.

O artista local é um próprio ordinário gestado e vivente a lutar por constituir-se na batalha que se trava em seu lugar diante do alheio, como seu colonizador. Por assim resiste como um extraordinário (do tipo invisível ou fantasmagórico) no seu local de vida. Por que é assim?

**III-** A noção de estado-nação carrega em si sempre a ideia de unidade e junto a ela a de totalidade, não só nos planos sociais, políticos, jurídicos e econômicos, mas especialmente no plano cultural.

Uma unidade cultural forjada a partir de determinado lugar central em torno do qual subsistem elementos periféricos culturais servíveis para estabelecer - no interior dessa unidade - hierarquias, como a que produz a metrópole sobre a existência de suas (por ela considerada) periferias, nunca numa relação de diferença, mas numa proporção polarizada, respectivamente, de superior/inferior, melhor/pior, moderno/atrasado...

Essa ideia redutora desconsidera, primeiro, que todo lugar se constitui de lugares – entre si e dentro de si – pluridiversos. Desconsidera também, em segundo, que todo lugar possui elementos próprios do que vai lhe revelar a diferença – e não reduzir tal diferença ao atributo/condição de inferior. Desconsidera, por terceiro, em razão dessa possibilidade – relativa, é verdade – da condição do estado em si, isto é, que a referência para a existência de todo lugar não está necessariamente fora de si em que o outro o determina. O necessariamente é uma construção da história das colonizações fruto das relações violentamente impositivas.

Em toda pluridiversidade - de que é constituída uma cidade como espaço geocultural em si – se sustenta – sem desconsiderar o diverso – um mínimo caracterizador que vai lhe dar diferença fundamental em relação a outras e da qual se possa entender por que difere.

O que quero dizer com isso é que a unidade não está externa, digo dependente – na relação com outra unidade – mas interna corporis do que advém exatamente da pluridiversidade – da qual traz também o que lhe está externo – que lhe constitui originalmente. A originalidade – isto é, a construção de si – é fruto do que resulta do pluridiverso na sua forma particular.

Esse mínimo não pode ser confundido com a ideia de totalidade – pensamento único, homogêneo – tais quais induzem os limites territoriais, a historiografia e os símbolos e cores ufanistas oficiais.

Esse mínimo – de espectro subjetivo nas suas relativas objetividades concretas – é o elemento que vai constituir quem dele – esse ser social e cultural – foi absorvido na relação temporal em estado de posição vivencial geosociocultural.

Falo de uma espinha dorsal cultural sem a qual todos os lugares seriam universais, iguais – o que não é possível. Vale dizer uma suposta igualdade, é o que só pode ser possível pela imposição colonizadora.

Falo de uma espinha cultural de constituição própria, não necessariamente pura, original por seus elementos constitutivos, mas, se híbrida, própria – diversa de qualquer outra – em sua constituição formadora e reveladora.

Um mínimo que habita as expressões, os desejos, as memórias das pessoas que se deixam “involuntariamente” ser por ele constituídas.

Mas de que se constitui, por sua vez, esse mínimo? Da pluridiversidade. Da historicidade social dos conflitos em todas as suas dimensões, não só macros. Dessa historicidade que se atualiza perpetuamente e se reproduz em cada ser, em cada narrativa, em cada passo, em cada movimento, em cada parada, em cada pensamento.

Das expressões culturais inventivas. Da cotidianidade concreta das vivências coetâneas micros. Dos intercâmbios de espectros colonizadores, de seus processos de aderências e resistências. Dos relatos e dos silêncios concretos dos imaginários. Dos sabores, dos odores, dos sons, das imagens, das imaginações. Seria disso o que resulta a espinha dorsal cultural de todo lugar específico, lugar esse impossível de ser capturado em sua totalidade porque a totalidade não existe, a totalidade será sempre uma ficção que quando posta na boca do discurso colonizador serve a algo (pensamento) que por sua vez serve para alguma utilidade – que não a da liberdade – no campo do poder.

É desse lugar que emerge o ser local que pode ser um artista.

O outro, a margem, o resto – como um lugar que margeia de algum modo a metrópole, o centro, enfim, o tipo de alheio sobre o qual estou

aqui tratando – também se alcunha, pela lógica da hierarquia colonial, como província. A ideia de província – como um lugar em si – carrega dois sentidos. Um colonizador e outro não. O sentido colonizador – que se pode dizer também da ideia de provincialismo – ocorre quando o lugar aceita a condição colonial, isto é, quando cai no canto da sereia do colonizador tendo, de um lado, este como a referência ao qual deve se espelhar e, de outro, a si como um vazio sem valor, a ser preenchido. Noutra sentido, a província será a expressão do próprio diante do alheio. É o próprio na sua especificidade e não imerso na universalidade constante do alheio, a mesma universalidade que busca lhe construir como seu subconjunto particular, de onde advém.

IV- A questão que trago, como penso ser possível já se extrair, não se reduz a distinção entre próprio e alheio tão-somente. Incluo que se pense sobre a força impositiva deste sobre aquele num contexto geocultural interno do próprio. É claro que isto está contido no que proponho problematizar aqui como o fenômeno político, aquele que se tem revelado como a procura de eliminação – por subsunção – que torna como impossibilidade a existência do próprio como tal, isto é, de subsistir como tal no seu lugar geocultural. Questiono, nesse passo, a guerra estabelecida que tenha como foco a dissolução do próprio – no caso dos tantos próprios – pelo alheio, não qualquer um como outro próprio, mas como que se trata e se oferece como grande alheio em seu projeto/realização de poder colonizador.

Para se distinguir o que é um do que é o outro se requer análise, caso a caso, no espaço geocultural concreto de colonização – onde o que seria encontro da diferença se expressa como tentativa/realização de ocupação – como totalidade – de um sobre o outro.

É certo que o alheio, só por ser como é em si – pressuposto da diferença – não pode ser condenado à função de colonizador diante do próprio. Enquanto o alheio for o outro próprio aberto à relação de encontro – e não ao estado de poder colonizador – não há o que temer, não há a que resistir. Não há porque fechar a porta da relação.

Não se pode duvidar que o próprio em se fazendo de alheios não se reduz a eles se não não seria próprio com a sua porção particular. Conter o alheio não se pode deduzir como atitude passiva do próprio, a sua auto

anulação como tal. A mim tenho como superado que o próprio contém o alheio (tanto quanto este contém aquele), da mesma forma como penso que o alheio, na qualidade de elemento distinto, não é superior ao próprio funcionando, por isso, como seu modelo, a que se deva buscar alcançar replicar.

O alheio, nesse passo, é tão próprio quanto o próprio. São dois próprios. Todo próprio é alheio do outro enquanto possibilidade – potência – da diferença. O problema se encontra no fato de que o sistema de poder político elege um próprio para ser o grande alheio, esse próprio de onde tudo deriva como o melhor e universal e, como tal, o padrão.

O problema não está no que possa parecer, à primeira vista, um fato colonizante, nessa guerra de abdução cultural de um sobre o outro. O problema se encontra no projeto estruturante de homogeneização engolidora da diferença, pelo modelo colonizador de alteridades, isto é, a partir da ideia de totalidade/universalidade em um mundo de tantos próprios, um mundo pluriuniversal, um mundo de tantos mundos paralelos.

A questão central a que me importa colocar em questão aqui diz respeito à instrumentalidade de que faz uso o projeto colonizador da cultura – a que tenho categorizado como modo de produção da colonialidade estética<sup>2</sup> – para impedir o trânsito livre de tudo aquilo que é próprio e alheio ao grande alheio, de toda expressão que não tenha o batismo e o rótulo da expressão artística autorizada pela máquina engolidora de alteridade estética promovida pelo estado/mercado de arte e saberes estéticos.

Portanto, insistindo, uma das questões de fundo a respeito, como entendo, não vai residir na dicotomia alheio/próprio, esta que induz a uma discussão sobre originalidades e purezas culturais configurada na polarização entre o de dentro e o de fora. A questão se centra nas categorias centro e periferia que estabeleceram e vem mantendo historicamente o ethos colonizante – vivificado e naturalizado na ideia de superioridade de um sobre o outro – que é constituído o mundo moderno-colonial desde o século XVI, na América Latina/Brasil, e final do XIX, na Amazônia/Acre.

---

2 Ver Souza, O modo de produção da colonialidade estética no Acre, 2020.

Por isso, o que me interessa mais fortemente questionar aqui – o que não quer dizer que se deva desconsiderar as particularidades, naturalmente – é a manutenção da colonialidade estética, justamente esta que busca eliminar as distinções próprio/alheio colocando em seus lugares as de centro/periferias com as quais vai estabelecer a ideia qualitativa de superioridade (e com ela as de centralidade, de totalidade e de universalidade) de uma, centro (o grande alheio), frente a ideia deficitária de inferioridade da outra, periferias (os demais próprios). O que irá manter e reforçar a sempre colonial condição histórica de possibilidade de ser da primeira e de não-ser da segunda.

Falo do modo de produção da colonialidade estética como instrumento/modelo de sustentação da condição moderno-colonial que involucra todo conteúdo estético – por vias das políticas culturais estatais, da indústria cultural e do sistema de ensino nacional e estaduais – ao padrão alheio sobre os próprios.

A questão fundamental é de natureza do domínio de um sobre os demais. É de natureza do exercício de poder. De universalização de um alheio sobre os tantos próprios.

É quando o político se superpõe ao estético, no sentido que tudo hierarquiza, tudo coloniza e, com isso, tudo racializa, instituindo o seu padrão estético monolítico, mesmo que no interior do mesmo se expressem vozes plurais (o diverso, múltiplo, variantes de uma só matriz). Plurais/variantes desde que não coloque em risco a estrutura canônica moderno-colonial, portanto restrito ao cercado político do domínio estético, este que divisa os que são e podem ser dos que não são e não podem ser. Plurais/variantes, e assim diferentes, desde que dentro de uma escala de valores estéticos concebidos e mantidos a partir da matriz a que tudo deve se referenciar, o *locus* político de ser estético no mundo dito civilizado ocidental.

Não se pode duvidar do fenômeno da coexistência de todos os próprios entre si, especialmente em relação ao grande próprio, o alheio colonizador. A consciência da coexistência derruba o poder canônico da estética colonizadora porque questiona os mitos da hierarquização e centralidade pelos quais tudo que não for obra e referência do grande alheio carece de valor necessário à condição de ser.

Concebendo assim as diferenças, no mundo da colonialidade estética toda e qualquer transcendência do próprio se encontra necessariamente vinculada ao paradigma central que lhe vai posicionar na escala de valores estético-culturais que vai do ser – quando filiado ao padrão – ao não-ser, quando não.

Talvez, no fundo, a questão da colonialidade estética não tenha como fato determinante a colonização/racialização das formas artísticas em si. Assim, a colonialidade estética não estaria voltada contra a expressão estética do próprio senão contra o outro em seu poder, em seu saber e em seu ser. Nesse sentido, o que interessa, sempre interessou, ao poder moderno-colonial foi o domínio, a exploração e a racialização em face do ser colonizado em sua existência digna. Não exatamente e somente a sua forma estética de se expressar e existir. É que interessa à colonialidade o domínio sobre a totalidade do outro colonizado.

Por esta lógica, todo e qualquer próprio será, em sua totalidade, parte do projeto de universalidade do alheio e como tal dependente do domínio deste.

E assim, este modo de produção estética vai nos conformando como produto do alheio. Esse tem sido o seu projeto e a sua prática.

De fato, o próprio não tem como não ser um mundo contido também do que não é seu. O que não quer significar que seja produto só do alheio como se fosse reduzido a este, sua cópia mimetizada.

Na verdade, todo próprio é produto de si – do que se constitui de elementos plurais que lhe configurarão, de algum modo, singularidades que não seja totalizadoras e congeladoras, tampouco, nesse passo, comprometidas com a ideia de mercadoria, produto de compra e venda, senão expressão constitutiva do modo de viver no tempo e no espaço cultural dele (e a partir dele), do próprio, e não reduzido ao do alheio.

O próprio tem morada no contexto do corpo, onde o corpo concreto se movimenta e descansa. Onde surge se cotidiana, se tesa, se esmorece. O lugar sobre o qual se pensa, a partir de onde tudo deve partir, inclusive a saída e a entrada no mundo do alheio, com o cuidado de não se deixar seduzir a ser próprio em nome do alheio.

O próprio é um corpo. Um corpo em sua individualidade, em sua subjetividade plural. Mas também em sua politicidade, enquanto espaço vivo de existência social. O alheio é uma instituição. Uma coisa fictícia, mas concreta que se opera pelo poder. Uma instituição que coloniza, que enquadra, normatiza e homogeneiza.

Todo o esforço do próprio deveria está consagrado no sentido de afirmar como diferença, o que significa o direito de sua existência frente ao universalismo colonizante isto que totaliza ou ignora, a partir e em torno do alheio central, tudo que for próprio.

A questão que se coloca aqui se afigura num plano de luta difícil de resistir, que é a luta contra os sistemas estruturantes de poder, saber e ser concebidos e geridos pelo estado e pelos mercados culturais. Sistemas estes que buscam formar as mentes locais pela educação que lhe é alheia, por isto modeladora. Por eles, todo conhecimento escolar, por suas disciplinas forjadas pelo saber eurocêntrico, é um conhecimento produzido por narrativa única pautado numa legitimidade, por sua institucionalização, que se apresenta como normativamente inquestionável.

V- Não se trata de ilha. Para ser local, ser um próprio, não deixo de transcender a minha localidade e de considerar o alheio. Também não sou vítima, sou um combatente. Dos três modos que se conjugam (sendo em si, transcendendo e tendo o alheio na sua constituição) sou concreto como uma pedra, justamente uma pedra daquele tipo que faz poemas. O que não posso é, em nome das supostas superioridade, centralidade, totalidade e universalidade do alheio, o grande alheio, negar o lugar (aceitar-se como um não-ser) onde estou, que é de onde falo e vivo a vida vivida ordinária. Tampouco aceitar que ele seja tratado numa escala abaixo do que é, diante do outro externo a ele, aquele que se põe grande e acima e procura se impor, como alheio que é, como a minha absoluta e exclusiva digníssima matriz.

Resistir não é o mesmo que negar a convivência (e o alheio) como alimentos. Pelo contrário em termos, será ainda através da relação que o próprio se constituirá como tal e se fortalece para ser o que é. Com isso, será em nome da diferença, portanto da existência contra toda e qualquer

homogeneização, que o próprio consegue se afirmar e se sustentar como tal.

Não se trata de uma busca e defesa da pureza (uma quimera no mundo intercultural), mas da defesa do que se faz de todo modo culturalmente próprio. Existir como tal já é por si, no mundo colonizado/racializado, luta e defesa de ser manter se reconstruindo como é.

Sintetizando, se assumir como próprio é fazer-se situar concretamente no mundo das diferenças e como tal constituir-se no estatuto das existências dignas.

A consciência disso, isto é, a consciência de si (que não um si absoluto, exclusivo e ufânico, mas o que existe em relação, por isso distinguível, específico, particular) é o fundamento indispensável para a auto manutenção/resistência do próprio sem a qual vai se à deriva, ou melhor, se é incorporado/engolido ao padrão dito universal, esta máquina de subestimação, inferiorização, por isto, de dissolução do outro, este aqui que se manifesta como próprio.

De todo modo, a frequência histórica (a do tipo que se ensina nas escolas e se ver em toda tela de sedução) é a de que toda obra artística local (para ser arte) está fadada a se manifestar como expressão resultante de sua colonização. Esta que se oferece – justamente por isso – já como expressão fundadora e conceituadora da ideia universal de arte. Caso contrário, pode perde o seu caráter estético, aquele adotado pelas canônicas indústrias dos consumos culturais de massa e também acadêmico.

Por este princípio, quanto mais colonizada a manifestação artística local – isto é, quanto mais obediente aos estatutos da colonialidade estética – mais considerada arte será. Só que, por sua condição periférica, portanto racializada (que é, como venho defendendo, a condição para se chegar a ser, nesse caso, a categoria de arte pela qual seduzido se luta), lhe será reservado lugar abaixo do modelo padrão da estética do centro, por isso, carimbada como produto estético destituído de qualidade devida para circular/ser visível no ambiente mainstream, canônico, tanto da cultura de massa quanto da acadêmica.

Pensar o lugar hoje – falo pensar com criticidade – tem sido, necessariamente, considera-lo dentro de um contexto político/econômico/so-

cial/cultural imerso à dimensão colonizante, que se manifesta num plano geopolítico em que imporá o sistema mundo moderno colonial. Um lugar, portanto, levado ao fora de si pelo referido sistema – o alheio engolidor de próprios.

Nesse passo, a expressão artística tem sido um meio pelo qual se pode determinar um lugar enquanto lugar colonizado, isto na medida em que, o que ela representa, não vai dizer respeito ao vivido ali, mas o diverso disso - no caso, todo espectro do que se vive fora ou em razão dos interesses manufaturados pela sedução do que se aprende no mundo dos negócios culturais como o sucesso do outro. É quando a arte, nesse sentido, passa a funcionar como um meio de negação da existência do lugar. É que, de fato, o lugar como construção social, tem sucumbido à força da colonização do saber e, portanto, do pensar e do fazer. O que o homogeneiza e o reduz, para constatar o mínimo, como espaço de consumo e reprodução da colonialidade cultural. Este mínimo é o que tem sido mais interessante para o colonizador capitalístico, o colonizador fabril, comercial e também educacional da cultura.

A decolonialidade, para além de ser uma ação de quem luta contra a colonialidade (esse mundo do poder e do saber devorador de próprios), é um estado em processo permanente de tensão resultante do fato do colonizado estar exposto ao/no ambiente da colonialidade (que é o ambiente em que a colonização se mantém secularmente). Tensão essa que se pode traduzir pelo estado de necessidade, da parte do colonizado, de sobrevivência como próprio, quero dizer de algum modo liberto, frente ao fato de estar, em alguma medida, entranhado colonialmente de outro, o colonizador.

Uma obra estética sem resistência já foi devorada. E do que se constitui uma obra que traz consigo uma natureza decolonial?

Entendo aqui natureza decolonial como elemento constituinte daquele artista/arte que resiste no contexto da colonialidade, logo, sob a condição moderno-colonial, condição esta aqui entendida como um fenômeno histórico de caráter norte-eurocêntrico/brasileiro que se mantém, no contexto do sistema mundo moderno-colonial, como forma de

aprisionar/homogeneizar/regular toda expressão dos sentidos ao seu cercado/padrão colonizador/racializador também no campo da arte.

Uma obra estética neste ambiente, para ser decolonial, se valerá, essencialmente, do elemento político. Digo da ação ativa de defesa – resistência – frente ao poder desse tipo. É que, sendo a decolonialidade ato de resistência diante do poder colonizador, seu elemento motor só poderá ser antes (e ao mesmo tempo) o político do que o estético. Será assim mais um elemento definidor de uma relação de poder do que de formas artísticas (se é que se pode distinguir um do outro), na medida em que aquele, no mundo moderno-colonial, determina estas. Relação dentro da qual o colonizador objetiva enquadrar/impor ao colonizado as suas formas estéticas e seus conteúdos epistêmicos, em suma: o seu particular lugar pseudo universal que se projeta totalizante e, em certa medida, atemporal.

O que quero dizer com isso é que mais do que uma “embocadura local” (que venha a produzir um plano estético, pelo qual se possa distinguir um lugar geocultural de outro, pelo exercício da diferença em si do como sou frente ao como é o outro colonizador) quero dizer respeito a uma “embocadura decolonial” pela qual se busca identificar o elemento político colonizador para, com isso, resistir ao mesmo – que seria uma questão de como se defender de sua colonização/racialização, a partir de qualquer lugar.

Com efeito, tendo posicionar aqui que a arte local (o artista local), para se afirmar à condição de própria – e não de mera cópia estética e epistêmica – há de ser um instrumento de luta, portanto político (como manifesto e ação de existência no front dessa guerra, logo resistência e ré existência) antes que um mero estético meio de expressão – sem deixar de ser, fundamentalmente, uma manifestação estética.

O que me disponho a fazer – pensando o modo de produção da colonialidade estética no Acre – não é normatizar um possível padrão do que seja o artista local (o alvo desse modo) – nada de protótipo como é comum se apelar nessas horas – mas possibilitar que algo mínimo – algum elemento básico – que lhe constitua como tal, seja considerado/visibilizado para que se possa firmar, com isso, uma distinção possível diante da modelação moderno-colonial que busca a todo tempo subsumir as diferenças.

Um artista local antes de tudo não é um artista universal. Daquele tipo padrão modelado pela indústria cultural e pela academia. Desse se distingue. E será por essa distinção a sua inarredável condição de possibilidade de sua existência.

Um artista local é aquele que se expressa – portanto existe – referenciado por uma consciência de ser de seu lugar histórico-espazo-sócio-cultural, a partir de sua vivência/convivência pessoal, plural e comum, concreta e abstrata. Nesse sentido, ele depende de um território que o integre para além e o constitua como parte em relação.

É aquele cuja produção estética não o nega – pelo contrário – o reafirma como um agente esteticamente histórico-social, porque sua fala é a fala a respeito de seu meio ambiente de vida vivida, desejada, imaginada e memorializada.

É aquele que não consegue sair completamente de si culturalmente. De modo que a sua expressão estética se confunde com a revelação e defesa de sua ontologia cultural esta desmedidamente impregnada de sociabilidade. Sem astros e estrelas plainando sobre a multidão de consumidores.

É aquele que, sem a pretensão da originalidade, consegue ser percebido como próprio, quero dizer, constante de elementos, alguma fissura de forma e/ou conteúdo, só por ele manifesto justo porque não se pode ser percebido senão nele e a partir de seu lugar.

O tipo sobre o qual me ocupo aqui para pensar é o de caráter decolonial. Falo de um artista local disposto e ativo no plano da auto defesa cultural, portanto, social, que é também, ao mesmo tempo, auto defesa ontológica. Não se pode esquecer que há uma batalha em curso.

Pelo artista local – de expressão decolonial – não há distinção, no íntimo, entre ato político (ante as expressões de poder colonial) e ato cultural (ante as expressões da cultura colonial). Um está, necessariamente, impregnado no/do outro.

O decolonial é aquele para o qual o seu lugar de vida vivida, desejada e memorializada é, por isso, um objeto de sentidos vitais para a sua existência, política e estética. Daí que a luta em defesa de tais lugares se confunde com a luta em defesa de si. Uma luta cultural, uma luta ontológica. Razão pela qual, o artista local – para ser assim entendido - será

umbilicalmente aquele não só da existência, mas também da resistência e, quando tirado do combate, da ré existência, a emergir das cinzas. Por isso ele nunca morre.

Talvez a obra mínima do artista local (ou seja, o seu mais caro elemento próprio) se expresse como aquela cuja característica essencial seja a manifestação de algo que o possa manter no eixo de si – o si de algum modo seu e ao mesmo tempo comunal (do qual seus conterrâneos/contemporâneos ou não também possam se identificar fortemente) – como eixo histórico-espaco-sócio-cultural – pelo qual as memórias, os planos imagéticos e arquitetônicos da localidade da vida vivida, ordinária e desejada e as expressões estéticas comuns ao lugar consigam revelar algo próprio distinguível de alguma forma culturalmente – isto é, como algo que não seja de domínio exatamente de outro – o outro que se manifeste não só estranho, mas, sobretudo, também colonizador – este imediata e justamente lugar alheio cuja característica não tenha lugar algum senão o pretense universal a-lugado pelo grosso modo imposto no/pelo norte-eurocentrismo/brasilcentrismo do sistema mundo moderno colonial.

Ao mesmo tempo em que este mínimo da obra mínima como caráter diferenciador não seja algo que o afaste de si, isto é, lhe fazendo se recusar em nome da sedução do outro – da qualidade do outro – do tipo que lhe coloque na relação (de poder) como menos ou como nada, e, com isso, glorifique a sua colonização/racialização.

Que seja um mínimo de caráter profundamente anti-colonizado/ racializado, em que o estético e o político sejam indistinguíveis em sua obra, para ser, assim, estético decolonial. Do contrário, poderá ser só um panfleto carregado de ataque ao invés de ser uma obra estética plena de defesa. Porque ao mesmo não interessa colonizar absolutamente nada senão – e tão-somente – não ser colonizado.

A obra há de portar elementos em si que se pode revelar decolonial, quando, por exemplo, ela consegue produzir no outro um sentimento desalienador quanto à esfera de vivência em seu lugar e pelo qual possibilita uma espécie de relocalização – quando se estiver des-locado e a-lugado – para o eixo territorial histórico-sócio-cultural em que convive, imagina, cria, sonha e lembra.

O pressuposto do sentimento de localidade é a luta pela existência como próprio. Assumir um lugar como próprio e ver-se como um próprio – num mundo feito para não ser – eis as duas atitudes necessariamente decoloniais. Posto que quem não se assume é assumido. Quem não tem o seu lugar é um a-alugado pelo outro, um o-culpado pelo outro. Quem não defende a sua existência é porque já morreu, quando o sujeito colonizado em plenitude, já é o outro, o seu colonizador.

Se se fosse objetivamente definir um artista local do tipo (que é de um dado lugar próprio e que se assume como próprio), não se deveria apontar nenhum modelo, nenhum protótipo, nada de genérico, nada de universal. Pensaria numa vida movente, intensa, desassossegada, portanto, em permanente estado de tensão ciente de que vive numa batalha. Estou falando de um sujeito que vive e tem a consciência de que vive sob a condição de colonizado/racializado concreto, comum/incomum, singular/plural. Um próprio que vive, portanto, luta, para ser como é, o que só pode significar existir. Um próprio é aquele que é, apesar de que não deveria ser no mundo dominado pelo alheio.

Um artista local do tipo decolonial não está absolutamente só (nesse estado permanente de guerra que a colonialidade estética instaura e mantém), justamente por resistir e por reexistir como tal. Esse tipo vive, não morre, não é especulativo. Eu sou indesculpavelmente um deles!

## Referências

SOUZA, João José Veras de. O modo de produção da colonialidade estética no Acre. In: ALBUQUERQUE, Gerson Rodrigues de; SARRAF-PACHECO, Agenor. *Uwa'kürü – Dicionário Analítico* – 5. Rio Branco (AC): Edufac / Nepan, 2020, p. 136-156.

## GEOPOESIA AMAZONIAL: RAIZAMAS E LIVROS INVISÍVEIS

Augusto Rodrigues da Silva Junior  
Sara Gonçalves Rabelo  
Marcos Eustáquio de Paula Neto

Vou perguntar pra ele sobre a boca da noite e, se ele não me responder,  
vou perguntar pra própria boca da noite.<sup>1</sup>

Em diálogo com poéticas despontadas no centroeste-norte, em um país que recebeu do colonizador o nome de árvore, tem sido um esforço ouvir as vozes populares e percorrer acervos. A crítica polifônica busca, pela multiplicidade e pela polifonia, a experimentação e experimentação da Terra. A geopoesia vive à procura da palavra em manifestações artísticas e culturais, analisando prosódias e léxicos, caminhando e cantando por canções e rastros, comungando e encenando dramas sociais e metáforas coletivas, em suas mais diversas texturas e tessituras.

Seguindo por campos gerais e pequenas *varedas*, pelos rios imensos (cobras grandes) e encontros de águas, estar na floresta, caminhar “nos pula-pula” e vãos, navegar dias e dias – noites e noites, demover-se em formas específicas de viver e sentir, falar e dizer evocam justamente o elemento mais marcante da geopoesia: fazer literatura de campo (etnografar;

---

<sup>1</sup> Wapichana, A boca da noite, 2016, p. 7.

etnoflanar) e buscar o enfronteamento (consciência ecopolítica percorrendo territorialidades e liminaridades).

Ao tratar das raizamas cerradeiras e amazônidas, movimentamos fronteiras ancestrais e evocamos uma relação íntima com a terra e com a água: com a “Terra – casa de morar”.<sup>2</sup> Modos de ser e de fazer que curam e transformam, que desejam cosmogonias e revoluções: “Nesta perspectiva, toda habitação humana é uma *imago mundi*”.<sup>3</sup>

Os geopoetas falam pelos narradores e contadoras de história, pelos curandeiros e benzedoras, por raizeiros e rendeiras. Nas redes de pesca, com seus nós, entrançamentos, vazios e modos de alimentar – sem destruir – irrompem nas linhas e entrelinhas de um passado e de uma práxis (do) presente que se movimenta nas entranhas da *floresta*, de biomas, de ambientes: fauna, flora, flúvia, *céuna* e raizama.

Embora o campo *cerradeiro* seja nomeado o “berço das águas” e o campo *amazônido* receba o epíteto de “pulmão do mundo”, *a floresta é*, antes de tudo, *as pessoas*:

A região.

Um afundamento virá, e nessa rede está adormecido à espera da manhã.

O homem na rede não é ainda um naufrago. Nele ainda não há um gesto final desesperado em busca de raízes para manter-se à tona.

É quando aderimos.

Aqui é a residência, nos dizemos todos no emaranhado.

Ali há ancoradouros e oscilam. Mas o musgo humano resiste.<sup>4</sup>

Diante de um postulado de narrativas plenas de geopoesia, no encontro etnográfico com narradores, na etnoflânerie sempre à roda de uma escuta sensível, buscamos compreender visões ligadas ao literário e às práticas sociais. Mesmo que venha um afundamento, na região, sempre esperamos a manhã. Acompanha a geopoesia amazônica a ideia de condição amazônica, problema do hífen colonial, enfrontamentos por *brasis liminares* e a literatura de campo (em sua variante denominada etnoflânerie). É nessa travessia que reconhecemos o humano, ainda, como um não-náu-

2 Garcia, Araguaia Mansidão, 1972, p. 61-62.

3 Carvalho & Carvalho, Os ibéricos, 2016, p. 174.

4 Cecim, Viagem a Andara, 1988, p. 239.

frago. Na rede de pescar, o sobre-viver; na rede de dormir prenuncia-se o sonho e a manhã: casa da metamorfose.

Na atividade da revelação, encontramos afinidades coletivas e eletivas que se traduzem em formas simbólicas das palavras e os seres, dos discursos e as coisas. Na adesão, como coloca o narrador de Cecim, que encontramos a residência – o aqui – em que nos emaranhamos. Há ancoradouros e vertigens, oscilações e a iminência da festa triste, mas, mal rompe a manhã, lutamos com as palavras e com as caminhadas. Afinal, somos seres densos e leves como o voo das árvores<sup>5</sup> e realizamos uma *paleo-grafia* das palavras e localidades invisíveis:

À floresta

À voz, que nos livros de Andara quis dar à uma festa triste, aquela que insiste em submeter a fala ao baile arquejante da linearidade, a intensidade de uma revolta que se recusa e inventa uma outra fala, clara-escuro por escolha, e se atira por todos os desvãos do inconsciente, do instinto, e beija o onírico na boca com descarado desprezo pelas tolices da racionalidade.<sup>6</sup>

Como o submergir do escafandro invisível que há no rodado, das vozes antigas que emergem dos testemunhos (oraculares) e das testemunhas (oculares), as raízes confluem para as raízes amazônicas e os rizomas centroestinos. Forças motrizes de um percurso teórico em diálogo com práticas etnográficas que “vamos rompeno” por um percurso que “raiz-ama”: o oral e o corporal, o performático e o narrativo, o silêncio e a *boca da noite*.

Surgem, assim, ferramentas para discutir a cultura popular na América Latina, as ações de cura e práticas *religantes*, agenciamentos humanos em práticas milenares de utilização de plantas e da palavra. Pela estrutura performática da prática, estabelecemos percurso histórico das raízes e rizomas do Brasil: reflorestando os sentimentos, perante a diversidade humana e a bio-diversidade humanizada. As coisas e as palavras do mundo nos afetam e semeamos (*semen*) sentimentos do mundo reverberando (*ver-*

5 Pimentel, Denso e Leve como o voo das árvores, 2015.

6 Cecim, Viagem a Andara, 1988, p. 07.

*bum*) e presentificando, verbos e advérbios, bocalmente: “A palavra bem manejada, e dita na hora certa, tem poderes, a bem dizer, mágicos”.<sup>7</sup>

Manejemos, pois, as palavras, a bem-dizer pelas raízes, rizomas e raizamas.

Em *Raízes do Brasil*,<sup>8</sup> Sérgio B. de Holanda realiza interpretação das estruturas sociais brasileiras e a consolidação de formas econômicas e políticas. Sua visão, inovadora, ainda preserva muito dos retratistas que fizeram literatura de campo ao longo dos séculos pela América Latina. Mesmo que o homem cordial seja uma chave importante de análise, a relação do colonizador branco com os indígenas e africanos, no processo predatório da terra e dos indivíduos – ainda muito atual –, exige novas interpretações. Diante de estruturas econômicas e sociais instáveis, fruto dos processos produtivos patriarcais e escravistas, a Amazônia responde a essas questões e propõe um novo entendimento da “visão do paraíso” colonial, afinal toda porção de terra brasileira possuía uma vasta vegetação. Lembremos que nosso país é o único no mundo com nome de árvore: pau-brasil. No “âmbito de sua territorialidade, o antigo Jardim do mundo”<sup>9</sup> arranja-se e rearranja-se em uma territorialidade denominada “pulmão do mundo”.

Numa instabilidade cruel, histórica e hodierna, fazemos essa *revisão do paraíso*, entendendo que o Brasil continua em formação. Se para os europeus havia a iminência do paraíso, é certo que a presença deles fez de nativos e escravizados a própria visão e vivência do purgatório e inferno na Terra. Buscando a palavra do continente colonizador trazemos dois pensadores que também alteraram esse olhar arvoreal:

É precisamente este crescimento das dimensões [do rizoma] numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões. Não existem pontos ou posições num rizoma como se encontra numa estrutura, numa árvore, numa raiz. Existem somente linhas.<sup>10</sup>

7 Veiga, A casca da serpente 1999, p. 05.

8 Holanda, *Raízes do Brasil*, 1936.

9 Holanda, *Visão do Paraíso*, 1985 [1959], p. XIII.

10 Deleuze; Guattari, *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia*, 2011, p. 24.

Para nós, os teóricos da multiplicidade foram Bakhtin e Freud; Benjamin e Pessoa. Depois dele vieram Deleuze, Guattari e Italo Calvino. Pensar o mundo de “Mil platôs” é senti-lo por uma “Viagem a Andara” – por cidades e localidade, palavras e páginas invisíveis. Colher da botânica e das plantas não é matéria nova. Há uma paleo-grafia que faculta esse entendimento ancestral – principalmente a partir dos povos que viviam nessa porção de terra que recebeu nome de árvores. Vivendo em consonância e sem uma perspectiva de destruição entendemos que é preciso repensar esse pensar com as plantas. Galileu, contemporâneo de Descartes vai utilizar em seus estudos analogias *arvoriais*. René Descartes, contemporâneo de Vieira também fará analogias filosóficas. Para ele, a raiz seria a metafísica; o caule a física; e a copa e os frutos a ética. Ao pensarem a filosofia como rizoma, Deleuze e Guattari buscam a multiplicidade. O rizoma filosófico proporia então, um sistema de caules horizontais (aterrisagem?), com crescimentos e ramificações imprevistas (carnavalização?), em direções indefinidas e “formas polimorfas” (poli-fonias?). Rizomar é o processo - autoconsciente e seivante – de pensar-se enquanto ramifica-se. Ampliar as conexões, indefinido os pontos ou posições, ultrapassar os contornos, as linhas e a estrutura – é rizoma, mas é, muito antes, inacabamento (mais uma vez com Bakhtin). A partir de raízes epistemológicas díspares chega-se à raizama hermeneuta. A raiz têm sua importância vital, o rizoma também alimenta o que é vida: a raizama busca o encontro entre o vital e as palavras.

Num encontro dialógico entre Sérgio Buarque e Gilberto Freire, Deleuze e Guattari, em texto de Angélica Madeira,<sup>11</sup> as raízes e os rizomas se reestabelecem e a socióloga (de Brasília) perscruta a semente dessa raizama. No excuro das imagens fitomórficas, a pesquisadora aponta para as raízes lusitanas e os rizomas – que agregam variados fluxos migratórios africanos e fluxos demigratórios dos locais, denominados indígenas. Na movimentação rizomática, essa formação que se deu entre a casa-grande e a senzala, sobrados e mocambos, as instituições e a rua, gerou muitos *benefícios e malefícios* sociais:

---

11 Madeira, Raízes e rizomas do Brasil, 1994, p. 27.

Raízes é uma metáfora também reveladora do desenho estrutural implícito à obra em questão. Há nela um eixo em torno do qual se organizam outros níveis – como que por patamares hierarquizados – apesar da organicidade que seu campo semântico sugere. O solo é o suporte horizontal estável e, como metáfora, compartilha da ideia de “fundação”. A busca de raízes é também uma busca de fundamentos, ainda que sejam invisíveis, enterrados, subterrâneos, bases ou alicerces atuantes na sustentação da árvore, do edifício ou da construção. Já a ideia contida em “rizoma” – embora continue no mesmo campo das analogias fornecidas pela botânica – distancia-se da primeira, ou até, em alguns contextos, se lhe opõe. A metáfora foi usada por Gilles Deleuze e Félix Guattari em um polêmico prefácio ao livro intitulado *Mille Plateaux* (1980).<sup>12</sup>

Se os rizomas do Brasil, em diálogo com as raízes, estruturam elementos de nossa formação, é certo que modos de ser e de fazer sobrevivem na superestrutura e na subestrutura:

Neste sentido, as plantas de rizoma – as samambaias e seus tubérculos, os cipós aéreos, as begônias com seus bulbos – se distinguem das plantas de raízes, com seus sistemas centrados em torno de um eixo, seus modelos estáveis e hierarquizados. Fluxo de comunicação que possui uma dinâmica própria, a imagem do rizoma talvez possa explicitar seu valor conceitual se a utilizamos para pensar algumas características da cultura brasileira: espaço de convergências e dissociações de tradições culturais existindo de forma precária e fragmentada, espaço de remanejamentos identitários permanentes, articulações e linhas de fuga, processos de territorialização e de desterritorialização permanentes.<sup>13</sup>

Uma vez que essas raízes e rizomas continuam em formação, entendemos ser possível movimentar essas duas metáforas de forma dialógica. Tais substratos podem ser de diferentes naturezas – como o elemento cultural. Aproximando nossa visão, dissecando, percebemos um contexto raiz-rizoma-substrato. A primeira, se transfigura na segunda como mimetização e memória, e em sequência com a terceira, sendo, ora uma, ora outra. Tudo isso, pensado como raizama não se desfaz em torrão sem perder raízes, tampouco afasta a água ao redor sem dispersar o arranjo entremeadado dos elementos. Assim ao coletar raizamas, torna-se impos-

12 Madeira, *Raízes e rizomas do Brasil*, 1994, p. 27-28.

13 Madeira, *Raízes e rizomas do Brasil*, 1994, p. 27-28.

sível purificar-se com certezas, ou mesmo com origens. Anatomizando o transitório contínuo contido na ideia das raizamas apontamos para a parte do rizoma, bem delimitada, com suas fronteiras claras, com cutículas que permitem a geração de interfaces: rizomas e raízes, rizomas e partes aéreas, rizomas e substratos.

O que resta deve ser vivenciado no presente e o crivo é o sentimento das palavras e das coisas.

Caracteristicamente, o espaço *amazônido*, o tempo cerradeiro e a territorialidade *centroestinortista* permitem a existência dos símbolos das raízes e os rizomáticos e radiculares com base de substratos sólidos, líquidos ou ambos, com dependência do tempo e das cheias. Com isso, tanto vitórias-régias como sumaúmas, se apoiam e se suportam bem em seus lugares. As árvores tortas que vivem para dentro da terra, que se fazem de secas em águas profundas e invisíveis indicam que pensar botanicamente exige do indivíduo esse sentimento de reflorestamento do mundo. Colhendo sementes e verbos, adubos e advérbios, dando continuidade a transplantes, gerando mudas e enxertos – para ampliar a chegada dos frutos – é que surge a nossa ideia de raizama.

A semente cultural indígena que já conhecia e “administrava” essas terras e águas, a plasticidade e a violência da etnia lusitana que facultaram o acesso aos “bens de sobrevivência” e de consumo e que trasladaram para outras terras civilizações africanas com capacidade ampliada e profunda de co-existir e de *reexistir* trabalhando a terra, reinventando a vida, deslocando-se para as terras longe do mar. Nesses conjuntos de forças de habitantes de três porções de terra diferentes (e não exatamente de raças) novas tecnologias surgiram. Novas condições de reexistência e de humano. Em um constructo capaz de transmitir e partilhar novas práticas culturais, em travessias por biomas humanizado tudo pode ser repensado, posto que reverberam sempre novas formas de exploração do trabalho e de destruição do planeta.

Na *paleo-grafia* cultural de vozes e corpos, nas águas e superestruturas (chantadas), céus e subestruturas (*sub-terrâneas*, mas não *subalternas*) movimentam-se raízes, rizomas e raizamas de brasis liminares.

A geopoesia é sempre apátrida. Definir nomes e regiões, biomas e eco-diversidades foi, também, o primeiro passo a destruição: o Brasil, do pau-brasil, a América, que deveria chamar-se Colômbia, era, na verdade, uma única porção de terra – formando uma imensa e múltipla *floresticidade*.

A metáfora e prática da raizama – nascida da geopoesia e que agrega o verbo “amar” – também carrega a imagem de feixe, de algo que foi colhido (para alimentar) ou apanhado do chão (descartado, tal como galhos secos) e “ajuntados” nuns “punhados”. Ainda, enfeixa-se num conjunto de raízes de uma mesma planta, embaixo da terra, ou já coletadas, ou, ainda, de plantas diferentes que se emaranham no solo.

Raizamas que abarcam as raízes culturais que figuram nas tradições e “bases” que se religam a determinados rizomas – espraiados em coisas e palavras, pessoa ou pessoas:

Raizama, um marco fincado no meio do mundo!  
 Raizama, a terra e seus encantos!  
 Raizama, terra de encanto e sonhos!  
 Raizama, natureza em harmonia!  
 Raizama, morada de muitas vidas!  
 Raizama, a terra e o homem!  
 A Raizama caminhava parada!  
 Raizama, homens e estradas!<sup>14</sup>

Raizamas fincadas no meio do mundo que abrigam forças raizamáticas do trânsito e do transe (*transit, transibunt*). O indivíduo, na memória profunda de sua territorialidade, sente e sabe que a terra tem seus encantos e deles nascem os sonhos – nas noites velozes ou nas manhãs que, de repente, se *apresentam*. Rituais com determinados *bulbos* estruturais, localizáveis, mas que se expandem em novas consonâncias *raizais*: natureza harmônica, com cantos e contos, cada de morada de muitas vidas. Nas reverberações romeiras e *rizomeiras* os modos de fazer e de cuidar, entre mestres e mestras do saber e do dizer revelam-se:

Raizama, o medo voando no céu!  
 Raizama, chão de encruzilhadas!  
 Raizama, vão-se os homens, fica a história!

<sup>14</sup> Machado, Raizama, 2000, p. 13-34.

Raizama, terra e mistérios!  
Raizama, descaminhos e desencontros!<sup>15</sup>

Mesmo que o medo venha anunciado no céu ou no chão de encru-zilhadas é certo que vão-se os seres e fica a história coletiva – de luta e labuta. Essa raizama aponta para a capacidade que os indivíduos têm de ampliar os modelos, romper padrões e estabelecer novos paradigmas – novos mistérios e encantarias.

Em espaços de remanejamentos identitários e processos de territorialização e desterritorialização permanentes (ainda em diálogo com Angélica Madeira<sup>16</sup>) convergem e correm para caminhos e descaminhos, encontros e desencontros. Nesse *inconsciente do encontrar e desencontrar*, geopoetas e etnoflâneurs se movimentam por caminhar e descaminhar, numa herança do passado, com rastros que se desenvolvem na constante repetição e experimentação do trabalho – presente tornado futuro:

Raizama, quantas sementes no chão!  
Raizama, sonhos e pesadelos!  
Raizama, início do escurecer!  
Raizama, a noite chegava mais cedo!  
Raizama, insônia na madrugada!  
Raizama, paraíso em desencanto!  
Raizama, a metamorfose do chão!  
Raizama, descaminhos e desencontros!<sup>17</sup>

Práticas de semear alternativas e atuais que têm a eficácia questionada pelo viés científico, mas que movimentam elementos nosológicos e ecolinguísticos, eco-cosmológicos e decolonias na prática *da palavra popular* que fazem da geopoesia ação, e leva à consciência de que todas as ciências são (de) humanas.

Ação pode salvar vidas e, ainda, salvar estados de espírito. Processualmente, no caso das raizamas, pensando nelas como raizadas para aplacar males corporais e espirituais, no tempo do deslocamento, no movimento do prepara, na paciência da “fermentação”, na força do ritual, no transe do transe, na gastroestética da ingestão, tudo num prazo mais subjetivo e

15 Machado, Raizama, 2000, p. 37-45.

16 Madeira, Raízes e rizomas do Brasil, 1994, p. 27-28.

17 Machado, Raizama, 2000, p. 51-70.

no âmbito da *raizamaria*, há “sintomas urgentes” que só a geopoésia pode curar – bocalmente.

Na educação pela geopoésia, enquanto dom e doação, cuidar e ouvir, atenção e troca (em eficácia psicológica) o aporte da metáfora das plantas e das práticas rituais para a cura efetivam-se no encontro, na palavra, nas bocas do dia e nas bocas da noite:

Raizama, pesadelos nas chapadas!  
Raizama, a terra a dor dos homens!  
Raizama, os passos dos homens!  
Raizama, a terra pegava fogo!  
Raizama, terra e sangue!  
Raizama, muitas covas, poucas rezas!<sup>18</sup>

A raizama evoca o encontro de culturas nas formas de raízes e rizomas. Reinterpreta a imagem fundacional, segundo narrativa lusófona e das raízes do Brasil, demove o encontro das três raças, e amplia essa movência em rizomas plurais de modos de fazer e de conhecimento espalhados pela porção de terras chamadas de América e de África.

Não esqueçamos que África, enquanto designação continental também nasce de um movimento colonizatório. Segundo o Dicionário Onomástico Etimológico da Língua Portuguesa, de José Pedro Machado,<sup>19</sup> trata-se de um topônimo que vem do latim. África seria oriundo de *Aphriké*, nome dado a uma parte do continente conhecido e colonizado. África é o substantivo feminino de *Africus*, algo similar a “Terra dos Afri”. Existe ainda uma teoria de que esse nome teria sido atribuído pelos fenícios, proveniente da palavra “Afar” que quer dizer “poeira”. O mesmo se deu com o nome do continente: América. Nome batismal, dado pelo colonizador, que optou pelo patronímico Americano – que advém de Américo Vespúcio. Nome nunca retificado pela história, pela porção de terra “encontrada” pelo navegador italiano e de nome ítalo-cristão: Cristóvão Colombo.

Nesse encontro raizamático de povos (etnias) indígenas, povos (e nações) africanas com as raças (predatórias) européias, em longos perí-

<sup>18</sup> Machado, Raizama, 2000, p. 71-84.

<sup>19</sup> Machado, Dicionário Onomástico Etimológico da Língua Portuguesa, 2003.

dos de construção desse encontro movimentava-se uma lógica imperialista tão cara ao ato de colonizar – e que continua presente:

Raizama, mais um pesadelo!  
Raizama, lama na estrada dos homens!  
Raizama, um olho na farda, outro na malva!  
Raizama, um roteiro para a farda!  
Raizama, nativos indo à forra!  
Raizama, passos na encruzilhada!  
Raizama, a terra, os desencontros!  
Raizama, madrugadas!<sup>20</sup>

A própria relação com a natureza e, conseqüentemente, com sua matéria, era de outra ordem. Uma vez que existia um projeto de exploração econômica por parte do colonizador, os processos de consumo de plantas, como alimento e como cura, foram se transformando. As etnias africanas, por sua vez, conheciam o uso e as práticas de plantas medicinais e reinventavam esse uso nas similitudes e experimentações:

Raizama, terra desconsolada!  
Raizama, a terra, a história, os homens!  
Raizama, almas em retirada!  
Raizama, escuro na estrada dos homens!  
Raizama, passado – presente!  
Raizama, passos na escuridão!  
Raizama, mudez e trevas!  
Raizama...<sup>21</sup>

A geopoésia se lança como arena, sobretudo, para reflexão e difusão de poéticas históricas e sistematicamente silenciadas. Nas literaturas do “interior”, de “cidadezinhas quaisquer”, de comunidades quilombolas, de resistências indígenas, de ambientes rurais ou de pequenas cidades capta-se tudo aquilo que ecoa por festejos, romarias, cantorias e manifestações híbridas de *religiosismos* carnavalizados e crônicas cotidianas que movimentaram saraus, serestas, folhas e revistas de pequeno alcance e que hoje contam essa história numa arqueologia da literatura de campo – e que ainda precisa ser percorrida.

---

20 Machado, Raizama, 2000, p. 86-99.

21 Machado, Raizama, 2000, p. 100-118.

A geopoesia também celebra o aspecto *carnavalizado* da vida ordinária, exatamente como Mikhail Bakhtin o fez em *Cultura popular na Idade Média e no Renascimento*: o contexto de François Rabelais. Da compreensão do “ativismo” que entende a ação intensa e *fazedora* do sujeito, resulta-se um conjunto “inumerável” de trechos que constituem um livro de registro da história. Na virtude quase aurática do saber que nos incita a confiar no direito à arte e à escrita, como alavanca principal de transformação do indivíduo, a escrita e a voz comungam a mesma raizama. Escrever sobre esse fazer da geopoesia é responder à experiência, no sentido benjaminiano, e a ideia de que ninguém ainda disse a última palavra, como destaca Bakhtin.<sup>22</sup>

O geopoeta narrador/contador de histórias (*Der Ehrzalher*; geopoeta<sup>23</sup>) tradicionais, em diálogo com Benjamin, realizam-se no valor estético da literatura de campo. Em pluralidade e inacabamento, acionam entendimentos de culturas em trânsito e em transe, e lutam por uma pedagogia do transe. Ainda com Walter Benjamin, no percurso ensaísta das *Passagens*, encontramos, em essência, essa posição análoga na coletividade:

A experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorreram todos os narradores. E, entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos. Entre estes, existem dois grupos, que se interpenetram de múltiplas maneiras. A figura do narrador só se torna plenamente tangível se temos presentes dois grupos. “Quem viaja tem muito que contar”, diz o povo, e com isso imagina o narrador como alguém que vem de longe.<sup>24</sup>

A geopoesia como sistema, enquanto movimento de produção artística e crítica, incide sobre textos e vozes, personagens e narradores que realizaram retratos de brasis liminares. A viagem e o deslocamento, que alimentam esse contar, também incide na própria escrita. Para sistematizar as raízes, os rizomas e as raizamas que organizam esse discurso, apresentaremos autores que edificaram essa plataforma de uma história a ser lida e contada:

<sup>22</sup> Bakhtin, *Cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, 2002.

<sup>23</sup> Benjamin, *O narrador*, 1994.

<sup>24</sup> Benjamin, *O narrador*, 1994, p.198.

A metáfora da raizama – nascida da geopoesia e que agrega o verbo “amar” – também carrega a imagem de feixe, de algo que foi colhido e “ajuntado” num “punhado”. É um conjunto de raízes de uma mesma planta, embaixo da terra ou já coletadas, ou, ainda, de plantas diferentes que se emaranham no solo, as raízes culturais que figuram nas tradições e “bases” que se religam a determinada coisa, pessoa ou grupo. A raizama também tem força rizomática quando pensamos no deslocamento do indivíduo na memória profunda de sua territorialidade – rituais que têm determinados *bulbos* estruturais, localizáveis, mas que se expandem em novas e antigas manifestações: reverberações rizomáticas nos modos de fazer e de cuidar.<sup>25</sup>

As passagens da geopoesia, localizadas nas vertentes etnocartográficas da literatura de campo, fazem com que sejam constituídas em tantas variantes biografias individuais e coletivas que residem na respondibilidade de *brasis liminares*. Geopoeta e raizama (*Ehrzalher* e *Wurzelwerke*) movimentam-se em travessias da etnoflânerie e no jogo fisiognomista de veredas polifônicas.

Duas coisas nos mantêm vivos: a água e a linguagem. O que nos aproxima, enquanto humanos, é a manutenção da vida e o ato de contar histórias. Isso posto, desejamos revelar a geopoesia amazônica que corre nas águas (veias/veios) de Vicente Cecim. Entre correntezas discursivas buscamos moradores de orlas e margens, palavras dos banheiros e mareas. O jogo autoconsciente (*self-counsciouness*) dos caminhos e *navegações* da *Viagem a Andara*, com a presença-água na geopoesia do autor amazônica é entoada por uma prosa-rio (*roman-flêuve*) e uma geopoesia-vereda. Na fluência dos livros de Andara, buscamos um conjunto fluente de seres-ilhados e pessoas-península que circulam por mansidões e redemoinhos. Nas forças submersas que demovem as águas-palavras de Cecim, uma geopoesia de tropos e *graphias* amazônicas revela um conjunto de cenários-flúvios, liminaridades-fauna, ações-flora num arquipélago existencial formado por páginas *arvoreais* (celulose). Na trama subjetiva do invisível: dramas, campos e metáforas<sup>26</sup> discorrem e performatizam. Entre *habitus e geraís*<sup>27</sup> a sintaxe dos rios e a semântica das margens, chãs, confluem nas

25 Silva Junior e Barros. *Raizamas do Brasil*, 2020, p. 178.

26 Turner, *Dramas, campos e metáforas*, 2008.

27 Mauss, *As técnicas do corpo*, 2003.

tramas tecidas pelos moradores de orla. O *habitat*, natural, em Cecim, é sempre de onde se vem. Na oralidade mais entranhável, de memória amazônica, *Andara remove raízes*<sup>28</sup> da literatura de campo, enfronteiramentos rizomáticos e faltas que amam (invisíveis/inconscientes/conscientes) nas raizamas.<sup>29</sup> Entre *As armas submersas* e *Os jardins da noite*, passando por *Animais da terra* e pela *Terra da sombra e do não* respondemos a esse livro infinito de passagens e fantasmagorias. Na responsabilidade ao Ribeirinho de Belém (*in memoriam*), nos lançamos em discursos-rios que se reatam em territorialidades. Entre a hipotaxe e a parataxe – que se enfrasam em revolução – encontramos *ambulantes de Deus*: indígenas, quilombolas, caboclos, demigrantes; ribeirinhos, raizeiros, extrativistas e seres-de-espanto que navegam por rios de geopoésia: “Ele me ensinou sem escrita, sem nada. Bocalmente. Aí Deus me ajudou que eu aprendi (Benzedeiro 04)”.<sup>30</sup>

Esse texto se escreveu e se inscreveu em tempos de pandemia. Teve muitas camadas e muitas angústias. Mas se encerra com as raizamas, a intimidade e o respeito dos povos tradicionais para com a floresta amazônica que: “é o tempo que pinta o mundo”.<sup>31</sup>

Em tempos de coronavírus e de investigação de uma vacina na natureza contra ele, fica a maior lição: o modelo econômico e humano que escolhemos caminha para a destruição da espécie e, infelizmente, do planeta.

Talvez, na utopia da raizama, no amor da benzeção, encontremos forças que nos conduzam a uma outra direção. Passamos, como rio. Que a Terra e o outro permaneçam, afinal, “O sentido da existência está na cor do encontro”.<sup>32</sup>

Tudo é matéria de geopoésia. Quando falamos dos sentidos, encontramos vários elementos na escrita de Cristino Wapichana: há uma escuta sensível que amplia as formas da audição; circulam cheiros e aromas em sua poética olfativa; há uma educação pela pele nos passos, tatos, tratos

28 Holanda. *Raízes do Brasil*, 1998 [1936].

29 Silva Junior e Barros. *Raizamas do Brasil*, 2020.

30 Silva Junior e Barros. *Raizamas do Brasil*, 2020, p. 183.

31 Wapichana, Tomoromu, *a árvore do mundo*, 2021, p.05.

32 Wapichana, *O Cão e o Curumim*, 2018, p. 7.

e tantos trejeitos ancestrais; das cores que se enformam geopoeticamente, letra a letra. As ilustrações tomam forma e transcendem, amalgamam e traduzem coletivamente sendo parte, sendo moldura, uma espécie de paleo-grafia. Mas é do palavrando que se consolida seu paladar: as palavras em Wapichana demovem matérias e territorialidades que nascem, correm e desaguam nos rios e niemares da geopoesia:

CANTO DE UM POVO  
DE UM LUGAR

Todo dia sol levanta  
e a gente canta  
ao sol de todo dia

Fim da tarde a terra cora  
e a gente chora  
porque finda a tarde

quando a noite a lua mansa  
e a gente dança  
venerando a noite<sup>33</sup>

Se todo dia o sol se levanta e, no seu levante, é a boca da noite que devolve o mundo para os-que-sol; se a gente canta o sol todo dia, bem rompe a manhã, é da luz do dia que colhemos tudo que é geopoesia. No fim da tarde, se a terra cora, a água se coralina e a gente chora – pela memória de tudo que não mais é possível ver: os ancestrais, desmatamentos, exploração de metais e a quase extinção do pau que dá nome ao único país no mundo com nome de árvore. Os ventos e os corais (dos sambaquis) prenunciam o findar da tarde que permite surgir o maior bem do humano: a ética, a estética, a verdade e a vida. Esse é o maior bem da geopoesia da tarde: buscar a relatividade, a verdade e a vida, na boca do outro. E quando noite a lua dança e a gente amansa para ouvir, com escuta sensível, a poesia da noite – a boca dos ancestrais que clamam pelo reflorestamento do sentimento.

A boca, da noite, tem que ter corpo porque ela quer revelar, bocalmente, a geodiversidade: fauna, flora, flúvia, *céuna* e *raizama*. Pela boca, o falar se torna vivo e passeante nas vozes da geopoesia. Entre *etnoflâne-*

---

33 Veloso, Canto do povo de um lugar, 1975.

ries (individuais) e etnocartografias (coletivas), transportamos os paus e pedras, os começos e os caminhos, as águas e os seres, saberes e dizeres, pelas regiões vitais: posto que fleuntes e arvoreais:

Para um bom ouvinte uma boa história chama outra. E então, é possível perceber a noite, por venerada, venerando os humanos – só porque contam histórias: da manhã, da tarde, da noite que tem boca. Do ontem, dos sonhos e do agora aprendemos com os mestres dos dizeres e dos saberes:

GRANDE CERRADO: TRAVESSIA

o cavalo laranja  
galopa dentro da noite  
veloz

saúda velhos sanchos e lúcios típicos do cerrado

o cavalo laranja procura a reza  
venhanós o reino das cavalhadas

o cavalo laranja galopada  
galopa galopa no sono da moça  
e saúda velhos kalunga e mascarados híbridos do cerrado

o cavalo laranja  
ao pé do mastro anuncia  
aos seres de bom coração:

– coresma coresma coresma<sup>34</sup>

## Referências

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de Francois Rabelais*. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Annablume Editora, 2002.

BARROS, Eloísa Amorim de. *O benzer quilombola amazônida: a resistência ao modelo oficial de saúde e o fortalecimento de comunidades afrodescendentes de Óbidos-Pará*. Dissertação (Mestrado em Sociedade, Ambiente e Qualidade de Vida) – Centro de Formação Interdisciplinar, Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA). Santarém-PA, 2019.

BENJAMIN, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e*

34 Rodrigues, Onde as ruas não têm nome, 2010, p. 75.

- história da cultura [obras escolhidas, v. 1]. Tradução: Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 6. ed., 1994 [1936], p. 197-221.
- BOLLE, Willi. A viagem de Spix e *Martius pela Amazônia*, em 1919/1920. In: KUPFER, Eckhard; ROTHFUSS, Daniela; FOUQUET, Birgit (ed.). *Martius-Staden-Jahrbuch*, n. 62, São Leopoldo, RS: Oikos, 2018, p. 128-158.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Ciência, Tecnologia e Insumos Estratégicos. Departamento de Assistência Farmacêutica. *A fitoterapia no SUS e o Programa de Pesquisa de Plantas Medicinais da Central de Medicamentos*. Brasília: Ministério da Saúde, 2006.
- BUCHILLET, Dominique. *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém: MPEG; CNPq; SCT; PR; CEJUP; UEPA, 1991.
- CALVINO, Italo. *As cidades invisíveis*. Tradução de Diogo Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CECIM, Vicente. *Viagem a Andara: o livro invisível*. São Paulo: Iluminuras, 1988.
- CHALHOUB, Sidney et al. (org.). *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.
- CARVALHO, Erivelto da Rocha; CARVALHO, Isaque de. *Os ibéricos: história e liberdade e literatura – viagens pelo sublime*. São Paulo: Nankin, 2016.
- DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *Mil Platôs – capitalismo e esquizofrenia – v. 1*. Tradução de A. Lúcia de Oliveira; Aurélio Guerra Neto; Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: Record, 2000 [1933].
- FUNES, Eurípedes. Mocambos: natureza, cultura e memória. *História Unisinos*, v. 13, n. 2, 2009. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/5083>. Acesso em: 01 mar. 2020.
- GARCIA, José Godoy. *Araguaia Mansidão*. Goiânia: Editora Oriente, 1972.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 [1936].
- HOLANDA, Sérgio Buarque. *Visão do paraíso*. São Paulo: Ed. Nacional, 1985 [1959].
- KLOSTER, W.; SOMMER, F. *Ulrico Schmidl no Brasil quinhentista*. São Paulo: Tipografia Gutenberg, 1942.
- MACHADO, Dionício. *Raizama*. Goiânia: IGL AGEPEL, 2000.
- MACHADO, José Pedro Machado. *Dicionário Onomástico Etimológico da Língua Portuguesa*. Lisboa: Livros Horizonte, 2003.
- MADEIRA, Angélica. Raízes e rizomas do Brasil. *Cadernos do IPRI*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, n. 15, 1994, p. 23-31.

- MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo (1924). In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, 2003, p. 399-422.
- PAULINO, Itamar Rodrigues. A Amazônia entre culturas, identidades e memórias. In: LIMA, Rogério; MAGALHÃES, Maria da Glória (org.). *Culturas e imaginários: deslocamentos, interações e superposições*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2017.
- PIMENTEL, Renata. *Denso e Leve como o voo das árvores*. Rio de Janeiro: Confraria do Vento, 2015.
- RODRIGUES, A. *Onde as ruas não têm nome*. Brasília: Thesaurus, 2010.
- SILVA JUNIOR, Augusto Rodrigues; BARROS, Eloísa Amorim. Raizamas do Brasil: benções amazônicas no oeste do Pará. In: *Martius-Staden-Jahrbuch*. n. 63. São Leopoldo: Oikos Editora, 2020, p. 176- 188.
- TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas*. Trad. Fabiano Morais Niterói: EdUFF, 2008.
- VEIGA, José J. *A Casca da Serpente*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1999.
- VELOSO, Caetano. Canto do povo de um lugar. In: VELOSO, Caetano. *Joia*. Rio de Janeiro: Universal Music: 1975. Faixa 6.
- WAPICHANA, Cristino. *A boca da noite*. Ilustração Graça Lima. Rio de Janeiro: Zit, 2016.
- WAPICHANA, Cristino. *O Cão e o Curumim*. Ilustração de Taisa Borges. São Paulo: Editora Melhoramentos, 2018.
- WAPICHANA, Cristino. *Tomoromu, a árvore do mundo*. Ilustração de Mauricio Negro. São Paulo: Rodopio, 2021.

## IRMÃO JOSÉ DA CRUZ

Edivan Vasconcelos da Silva

Irmão José da Cruz<sup>1</sup> foi um religioso mineiro que transitou por diversas partes da Amazônia, durante alguns anos de sua obra missionária. “Apóstolo dos Últimos Tempos”, “Missionário do Sagrado Coração de Jesus”, “Hermanito”, “Missioneiro”,<sup>2</sup> esses são títulos que o religioso recebeu durante suas missões por países da América do Sul e estados brasileiros, em meados do século XX.<sup>3</sup> A partir de uma primeira análise, as ações de José da Cruz<sup>4</sup> pelas Amazônias podem facilmente ser associadas aos chamados movimentos messiânicos, fenômenos que ocorrem com mais frequência em regiões rurais. Além disso, a devoção de milhares de pessoas à sua figura em parte da Amazônia acreana, se caracteriza como catolicismo popular.

Ainda que os trânsitos de Irmão José da Cruz por diversos lugares sejam aqui citados, este verbete analítico tem foco nas ações de José da Cruz por regiões da Amazônia. Sendo assim para falar da região, é neces-

---

1 Verbetes produzidos a partir de texto originalmente apresentado como parte da Dissertação de Mestrado “Irmão José da Cruz: narrativas sobre a passagem do ‘Apóstolo dos últimos tempos’ pelo Juruá”, defendida junto ao PPGLI da UFAC, no ano de 2021, sob a orientação da Professora Dra. Maria de Jesus Moraes.

2 Guareschi, A Cruz e o Poder - A Irmandade da Santa Cruz no Alto Solimões, 1985.

3 Ele visitou, em suas missões, países como Uruguai, Paraguai, Argentina e Bolívia.

4 Na região do Juruá, José da Cruz é chamado de “Irmão José da Cruz” ou simplesmente “Irmão José”. Por esta razão, escolho utilizar o termo “Irmão” não como título religioso, mas como um dos nomes do sujeito.

sário que olhares e discursos colonizados e colonizadores sejam deixados “para trás”, nesse sentido, é preciso que se olhe para esse espaço como um lugar de variadas manifestações culturais e identitárias, que nasceram através de séculos de hibridismos culturais na região, pois tudo o que é vivo está apto a se hibridizar.<sup>5</sup>

A partir disso, é imprescindível romper com ideias que ainda hoje insistem em caracterizar a região amazônica como um lugar passível de intervenções de povos/países/regiões que se autodenominam superiores. A região é um lugar plural em seus mais variados aspectos e, em suas manifestações culturais não seria diferente. Sendo assim, é importante apresentar a noção de cultura que deverá nortear o verbete, partindo, claro, de uma perspectiva anticolonial:

Por muito tempo, o confronto entre alta cultura e cultura popular foi a maneira clássica de enquadrar o debate sobre o tema – em que esses termos se viam inevitavelmente atrelados a uma poderosa carga de valor (grosso modo, alta-bom; popular-degradado). Nos últimos anos, porém, em seu contexto mais próximos das ciências sociais, a palavra cultura passou a ser utilizada para se referir a tudo o que seja característico sobre “o modo de vida” de um povo, de uma comunidade, de uma nação ou de um grupo social – o que veio a ser conhecido como a definição “antropológica”.<sup>6</sup>

A partir do conceito de cultura apresentado, é importante salientar que Amazônia e seus sujeitos, serão aqui analisados à luz dos Estudos Culturais, campo de estudos que rompe com ideias que tendem a olhar para as culturas das margens como inferiores. Por isso, aqui, os amazônidas, com seus fazeres e saberes serão abordados com “olhos” outros, de modo que não se veja inferioridade, mas, autenticidade e legitimidade em suas culturas. Dessa forma, a figura de Irmão José da Cruz, e a religiosidade de homens e mulheres das Amazônias, serão aqui apresentados e analisados.

Não é tarefa fácil encontrar informações biográficas contundentes acerca Irmão José da Cruz, por esta razão é que as referências que remetem ao religioso e que recorro ao escrever este verbete, são poucas. Elas

5 Canclini, *Culturas híbridas*, 2008.

6 Hall, *Cultura e representação*, 2016, p. 19.

são basicamente os livros *Na Amazônia um messias de índios e brancos: traços para uma antropologia do messianismo* e *A Cruz e o Poder - A Irmandade da Santa Cruz no Alto Solimões*. Além disso, utilizo alguns artigos jornalísticos encontrados em portais da *web*, para, a partir disso, expor e analisar algumas partes constituintes da vida e obra do religioso, sobretudo às que remetem aos seus trânsitos pela região amazônica.

O religioso pode facilmente ser confundido como um sujeito nascido na Amazônia, tamanha sua importância na região, sobretudo no Juruá (Acre) e no Alto Solimões (Amazonas). No entanto, ele nasceu no município de Cristina, Estado de Minas Gerais, provavelmente em 1913 ou 1914; recebeu de seus genitores o nome de José Fernandes Nogueira.<sup>7</sup> José cresce com a promessa de que se tornaria um religioso, pois, sua mãe, ao ter uma gravidez de risco, fez uma promessa a Deus, a fim de que ele nascesse com saúde:

Como os medicamentos não faziam mais efeito, ela fez uma promessa ao Sagrado Coração de Jesus afirmando que, caso fosse curada e a criança nascesse com saúde, esta lhe seria consagrada; se fosse uma menina, seria, mais tarde, uma Irmã do Sagrado Coração de Jesus, e caso fosse um menino seria um Missionário do Sagrado Coração de Jesus.<sup>8</sup>

José Fernandes Nogueira, provavelmente nasce saudável, visto que, ao longo de sua vida, primeiramente em sua infância e adolescência, existem tentativas de que as promessas de sua mãe fossem cumpridas. No entanto, mesmo tendo sido prometido a uma vida religiosa, não foi possível que José ingressasse em uma formação eclesial. A primeira tentativa foi feita quando criança, aos seus 9 anos, assim, ele seria enviado para um seminário na França, porém, não se sabe o motivo que levou tal plano a dar errado. A segunda tentativa foi mais tarde, aos seus 13 anos, dessa vez, ele iria a um seminário no município de Aparecida do Norte, Estado de São Paulo, no entanto, por motivos econômicos, sua ida foi abortada.<sup>9</sup>

Para além dos motivos econômicos, outro motivo que pode ter levado José Fernandes Nogueira a não ter conseguido ser um seminarista é

<sup>7</sup> Guareschi, *A Cruz e o Poder - A Irmandade da Santa Cruz no Alto Solimões*, 1985.

<sup>8</sup> Oro, *Na Amazônia um messias de índios e brancos*, 1989, p. 56.

<sup>9</sup> Oro, *Na Amazônia um messias de índios e brancos*, 1989.

que, “desde aqueles tempos, os padres e professores já vislumbrassem em sua personalidade algum pequeno problema.”<sup>10</sup> Fica claro que o autor se refere a problemas psicológicos que supostamente poderiam acompanhar o religioso desde sua infância. Outra fonte me dá uma pista de que “o pequeno problema” percebido por padres e professores o acompanhou, também em idade mais avançada:

O arcebispo de Tabatinga, Dom Alcimar Caldas Magalhães, ouviu as primeiras pregações de José da Cruz na região nos anos de 1970 e lembra que o pastor falava baixo, de forma quase inaudível. “O pouco que se ouvia não fazia nenhum sentido. Mesmo assim, as pessoas adoravam a pregação. Ele nunca se proclamou um curandeiro. As pessoas é que acreditavam nisso”.<sup>11</sup>

Tendo suas tentativas de entrar para a vida eclesiástica frustradas, por quais motivos fossem, José Fernandes Nogueira se casou aos 24 anos, ainda em Minas Gerais, e com sua esposa teve sete filhos. No entanto, “o casamento do Sr. Nogueira foi bastante tumultuado. Dum lado a mulher e os filhos e, de outro lado, as visões que ocupavam grande parte de sua vida.”<sup>12</sup> Sendo assim, como tentativa de compensar o fato de não ter podido ser padre, José se envolvia em atividades religiosas de sua paróquia, tendo organizado inúmeras romarias a Aparecida do Norte.<sup>13</sup>

Três episódios específicos parecem ser responsáveis pela drástica mudança que viria a acontecer na vida do religioso, quando ele tinha 31 anos. Os episódios são as três visões que ele alega ter recebido da parte de Deus, nos dias 21, 22 e 23 de setembro de 1944.<sup>14</sup> As visões falavam, supostamente, da missão que ele deveria realizar pelo mundo. Anos após as visões, portanto, na década de 1950, José Fernandes Nogueira abandona a sua família pela primeira vez, a fim de seguir pelo mundo fazendo o que ele acreditava ter sido predestinado a fazer, no entanto, sua família o encontra e ele retorna para sua casa. Na segunda tentativa, o religioso

10 Guareschi, A Cruz e o Poder - A Irmandade da Santa Cruz no Alto Solimões, 1985, p. 50.

11 Informação disponível em: <https://shortest.link/1Gjb>. Acesso em 11 nov. 2021.

12 Guareschi, A Cruz e o Poder - A Irmandade da Santa Cruz no Alto Solimões, 1985, p. 50.

13 Guareschi, A Cruz e o Poder - A Irmandade da Santa Cruz no Alto Solimões, 1985.

14 Oro, Na Amazônia um messias de índios e brancos, 1989.

não volta mais para sua esposa e seus sete filhos e inicia sua peregrinação, adotando o nome de José Francisco da Cruz.<sup>15</sup>

Essa é a primeira polêmica da vida de Irmão José da Cruz que se tem notícia. Tudo me leva a crer que o religioso não era feliz ao viver a vida que foi se configurando para ele ao longo de sua juventude, sendo assim, casar não estava em seus planos, pois ansiava por uma formação religiosa, que provavelmente o levaria a ser um padre. Quando utilizo a palavra “polêmica”, quero dizer que o fato de o Irmão ter abandonado sua família de oito pessoas, não combina com o religioso que pregaria anos mais tarde uma mensagem altamente moralista e de defesa dos “bons costumes” na instituição familiar. Fato é que, durante sua jornada, José da Cruz não colecionou somente títulos referentes a sua vida religiosa, mas, colecionou, também, alguns episódios polêmicos.

Após deixar sua família, o religioso parte para o que ele pensava ser a missão de sua vida: pregar a mensagem de arrependimento para a salvação. As pregações escatológicas, aquelas que falam do apocalipse, eram muito recorrentes nas missões do Irmão, que, “anunciava a proximidade do fim dos tempos, convidava todos a despertarem do sono espiritual, enquanto houver tempo, e a viverem em comunidades, em torno das cruzes, onde encontrariam salvação”.<sup>16</sup> Junto com a mensagem do fim dos tempos, era comum que ele recomendasse que os cristãos vivessem uma vida de restrições e totalmente separados do “mundo”.

Sua mensagem chega em terras Amazônicas em 1964, no Estado do Pará; após isso ele vai ao Estado do Amazonas, depois segue para Rondônia e chega ao Acre em 1967, ficando no Estado até o início de 1969, quando parte para a Amazônia peruana, especificamente para a cidade de Pucallpa.<sup>17</sup> De toda sua passagem pelo Estado do Acre, o lugar de maior significância para suas missões foi a região do Juruá, que compreende hoje os municípios de Cruzeiro do Sul, Mâncio Lima, Rodrigues Alves, Marechal Thaumaturgo e Porto Walter. Foi na região que Irmão José da

---

15 Na região do Juruá, ele é conhecido e chamado por “Irmão José da Cruz” ou, simplesmente, como “Irmão José”.

16 Oro, Na Amazônia um messias de índios e brancos, 1989, p. 80.

17 Oro, Na Amazônia um messias de índios e brancos, 1989.

Cruz deixou admiradores, devotos e até discípulos, que até hoje tentam dar continuidade à mensagem pregada por ele.

Existem diferenças fundamentais quando se fala da passagem do líder religioso por três lugares específicos da Amazônia, sendo eles, o Juruá, a Amazônia peruana e o Alto Solimões e, isso diz respeito ao caráter de suas convicções religiosas. É importante lembrar que, quando jovem, o religioso ansiava por sua entrada em um seminário católico, portanto, é nítida a ligação que sujeito narrado tinha com o catolicismo, no entanto, ao longo dos anos, algumas mudanças vão surgindo. Ao passar pelo Estado do Acre, José da Cruz é um homem católico, que fala aos católicos e mantém uma certa relação com a Igreja, mesmo que muitas vezes fosse perseguido por seus líderes:

No Brasil houve igualmente uma forte rejeição inicial por parte das autoridades religiosas, as quais não sabiam de quem se tratava. Mas quando perceberam que as multidões tinham abandonado suas igrejas e acorrido ao Irmão, iniciou-se uma luta para denunciar o “falso profeta” e proteger o rebanho dos fiéis.<sup>18</sup>

Por não ter sido um padre ordenado pela Igreja Católica, mesmo performando como um, era muito comum que padres católicos rejeitassem a figura do religioso, onde quer que ele atuasse. Ao sofrer tantas perseguições de lideranças religiosas, é possível que o próprio Irmão José da Cruz tenha começado a rejeitar o catolicismo. É, portanto, no Peru, que ele inicia as atividades de sua primeira religião, a Cruzada Católica Apostólica e Evangélica,<sup>19</sup> que como o próprio nome já deixa claro, parece ser um híbrido entre catolicismo e protestantismo. Em minha leitura, com isso, o Irmão passa a rejeitar uma parte dos ritos e costumes católicos em detrimento de costumes protestantes.

Em 1972, Irmão José da Cruz é expulso do Peru por autoridades militares sob a acusação de estar usando símbolos brasileiros no solo estrangeiro. O religioso, então, deixa o país com cerca de trezentos seguidores e, não conseguindo entrar na Colômbia, decide ir para regiões do Estado do Amazonas, se estabelecendo na região após peregrinar por algumas vilas

18 Guareschi, A Cruz e o Poder - A Irmandade da Santa Cruz no Alto Solimões, 1985, p. 74.

19 Guareschi, A Cruz e o Poder - A Irmandade da Santa Cruz no Alto Solimões, 1985.

e povoados.<sup>20</sup> É após sua chegada no Amazonas que a Cruzada Católica Apostólica e Evangélica se torna outra religião, passando a se chamar Irmandade da Santa Cruz, com sede no município de Santo Antônio do Içá. Assim, a religião que teve seu início no Peru, não muda somente seu nome, mas suas propostas.

É interessante perceber que o nome da nova religião já não faz qualquer menção ao catolicismo, isso se deve à mudança no caráter da missão de Irmão José da Cruz, que passou a se autodenominar o “terceiro reformador” do cristianismo, pois, pretendia com isso, reformar a religião cristã em sua totalidade; dessa forma, “afirmou que nada tinha a ver com católicos, que sua pregação era uma cruzada especial, para reformar também os católicos”.<sup>21</sup> Ao se comparar a Jesus Cristo e o reformador alemão Martinho Lutero, fica evidente que o religioso não se via como um simples líder religioso, mas como alguém destinado a grandes feitos.

Ao que tudo indica, o Irmão vai aos poucos se afastando do catolicismo devido a tantas perseguições que sofreu ao longo da vida por parte de lideranças católicas. Como acreditava ser portador de uma missão redentora, o religioso começou a ansiar até mesmo pela conversão dos católicos, já que em sua narrativa, a Irmandade da Santa Cruz seria a verdadeira igreja de Cristo. No entanto, sua nova religião guardava, ainda, muitos costumes da Igreja Católica:

O movimento está fundamentalmente baseado na doutrina e liturgia da Igreja Católica Romana. Seu fundador foi membro militante desta igreja por muitos anos, tendo participado ativamente, conforme afirma, nos trabalhos da paróquia onde morava, em especial na organização de romarias a Aparecida do Norte (SP) e em outras iniciativas.<sup>22</sup>

A ida de Irmão José ao Peru não muda somente suas convicções religiosas, mas muda de forma significativa sua vida pessoal. Na caravana de cerca de trezentas pessoas que saem do Peru com ele, estava uma moça com quem o religioso manteve, por certo tempo, um relacionamento amoroso. Eles tinham, na verdade, uma relação um tanto conturbada e,

20 Oro, Na Amazônia um messias de índios e brancos, 1989.

21 Guareschi, A Cruz e o Poder - A Irmandade da Santa Cruz no Alto Solimões, 1985, p. 59.

22 Guareschi, A Cruz e o Poder - A Irmandade da Santa Cruz no Alto Solimões, 1985, p. 74.

segundo testemunhas, em parte, por conta de ciúmes do Irmão. A mulher se chamava Jarita e atuava como secretária e cantora da Irmandade da Santa Cruz.<sup>23</sup> Primeiro, é preciso destacar que ele exercia um verdadeiro domínio sobre a mulher, pois conta-se que Jarita

ficou com o Irmão mais uns seis meses, e depois o abandonou, fugindo com um rapaz de Santo Antônio do Içá. O Ir. então “endoidou”, como referem algumas testemunhas. Desceu pelo rio Içá, procurando Jarita por tudo. Em Amaturá, entrou pela cidade revistando algumas casas. Diversos diretores da cruz o ajudaram, levando-o em seus barcos e até seus deslizadores. O Irmão chegou até o Peru, na casa do pai de Jarita, onde a encontrou.<sup>24</sup>

No trecho acima se revela não apenas o domínio que Irmão José da Cruz exercia sobre Jarita, mas é importante perceber que diversas lideranças da Irmandade da Santa Cruz, que era composta por homens, o ajudam na busca pela mulher, mostrando um comportamento machista comum aos homens da religião, e a posição de dominadas a que restava às mulheres que viviam sob as doutrinas da Irmandade.

Após algumas idas e vindas com a moça, por quem teria confessado que era muito apaixonado, Irmão José da Cruz descobre que ela ficara grávida de um rapaz e a manda de volta ao Peru com sua família, não voltando mais a vê-la.<sup>25</sup> Sou levado a acreditar que a relação com Jarita deixou Irmão José da Cruz traumatizado e com aversão à figura feminina, pois, após isso, o religioso passa a assumir por diversas vezes, posições machistas e misóginas. Era comum que o religioso utilizasse falas onde as mulheres eram sempre colocadas em posição de inferioridade. Quanto a elas, é justamente esse grupo que precisa lidar com diversas restrições dentro da Irmandade da Santa Cruz; elas, por exemplo, não podem frequentar os templos quando estão menstruadas.<sup>26</sup>

Era comum que Irmão José da Cruz, também falasse frases como, “‘a mulher é tentação’; ‘o cão se aproveita das mulheres’; ‘não se pode confiar nas mulheres’; ‘nem mesmo Jesus Cristo quis uma mulher como

23 Guareschi, A Cruz e o Poder - A Irmandade da Santa Cruz no Alto Solimões, 1985.

24 Guareschi, A Cruz e o Poder - A Irmandade da Santa Cruz no Alto Solimões, 1985, p. 60.

25 Guareschi, A Cruz e o Poder - A Irmandade da Santa Cruz no Alto Solimões, 1985.

26 Informação disponível em: <https://shortest.link/1KO1>. Acesso em 13 nov. 2021.

apóstolo'. Essas frases eram seguidamente pronunciadas por Ir. José".<sup>27</sup> Nem mesmo Maria, mãe Jesus, escapou das críticas tecidas pelo religioso, no entanto, parece que as críticas estão mais ligadas à condição de Maria enquanto mulher do que com relação a questões religiosas:

Todos os santos, todas as imagens, mesmo a de Cristo, serão deixadas de lado, porque elas impedem de atingir Cristo. O mesmo ocorre com Maria: "Os católicos, diz Ir. José, rezam a Maria e esquecem Jesus, o único salvador. Os católicos querem impor a devoção mariana: uma mulher como salvadora do mundo. Mas é Cristo o salvador do mundo".<sup>28</sup>

Na verdade, Irmão José da Cruz dizia ser constantemente perseguido. "Ouvindo e lendo o que ele escreveu, infere-se que o mesmo julgava possuir três tipos de inimigos: os soldados (exército), as mulheres e os padres (bispos)." <sup>29</sup> Esses são os três grupos de quem o religioso guardava algum tipo de trauma; primeiro os soldados, que a pedido das autoridades eclesiásticas expulsavam o Irmão de algum lugar ou mesmo o impediam de entrar;<sup>30</sup> segundo, o trauma com mulheres, que em minha leitura, tem ligação direta com Jarita e, por último os padres/bispos, que tanto o perseguiram em suas missões, seja no Brasil ou em outros países.

Por ser um líder com características messiânicas, era comum que o religioso se colocasse na condição de perseguido, já que, como falado, a Irmandade da Santa Cruz sempre recebeu por parte do líder e de seus membros, o status de única religião verdadeira. Dessa forma, o Irmão se punha no lugar de alguém que era sempre perseguido por ser líder da Igreja de Cristo na terra. Ele era, portanto, assim como Jesus, o líder pobre, que se vestia humildemente, pois precisava encontrar legitimidade entre os que queria liderar.

Deve-se ressaltar que nesse ambiente de mentalidade messiânica o próprio messias deverá intervir, seja saindo das próprias fileiras dos pobres ou ainda vindo de fora; um homem que é igual a todos os outros, principalmente na pobreza. E, exatamente por isso, apresenta-se como

27 Oro, Na Amazônia um messias de índios e brancos, 1989, p. 70.

28 Oro, Na Amazônia um messias de índios e brancos, 1989, p. 91.

29 Oro, Na Amazônia um messias de índios e brancos, 1989, p. 91.

30 Guareschi, A Cruz e o Poder - A Irmandade da Santa Cruz no Alto Solimões, 1985.

negação plena da estrutura social vigente e anuncia o fim de todas as contradições sociais.<sup>31</sup>

Na Amazônia brasileira, antes de sua ida ao Peru, o Irmão José da Cruz se vestia como um padre ordenado pela Igreja Católica, porém, a performance não ficava somente nas vestimentas, o religioso celebrava missas, casamentos, batismos, ouvia confissões e realizava uma série de atividades que só eram feitas pelos poucos padres que adentravam às regiões amazônicas mais isoladas. Além disso, por conta de sua longa barba, ele era constantemente comparado por seus seguidores católicos a São Francisco de Assis.<sup>32</sup> Não eram somente as pessoas que o seguiam que o comparavam a importantes nomes religiosos como São Francisco das Chagas ou o próprio Jesus Cristo. Irmão José da Cruz se comparava a grandes homens da bíblia.<sup>33</sup> Em minha visão, é possível, também, que o Irmão tenha criado para si próprio alguns títulos listados no início deste verbete.

Seja no Estado do Acre, ao final da década de 1960, na Amazônia peruana no início da década de 1970 ou no Alto Solimões, a partir de 1972, é possível afirmar que o Irmão José da Cruz transitou pela região amazônica com sucesso. No Juruá e Alto Solimões, o Irmão e sua obra têm grande relevância mesmo depois de quase 40 anos de sua morte.<sup>34</sup> No Amazonas, criou uma religião que em seu auge teve 20 mil pessoas, entre eles 10 mil indígenas da etnia Tikuna.<sup>35</sup> No Juruá existem inúmeros milagres que se atribuem a ele; também, são muitas as narrativas que se tecem sobre sua figura e obra, de modo que elas são passadas de geração a geração.

Durante ou depois de suas peregrinações, Irmão José da Cruz foi uma figura um tanto polêmica. No entanto, sua mensagem teve grande adesão por uma parte das pessoas que se dispunham a ouvi-lo. As narrativas acerca dele são muitas e elas o colocam em vários lugares enquanto su-

---

31 Rossi, *Messianismo e modernidade*, 2002, p. 18.

32 Guareschi, *A Cruz e o Poder - A Irmandade da Santa Cruz no Alto Solimões*, 1985.

33 Oro, *Na Amazônia um messias de índios e brancos*, 1989.

34 O religioso morre de causas naturais em Santo Antônio do Içá, no ano de 1982.

35 Oro, *Na Amazônia um messias de índios e brancos*, 1989.

jeito. Em umas ele pode ser “santo”, “messias” ou um “homem de Deus”, já em outras, ele pode ser “louco”, “falso profeta” ou até “charlatão”: ele, certamente, tem muitas faces.

Esse religioso ocupa um importante lugar no imaginário popular, visto que sua figura “arreatava” multidões ávidas por ouvir suas palavras, que falavam de fé e esperança, mas também, eram moralistas e de exclusão de quem não se encaixava em padrões ditos cristãos. Apesar disso sua importância social, cultural e religiosa para partes da Amazônia como o Juruá e Alto Solimões são inegáveis.

Irmão José da Cruz foi um homem que encontrou legitimidade entre os que liderava, mesmo que a Igreja Católica e outras religiões não o fizessem. Seus seguidores no Juruá, por exemplo, mesmo sabedores de que ele não era padre por formação, encontraram uma forma de validá-lo, pois, suas práticas de fé estavam muito mais pautadas em suas próprias vivências do que em ditames e ritos da Igreja Católica. Isso mostra o quanto a região Amazônica e seus sujeitos são autênticos em suas identidades, assim, encontram meios para resistir aos processos colonizadores e silenciadores ressignificando suas culturas.

## Referências

- CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.
- GUARESCHI, Pedrinho A. *A cruz e o poder – A Irmandade da Santa Cruz no Alto Solimões*. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.
- HALL, Stuart. *Cultura e representação*. Tradução de Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: PUC-Rio: Apicuri, 2016.
- ILHA, Flávio. Fundador de Seita que se espalha pela Amazônia nunca conseguiu ser padre. UOL, 2016. Disponível em <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2016/02/12/fundador-de-seita-que-se-espalha-pela-amazonia-nunca-conseguiu-ser-padre.html>>. Acesso em 11 nov. 2021.
- MONTENEGRO, Raul. Seita para exportação. Istoé, 2016. Disponível <[https://istoe.com.br/447406\\_SEITA+PARA+EXPORTACAO/](https://istoe.com.br/447406_SEITA+PARA+EXPORTACAO/)>. Acesso em 13 nov. 2021.
- ORO, Ari Pedro. *Na Amazônia um messias de índios e brancos: traços para uma antropologia do messianismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 1989.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. *Messianismo e modernidade*: repensando o messianismo a partir das vítimas. São Paulo: Paulus, 2002.

SILVA, Edivan Vasconcelos da. *Irmão José da Cruz*: narrativas sobre a passagem do “Apóstolo dos últimos tempos” pelo Juruá. Dissertação (Mestrado em Letras: Linguagem e Identidade). Rio Branco: PPGLI/UFAC, 2021.

## LAMBADA

Jamila Nascimento Pontes

A Universidade tá ali no mercado. Na beira do mercado, ali. Aquela é a universidade.

(Lambada)

Dino Camilo da Silva – Lambada<sup>1</sup> – nasceu em Boca do Acre, Amazonas, no ano de 1970, filho de Arnor Camilo da Silva e Raimunda Martins. Quando tinha apenas três anos de idade sua mãe morreu, vítima de uma hepatite fulminante, conhecida na região como “febre negra”. Sobre essa perda, ele afirmou: “minha mãe foi enterrada vinte quatro horas depois e ela tava quente do mesmo jeito, por causa da febre... Ela cozinhava o fígado... do suor do corpo da minha mãe ficou a marca no colchão”.<sup>2</sup> Após a morte da mãe, muitas pessoas quiseram adotá-lo, mas o pai resistiu, mesmo tendo muitas dificuldades para criá-lo, pois, enfrentava os desafios de inverno a verão às margens dos rios, onde vivia e trabalhava: “eu não conhecia praticamente cidade e fui crescendo, crescendo andando na beira do rio... meu pai comprava borracha, vendia borracha. Comprava peixe seco... comprava de tudo e eu com ele”.<sup>3</sup>

---

1 Verbete produzido a partir de texto originalmente apresentado como parte da Dissertação de Mestrado “Lambada – um artista da cena: labirintos dos processos criativos”, defendida junto ao PPGLI da UFAC, no ano de 2016, sob a orientação do Professor Dr. Micael Carmo Côrtes Gomes.

2 Lambada, entrevista realizada em 09/07/2015.

3 Lambada, entrevista realizada em 09/07/2015.

Lambada foi criado dentro das embarcações de seu pai, que era regatão, um tipo de comerciante que percorre os rios trocando mercadorias por borracha e outras matérias primas retiradas da floresta. O pai do Lambada era amplamente conhecido nos rios Amazonas, Pauini e Purus, onde também exerceu a função de gerente de seringais e, por quase dois anos, sustentou a família com jogos de cartas. Aliás, o jogo de cartas acabou por levá-lo à prisão, um dos momentos mais difíceis da vida de Lambada, pois, apesar de seu pai ter outros filhos, o vínculo afetivo entre eles era muito forte: Arnor ensinara o filho a não temer os mistérios das águas, nem os da floresta, por mais misteriosas que fossem.

Ainda criança, tornou-se o segundo homem da embarcação: motorista, piloto, cozinheiro e, muitas vezes, cuidador dos irmãos mais novos, porque seu pai casara novamente e teve mais quatro filhos: “depois de um tempo, quando chegou na minha adolescência, meu pai me botava pra estudar e dizia: ‘quero que você estude! Não trabalhe... só estude.’ Mas eu achava que estudo pra mim não servia... eu achava que o dinheiro era mais importante”.<sup>4</sup> Ele lembra das primeiras vezes que foi à escola: “foi uma alegria muito grande, foi tudo muito rápido, mas logo tive que sair para seguir o pai, depois não fui mais a mesma coisa”.<sup>5</sup>

O menino não se adaptou mais à escola, os colegas eram menores e “sabiam mais”. Ele se sentia inferior e o professor não dava a atenção que desejava, era melhor seguir o pai. Depois de um tempo desistiu até disso “e fui brocar de foice. Abandonei meu pai... abandonei minha família e fui para as fazendas brocar de foixa... não queria estudar, fui ser peão”.<sup>6</sup> Cansado das injustiças e das explorações que aconteciam no interior nas fazendas, resolveu percorrer outros lugares e, na primeira oportunidade de sair de Boca do Acre, não teve dúvida. Com apenas dezessete anos e sem documentos, pediu para ser recrutado pela empresa responsável pela construção das caixas d’água em Rio Branco, Acre. Entre os novecentos homens, era o único de menor.

4 Lambada, entrevista realizada em 09/07/2015.

5 Informação extraída do caderno de campo, em 07/12/2015.

6 Lambada, entrevista realizada em 09/05/2015.

É assim que esse sujeito, “aos emboléus”, chega à capital acreana. Mas a dança já tinha iniciado em sua vida, como ele mesmo diz, “lá atrás”. Ele começou a se apresentar com doze anos de idade em Boca do Acre. Lá, além de dançar nas matinês (tardes dançantes), dançava Mateus e Catirina (uma dança encenada que conta uma história de encanto e de amor) para o público assistir em um chapéu de palha, mas também percorreu outros espaços.

Antes de eu completar meus treze, eu já estava dentro dos puteiros, não atrás de mulher, que eu não sabia nem o que era mulher, mas só para dançar, porque a dança era tão forte, tão forte, tão forte na minha vida que eu... era tudo que eu queria naquele tempo era aquilo, nada tinha sentido se não fosse a dança para mim.<sup>7</sup>

Lambada relembra detalhadamente dos percursos entre Boca do Acre e Rio Branco, dos primeiros momentos na capital acreana e dos retornos à terra natal. Depois de alguns anos de sofrimento, de “passar muita fome” em Rio Branco, resolveu voltar definitivamente para a casa do pai, porque “aqui eu era sozinho, se eu quisesse ser um marginal eu era um marginal, se eu quisesse ser um traficante eu era um traficante, o que eu quisesse ser, eu era, tu tá me entendendo?”<sup>8</sup> Mas é com “as artes nas mãos” que Lambada chega à casa paterna, artes estas que criou quando auxiliava os artistas visuais em Rio Branco-Acre.

Lambada fazia manutenção nos prédios dirigidos pela Fundação Cultural e, então, foi designado para ajudar os artistas. Ele destaca como iniciou seus primeiros trabalhos de arte, “de um pedaço [de madeira] que sobrou, dali eu peguei e comecei a esculpir uma mulher, aí eu fiz uma estatueta, a coisa mais linda ela. Aí peguei uma outra coisa e fiz um quadro”.<sup>9</sup> Ele vive, de certa forma, as efervescências artísticas e culturais dos anos oitenta da capital acreana, pois além de dançar nos festivais do Amapá e em outros concursos de dança que aconteciam na cidade, trabalhou “com uns artistas de nome, né? Construimos os maiores monumentos que têm

7 Lambada, entrevista realizada em 09/05/2015.

8 Lambada, entrevista realizada em 09/07/2015.

9 Lambada, entrevista realizada em 06/07/2015.

na cidade, que é aquele lá da Sobral, da caixa d'água e aquele... aquele monumento que tem na corrente".<sup>10</sup>

Assim que retornou a Boca do Acre percebeu que era muito difícil continuar a trabalhar com arte. Sem outra opção e ciente dos novos desafios aceitou e ficou feliz com a primeira oportunidade que apareceu: trabalhar em uma marcenaria fabricando móveis. Nesse período, as responsabilidades se multiplicavam, porque além de morar sozinho, tornou-se pai. Mesmo assim continuou esculpindo, porque gostava de criar objetos, especialmente com as sobras de madeira dos móveis que fabricava.

Certo dia, enquanto fazia a mudança para o quarto alugado, um Capitão da Marinha brasileira viu a mulher esculpida (a primeira obra do artista) e logo tentou comprá-la; mesmo com todas as dificuldades econômicas, Lambada não a vendeu. Mas ali, em frente à Capitania dos Portos, estabeleceu-se a relação artista *verso* patrono, visto que esse "homem me deu a maior força do mundo, Capitão, tudo que era de arte, praticamente eu fazia para ele"<sup>11</sup> presentear sua família, residente no Rio de Janeiro, e os amigos, em vários lugares do Brasil.

Anos depois, Lambada volta novamente para Rio Branco, fixa moradia no bairro Vila Acre, um dos bairros mais distantes do centro da cidade e muito problemático, onde nem o ônibus circulava na época. É neste lugar que começa a trabalhar em uma marcenaria, dado que sua habilidade em fabricação de móveis era primorosa, logo conquista a clientela. Mas o que preenchia sua existência ainda era a dança, uma necessidade que atravessava o espaço-tempo.

Em Rio Branco, sua trajetória na dança iniciou em 1988, período em que os eventos mobilizavam a população; e foi lá, na Praia do Amapá, que ele fez grandes amizades e se tornou conhecido pela maneira incommon de dançar, como destaca:

No primeiro domingo que fui no Festival do Amapá, um pouco complicado porque não conseguia dançar, que as pessoas não conseguiam dançar comigo né? Meu ritmo diferenciado, mas eu conheci uma turma de amigas e fiz amizades com elas, aí dançava com uma, dançava com

<sup>10</sup> Lambada, entrevista realizada em 09/05/2015.

<sup>11</sup> Lambada, entrevista realizada em 06/07/2015.

outra... elas não conseguiam, ficavam rindo, mangando, né? Aí até que uma foi indo e conseguiu pegar mais ou menos... que foi a Ete [...]. Então a gente começou a dançar, no segundo domingo já foi melhor, aí pronto! Foi indo, foi indo, foi indo, ela foi pegando. Aí foi quando comecei a participar dos festivais, nas competições, comecei a ganhar os festivais do Amapá.<sup>12</sup>

Enquanto narra, traz a cena no corpo/voz. A memória torna-se ondas sonoras e visuais, pois “é algo que brota não apenas da mente, mas também do corpo. [...] As memórias são sempre reações físicas. É a nossa pele que não se esqueceu, são os nossos olhos que não se esqueceram”.<sup>13</sup> Esse sujeito, de maneira incomum, atualiza o passado provisoriamente e, de repente, estamos à beira do Rio Acre, em meio as canoas, batelões, músicas e amigos que o rebatizaram de Lambada: “esse nome foi espalhando, foi espalhando, foi espalhando no bairro, foi espalhando no Amapá, Taquari, e os pessoal do Taquari já ia todo mundo pra me assistir, começou criar uma amizade, e as pessoas gostava muito de mim... tipo músico, que tem fã”.<sup>14</sup>

Lambada iniciou sua trajetória artística na cidade de Rio Branco, no calor do festival do Amapá de 1988, como relembra:

Eu subia em cima daquele palco, era tudo muito simples antes, [...] foi crescendo, e era uma multidão que a gente olhava de cima do palco até a beira do rio era repleto de pessoas... Naquele tempo eu tinha um monte de fã, sabe? As crianças diziam aquele homem, aquele homem que ganhou o concurso! ‘Ei, aí, venha cá!’ E eu ia... ‘é o Lambada, é o Lambada, é o Lambada...’ aí, pronto, comecei trabalhar já como pintor com Tunico, a gente trabalhava na... deixa eu tentar lembrar, lembrar o nome, que era na ladeira do Bola Preta, era a Fundação Cultural. Eu dormia nesse local, porque eu trabalhava dia e noite pintando lá. Fundação Cultural era um espaço de artista que hoje não existe mais. Hoje existe fundação Elias Mansour. Só que a Fundação Cultural, ela tinha quarto com beliches pra receber os artistas... era muito interessante, né, isso?<sup>15</sup>

12 Lambada, entrevista realizada em 09/05/2015.

13 Grotowski, Para um teatro pobre, 2013, p. 176.

14 Lambada, entrevista realizada em 09/05/2015.

15 Lambada, entrevista realizada em 09/05/2015.

Para acompanhar as narrativas deste nato narrador faz-se necessário desprender-me do ideal de pesquisadora que se apegava ao factual, pois os mundos/territórios são destruídos e reconstruídos provisoriamente na produção do desejo,<sup>16</sup> de “rupturas que se operam imperceptivelmente; mudanças irremediáveis”.<sup>17</sup> Não se consegue acompanhar as narrativas, elas escapam na mesma medida marcam, “como a mão do oleiro na argila no vaso”.<sup>18</sup> Os afetos pedem passagem, atravessam e se espalham em nossos corpos. Não se trata apenas de palavras, todo o corpo se coloca, e muitas vezes, entre os prolongados silêncios, outras ações corporais se manifestam: socadas do calcanhar contra o chão, mãos entrelaçadas, estalos e oposições dinâmicas entre os dedos, mordidas de lábios, pigarros e constrangidamente flagro, entre um sorriso e outro, os olhos marejados, sendo este um dos momentos:

conduzia minha própria vida a arte (entre risos). Ô negócio duma palavra veia doida, né? Ela me conduzia. (firme) A arte é que me conduz até hoje, a verdade. (silêncio) Já pensei várias vezes em parar... com tudo, tentar seguir uma outra vida. Não sei se consigo, não sei se consigo hoje cum... caminhando pros quarenta e cinco anos. Não sei se consigo. Eu fico pensando, vou fazer o quê? Só o que sei fazer é isso (firme), né? (grifos nossos).<sup>19</sup>

E assim construímos nossos espaços/territórios para falar de arte, ou melhor, como sempre me corrige, para falar da vida que “não cabe em um livro”, que é toda bagunçada. Chamo a atenção para o trecho grifado: “tentar seguir uma outra vida”, pois, para Lambada, a arte é a vida. Porém, a consciência de ser artista é muito recente: “comecei a me reconhecer como artista com trinta e nove anos, com quase quarenta anos”,<sup>20</sup> porque a dança era uma necessidade de vida, assim como as outras, desde a infância. E o teatro? Indago e ele responde:

16 Desejo: aglomerado de afetos-e-língua, “processo de produção de universos psicossocial; o próprio movimento de produção desses universos”. Ver Rolnik, Cartografia sentimental, 2014, p. 31.

17 Rolnik, Cartografia sentimental, 2014, p. 50 (grifo da autora).

18 Ver Benjamin, O narrador, 1987.

19 Lambada, entrevista realizada em 09/05/2015.

20 Lambada, entrevista realizada em 09/05/2015.

Eu comecei ser convidado pro teatro muito cedo e eu dizia que não era, não era o meu, meu, não era pra mim. O teatro não era pra mim. Eu era urêa seca, o que eu ia fazer no teatro? Um analfabeto no teatro, o que eu ia fazer no teatro? Fazendo o quê? [...] Eu não acreditava nisso, não acreditava. Era um período do teatro forte, né? Que era o período do Beto Rocha, essas pessoas... não tinha contato com essas pessoas, não tinha, não vô mentir, não tinha, eu não tinha contato com eles. Só era convidado pelas pessoas pra ir participar e eu disse que “não, não, não”, não era pra mim.<sup>21</sup>

Nesses encontros, a resistência e a aceitação aparecem quase que na mesma medida. Estar diante do Lambada me faz lembrar, às vezes dos textos Samuel Beckett, sobretudo, dos diálogos sintéticos e prolongados de Hamm e Clov.<sup>22</sup> Lambada fala com pausas, mas por vezes, dana-se a falar pronunciando as palavras de forma frenética, em uma explosão que me toma de tal forma que não consigo apreendê-las em suas complexidades.

Essas oscilações entre as formas/forças de dizer parecem que não terem nada a ver com o esquecimento muitos menos com uma questão vocal, mas talvez com a “síndrome de exílio-e-esquecimento”, como argumenta Rolnik. Trata-se de uma sobrevivência, para reengatar a potência de criação, por isso isola “o tumor, a ferida, o pedaço envenenado do seu corpo vibrátil, para não contaminar o resto, o atual, com seu efeito despontencializador”.<sup>23</sup> O artista parece investir nestas estratégias para garantir seu *corpo vibrátil*,<sup>24</sup> seu espaço de existência, sua vida em uma sociedade que obriga constantemente a refazer-se.

Durante a narrativa raramente procura meu olhar. É como se fosse um acerto de contas consigo mesmo, um duplo. Ele segue com o olhar firme na linha do horizonte, se fazendo ausente e presente de forma incomum, pois embora esteja no tête-à-tête comigo, parece ser para ele que olha, se auto ajustando. No final da conversa, após desligar o gravador é como se voltasse, com uma piscadela discreta, marca o fim, a ausência do

21 Lambada, entrevista realizada em 09/05/2015.

22 Beckett, Fim de partida, 2010.

23 Rolnik, Cartografia sentimental, 2014, p. 165.

24 O corpo vibrátil alcança o invisível, “sensível aos efeitos dos encontros dos corpos e suas reações: atrações e repulsas, afetos, simulações em matéria de expressão”. Ver Rolnik, Cartografia sentimental, 2014, p. 31.

gravador, o intruso instrumento. Depois disso, sempre há mais revelações, ali, no ombro a ombro, até cada um ganhar seu rumo.

No início dos encontros, quando os silêncios eram demasiadamente prolongados, eu tentava ajudá-lo a encontrar as palavras, mas depois percebi como ele os preenchia; desprendi-me, pois, das palavras e comecei a apreciar as pequenas ações: lábios presos (parecia impedir a arriscada palavra), estalar os dedos, coçar a cabeça, acariciar um gato, pegar folhas ou sementes no chão, respiração e respirações. Estas ações se aproximam daquelas dos narradores de Walter Benjamin, em que os gestos “sustentam de cem maneiras o fluxo do que é dito”.<sup>25</sup> De outras formas, também se aproxima de Rolnik quando afirma que é impossível falar das intensidades de forma imparcial e comportadamente, pois as intensidades do passado se reanimam se atualizando no presente.

O silêncio e as palavras compartilham a mesma interface e, de uma hora para outra, a conversa precisa mudar de rumo, para minimizar o constrangimento. Com o tempo, deixei essa função para ele e a palavra dita, muitas vezes silenciava a outra, a que não era possível naquele instante. Narrar sobre as performances dos encontros torna-se um desafio, pois não se traduz nestas palavras escritas, embora estejam pulsando em meu corpo enquanto as escrevo.

Esse artista, sem coragem de encarar efetivamente o teatro, embora já o fizesse, tenta fugir deste destino e, semelhante ao Édipo Rei, de Sófocles, quanto mais foge de seu destino, mais este se impõe.<sup>26</sup> É tentando fugir do teatro que Lambada, nos terreiros da quadrilha junina Escova do Banguelo, mesmo sem dominar o código da escrita, torna-se, pois, dramaturgo, encenador, cenógrafo e ator, além de coreógrafo – habilidade que *conduzia a sua vida*, mas ao mesmo assim “eu não ensino dança! Eu ensino movimento, ritmo... a dança é de cada um”.<sup>27</sup> Ainda que a dança seja de cada um, a quadrilha junina Escova do Banguelo parece ter incorporado o seu modo particular de dançar, pois, em 2011, foi rebatizada de Escova Elétrica, em alusão ao modo “elétrico” de dançar,<sup>28</sup> característica que mar-

25 Benjamin, O narrador, 1987, p. 221.

26 Sófocles, A Trilogia Tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona, 1998.

27 Anotações do caderno de campo do dia 07/06/2015.

28 Em matéria publicada no G1 Acre, a quadrilha *Escova Elétrica* traz enredo em homenagem a Chico

ca a quadrilha desde o início, pois era “uma dança toda quebrada, tudo desmontado, os dançarinos era tudo muito desmontado. Já vindo de mim que não sou uma pessoa muito montada, né?”<sup>29</sup>

No entanto, a mudança de nomes das quadrilhas juninas em Rio Branco, há outras discussões, pois trata-se de um fenômeno que vem ocorrendo nos últimos anos que é a projeção no cenário nacional. E com isso a dança dilui um pouco as características herdadas das cirandas e se renova de forma mais “estilizada”. O historiador, pesquisador e jurado de quadrilha junina, Daniel Klein, afirma que “hoje em dia as quadrilhas se voltam para competição. Você pode ver a Escova Elétrica é um caso típico, ela era Escova do Banguelo, por que que mudou o nome? Ela vai se modernizando, vai trazendo figurinos mais vistosos, né?”<sup>30</sup> Mas, para Klein, não é porque são competitivas que não são comunitárias.<sup>31</sup>

A projeção das quadrilhas juninas no cenário nacional altera os nomes, as danças e os casamentos. Altera a plasticidade e a sonoridade, passam a usar os microfones e figurinos mais refinados, com menos babados e cores. Antes disso, os nomes cômicos ou de duplo sentido, tornaram-se mais sérios, por exemplo, de Tchaca-Tchaca na Butchaca para Matutos na Roça; de Pega-Pega na Periquita para Junina Pega-Pega; de Escova do Banguelo para Escova Elétrica; além da extinção de algumas que não conseguiram se sustentar no atual cenário, como Fogo na Periquita, Fogo no Rabo, Apoquentados do Tangará. Trata-se, portanto, de uma grande transformação desta manifestação cultural, que aos poucos perdem os elementos cômicos, elencados e discutidos por Klein no referido artigo que traça um panorama histórico-cultural.

Esses elementos cômicos, herdeiros das encenações de Garibaldi Brasil,<sup>32</sup> tais como as caretas, os saracoteios e as marmotas aos poucos diluíram nas danças e nos casamentos (parte teatral da quadrilha juni-

---

Mendes e o atual coordenador, Edvan, justifica a troca do nome da quadrilha, de *Escova do Banguelo* para *Escova Elétrica*.

29 Lambada, entrevista realizada em 09/05/2015.

30 Daniel Klein, entrevista realizada em 23/07/2015.

31 Sobre essa questão, ver Klein, *Em homenagem a São João*, 2013.

32 Garibaldi Brasil foi um livre pensador, artista e jurista que se destacou na sociedade acreana, a tal ponto que a Fundação de Cultura do Município e o Anfiteatro da Universidade Federal do Acre (UFAC) foram batizados com o seu nome.

na), que eram, de modo geral, dramatizados por personagens de nomes engraçados. As falas desses personagens se caracterizavam pelos vícios de linguagens, especialmente a cacofonia. Tudo isso se acentuava com as ações corporais/vocais exageradas, tipicamente burlescas que “é uma deformação estilística da norma, uma maneira rebuscada e preciosa de se expressar”.<sup>33</sup> Essa “deformação” estilística também se observava nos figurinos berrantes, coloridos, rasgados/remendados.

Esse mundo exposto/dramatizado nas arenas de competições remete à carnavalização de Mikhail Bakhtin, ainda que se trate de uma performance em que os brincantes se dirigem para público (respeitável público), ao contrário do carnaval de Bakhtin que não há divisão. Mesmo assim, não só a dança, mas também os casamentos caipiras têm estreita relação com o grotesco, como argumenta o teórico, pois trata-se do “exagero, o hiperbolismo, a profusão, o excesso”.<sup>34</sup> As quadrilhas juninas em Rio Branco, especialmente em tempos passados, transgrediam as formalidades, as etiquetas sociais, proporcionando risos e partilhas próprias da carnavalização, embora em outras relações.

Lambada assegura que o seu principal objetivo na junina Escova do Banguelo era fazer o povo rir:

naquele tempo não tinha muita regra, entende? Isso era mais divertido. Divertido, por quê? Porque a gente era espojado, a gente fazia as pessoas... na verdade a minha quadrilha, o meu casamento eu não fazia... não fazia pro pessoal refletir, eu fazia pra pessoa sorrir. Entendeu? Era isso! Eu não queria que o pessoal fosse refletir. Eu queria que a pessoa sorrisse. Era isso! E era engraçado.<sup>35</sup>

Contudo, o casamento da citada junina tratava de problemáticas sociais e existências emergentes longe e inclusive ao contrário do riso. Na Escova do Banguelo observamos também que as barreiras do sagrado e do profano se rompem. A vida pregressa das personagens, baseada nos prazeres do corpo, (baixo corporal), permitidos no mundo profano, chegam ao altar (lugar sagrado) de certo modo solene, com a clássica pergunta:

33 Pavis, Dicionário de teatro, 2008, p. 36.

34 Bakhtin, A cultura popular na Idade Média e no Renascimento, 1987, p. 265.

35 Lambada, entrevista realizada em 09/05/2015.

“Tem alguém contra este casamento? Fale agora ou cale-se para sempre!” Eis que começa o reboiço: a vida profana invade o sagrado altar. O “santo” homem (Padre) realiza o casamento no meio da “baixaria”, onde se rompe as fronteiras: pobres e ricos, anônimos e autoridades (Juizes, Delegados, Políticos) numa extravagante dança, contagiando, pois, a animada plateia.

Portanto, por mais que Lambada focasse apenas no riso, como afirma, as outras variáveis são inerentes, pois os corpos dos brincantes, transformados pelo uso das máscaras, entendendo-as não apenas como artefatos, mas como “a expressão das transferências, das metamorfoses, das violações das fronteiras naturais, da ridicularização, dos apelidos”,<sup>36</sup> engrossam a natureza grotesca que aos poucos se dilui na atualidade, pois nos últimos anos, as quadrilhas juninas têm apresentado tons mais sério e alinhado, com certo requinte. Pouco se vê personagens realmente transgressores (padrões e formalidades) que tragam a essência da vida e da morte (gemer, parir, estrebuchar). Estes corpos que não ignoram a dor, a tristeza, a alegria, o prazer do sexo estão cada vez mais raros nos terreiros juninos, porque estes corpos regeneradores não têm “lugar dentro da ‘estética do belo’”.<sup>37</sup>

Poucos personagens são feios e disformes, como era, por exemplo, a Maria Rolha Furtado que paria no palco e, além de divertida, “era horrível, era muito feia (risos), horrível. Ô bicha feia da peste era aquela Maria Rolha Furtado ó! (risos) A Bicha era feia! Feia!”<sup>38</sup> Geralmente, os personagens das quadrilhas juninas usavam barrigas, peitos e bundas postiços, além da alteração na cor da pele, dentes e cabelos, os movimentos corporais chamavam atenção, tanto no casamento quanto na dança. No entanto, aqueles passos engraçados das coreografias (mungangos, marmotas, caretas e saracoteios) sedem lugar as belas piruetas e giros, tão particular do balé clássico, além do figurino que se torna cada vez mais requintado, sóbrio.

36 Bakhtin, A cultura popular na Idade Média e no Renascimento, 1987, p. 35.

37 Bakhtin, A cultura popular na Idade Média e no Renascimento, 1987, p. 26.

38 Lambada, entrevista realizada em 09/05/2015.

Lambada enquanto esteve à frente da junina Escova do Banguelo não perdia de vista os aspectos carnavalescos, pois Maria Rolha Furtado “era desbocada, ela! Ela era toda doida, era um ser mal arrumada, banguela”.<sup>39</sup> A dramatização dos casamentos caipiras, ao longo dos sete anos em que ele coordenou, tinha como fio condutor a trajetória dessa mulher que saía do seringal para a cidade em busca do pai de seu filho, abordando, pois, a questão da maternidade e da migração já abordada por Eduardo Di Deus que afirma encontrar traços da migração nos casamentos das quadrilhas juninas no Acre e, parece que as políticas culturais reforçam, porque “quando os temas se afastam desses motes, ‘os jurados canetam’. Ou seja, dão notas mais baixas a enredos menos vinculadas à história e a uma determinada visão de ‘tradição’”.<sup>40</sup>

Independentemente das políticas culturais, muitos artistas do movimento junino seguiram produzindo o casamento caipira com estes motes, como é o caso de Lambada, mesmo que não contasse com apoio de editais públicos. Observamos que as escolhas do Lambada eram mais influenciadas pelas suas experiências de vida, de seu olhar aguçado no cotidiano, no “vai e vem” da vida, na brincadeira, na festa, na dança, na encenação. Era neste trânsito que ele, juntamente com os outros brincantes criavam os seus territórios de resistência e existência.

Lúcia Silva, companheira do Lambada naquele período, acompanhou de perto a fundação e a permanência da quadrilha Escova do Banguelo no cenário rio-branquense. Ela relembra as dificuldades diárias (estas ele não destaca, talvez sejam os longos e constrangedores silêncios: os buracos),<sup>41</sup> a luta do companheiro que vivia intensamente o presente (os projetos), de tal modo que depois dos ensaios e da última apresentação em 2003, ela o internou, porque

pegou esgotamento físico e mental... Ele ficava feito um louco, né? Que ele trabalhava o dia todo, entrava cinco horas da manhã na marcenaria,

<sup>39</sup> Lambada, entrevista realizada em 09/05/2015.

<sup>40</sup> Di Deus, *Quadrilhas juninas como um movimento de juventude em Rio Branco, Acre*, 2014, p. 77.

<sup>41</sup> Os buracos para Deleuze “comportam, as lacunas – às vezes dramáticas, às vezes nem tanto. Calepsias ou uma espécie de sonambulismo por vários anos: muitas vidas comportam esse tipo de coisa. É talvez nestes buracos que se faz o movimento”. Ver Rolnik, *Cartografia sentimental*, 2014, p. 81.

saía era cinco horas da tarde já ia dar aula para um bocado de criança, quando ele saía do colégio aí ia em casa, só jantava e voltava pra escola para ensaiar a quadrilha, quando ele chegava em casa já era duas horas da manhã. Então ele passou um tempo nessa correria, indo dormir duas horas e acordando às cinco. Ele apresentou a quadrilha no domingo, na quarta-feira eu internei ele... Ele adoeceu, adoeceu mesmo.<sup>42</sup>

Lúcia Silva destaca também os processos de criação, especialmente dos casamentos caipiras, talvez porque, em vários momentos, ela foi “as mãos” do Lambada: “Ele dormia, acordava com casamento na cabeça. Fazia eu escrever e eu escrevia”.<sup>43</sup> Depois lia e revisava, reescrevia nos momentos dos ensaios junto com os outros brincantes. É interessante cruzar as palavras da companheira com as do Lambada, ensaiar o casamento caipira, “era coisa de louco”:

Era assim, eu botava as pessoas, como sem saber ler e escrever, eu tinha que sentar as pessoas na roda pra mim ditar o texto, para eles escrever, pra mim não perder o raciocínio enquanto eu tava ditando o texto. Então era uma loucura assim, eu ia criando e eles iam escrevendo, escrevendo, escrevendo rápido, no mínimo de seis a oito pessoas escrevendo enquanto eu ditava o texto, né? Pra criar o texto, depois eu limpava o texto. Eles liam a gente juntava, a gente lia, aí o que ficava bom eu deixava, o que não, eu tirava.<sup>44</sup>

Nas arenas dos festivais de quadrilhas juninas, esses casamentos deram o que falar, sobretudo, porque a atuação do Lambada enquanto performer. Ele passou a despertar o olhar dos espectadores e dos jurados e, antes mesmo que a quadrilha entrasse na arena, já começavam os burburinhos e certas movimentações. Algumas pessoas se deslocavam para lugares mais estratégicos, com intuito de visualizar melhor a cena. Na teatralidade teatral, mesmo de o ator entrar em cena, a expectativa do espectador é aguçada, pois “o espaço e os objetos”<sup>45</sup> transformam-se em signos, o que ainda não são significantes, podem tornam-se, como a troca de cenário das quadrilhas juninas nas arenas das competições.

---

42 Lúcia Silva, entrevista realizada em 01/07/2015.

43 Lúcia Silva, entrevista realizada em 01/07/2015.

44 Lambada, entrevista realizada em 07/06/2015

45 Féral, Além dos limites, 2015, p. 105.

Lambada “todo montado”,<sup>46</sup> sempre surpreendia os espectadores nos rituais de entrada, não sabíamos de onde ele viria: podendo ser de qualquer lugar da arquibancada ou da arena. A cenografia de suas encenações surgia, na maioria das vezes, no desenrolar da cena, os objetos cênicos ganhavam significados com as falas e ações dos atores, raramente os contrarregras montavam o cenário antes de os atores entrarem em cena.

Certa vez, com o palco vazio, eis que silenciosamente uma canoa atravessa o palco na mansidão da vida na floresta (dos rios, do vento, das árvores), Maria Rolha Furtado, grávida, na companhia de um cachorro rema pensativamente, ao tempo que do outro lado do palco, fora da cena, os contrarregras puxam uma corda amarrada a proa da tal canoa que se desloca sobre as roldanas:

eu entrava como se fosse eu que tivesse remando e a canoa ia caminhando. Sabe você via a coisa acontecendo ali, o rio ali no meio do público ali e a canoa andando, eu e Bidú né, que era o meu cachorro. Aí não aguentaram, a galera levantou todinha, a arquibancada. Foi impressionante, assim que levantou todo mundo... jurado levantou pra olhar. E quando eu saí o meu cachorro ficou sentado lá no meio da canoa. Eu digo: Umbora Bidú! Aí... Vumbora Bidú! E o Bidú lá sentado no meio da canoa. Era um cachorro muito pequeno, novo. Eu digo: É Bidú, se tú não quer ir, tu fica aí! Quando eu comecei a andar o Bidú pulou fora da canoa acompanhou. Isso foi incrível, a galera foi toda a loucura. Aí tomou de conta e a arena todinha já aí... não conseguiram mais parar de rir. Aí nesse dia eu levei mais um... mais um festival como melhor personagem.<sup>47</sup>

Esta cena é também uma das mais citadas durante as entrevistas, Karla Martins, atriz e contadora de histórias, na altura secretária de cultura do Estado do Acre, relembra:

Ele usava uma peruca comprida, muito magro... com corpo muito flexível, cheios de muitos ‘mungangos’, era algo muito engraçado de ver. Ele com aquela peruca, aquela peruca de caneca [faz gestos sobre as cabeça com as mãos], tipo uma lâ assim [arruma o cabelo, toma forma como a tal], prendia aqui na cabeça e lá vinha ele andando, com aquele

46 Expressão que Lambada utiliza quando se refere à sua atuação na quadrilha junina Escôva do Banguelo, na pele da personagem Maria Rolha Furtado.

47 Lambada, entrevista realizada em 07/06/2015.

vestidinho vermelho de chita e uma moleca no pé. Ele todo assim (demonstra).<sup>48</sup>

Nos momentos pontuais a arquibancada se agitava “– senta! – Hei, o pessoal de trás também querem ver! – Te vira! Tá morto?” Expressões típicas das do campo de futebol, com humor, mas beirando o desrespeito. Aos poucos, a plateia se apaziguava e, de pé em alguns momentos, todos assistiam ao parto do casamento, um momento grotesco relacionado ao baixo corporal: o resultado do sexo, o parir.<sup>49</sup> Tratava-se, pois, de um ato regenerador: o nascimento. Esta era a cena mais “espiado” pela plateia que não conseguia visualizá-la por completo, pois as estratégias cênicas eram propositais, especialmente, a troca da barriga falsa pela criança de verdade. Isso impressionava os espectadores que comentavam nas arquibancadas, nas barracas de alimentação.

Os parteiros (Padre e Sacristão) entravam com a maca, sobre a qual um lençol que cobria o fundo onde a criança estava escondida: “o bucho falso caía pra dentro e o menino nascia... era ali na vista do público ali, uma cena acontecendo e todo mundo olhando pra ver como saía, mas não conseguia ver, não conseguia (com segurança)”.<sup>50</sup> A curiosidade do público em relação a essa cena era aguçada pelos ocorridos nas encenações anteriores, pois certa vez, a criança estava realmente dentro da barriga falsa do performer, o que foi um vexame, pois a criança começou a chorar antes da hora. Depois disso, ao invés de nascer uma criança, nascia um animal, mas isso era “uma outra coisa que mexia com outro tipo de coisa, entendeu? Quando a gente acha que é um ser humano, a gente é um animal. Mas também as pessoas não conseguiam entender, né?”<sup>51</sup> Não entenderam isso e nem outras coisas como o uso da motosserra no parto,<sup>52</sup> ou pelo menos ninguém nunca perguntou para ele.

48 Karla Martins, entrevista realizada em 28/07/2015.

49 O Realismo Grotesco em Bakhtin está relacionado à degradação do sublime, não tem caráter formal ou relativo. O “alto” (céu) e o “baixo” (terra) e relativo ventre: os órgãos genitais e a reprodução, portanto os atos como “o coito, a concepção, a gravidez, a absorção de alimentos e a satisfação das necessidades naturais”. Ver Bakhtin, *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, 1987, p. 19.

50 Lambada, entrevista realizada em 31/07/2015.

51 Lambada, entrevista realizada em 31/07/2015.

52 A motosserra é uma crítica ao crime que chocou ocorreu no Acre, na década de 1980, no qual o

Ao longo dos sete anos à frente da junina Escova do Banguelo, Lambada atualizava e recriava o enredo de Maria Rolha Furtado. E aos poucos desapega-se do realismo na cena, ou melhor do ilusionismo,<sup>53</sup> um dos grandes desafios da cena do parto, pois, no início, ele não “abria mão” de “ser de verdade”:

o primeiro trabalho que eu fiz com a criança foi a pior experiência da minha vida! [...] Foi a pior tristeza da minha vida! Foi uma tristeza! Eu saí, naquele dia, eu saí arrasado. Passei a noite todinha sem dormir, no outro dia fui trabalhar e pensando como eu poderia fazer... aí foi quando eu criei essa mesa, pra poder ter a criança, deixar ela confortável [risos, relembra da cena]. Ela tava colada em meu corpo! Essa criança tava aqui dentro, aqui dentro do vestido... coisa de doido!<sup>54</sup>

Nessa ocasião, desapontado com o que tinha ocorrido, Lambada reconheceu que precisava solucionar a cena do parto. Foi quando estava torneando, no momento que ficava “só eu e a máquina. E eu fiquei... e quando veio uns estalos na minha cabeça, né? Que eu tinha que construir uma coisa... aí a noite eu construí a mesa... eu sabia que ia dar certo daquele jeito”.<sup>55</sup> Na encenação seguinte ele realizou a cena do parto com uma criança recém-nascida, sem os contratemplos dos anos anteriores. No entanto, o grande salto cênico se dá nos anos seguintes, pois na falta de um bebê, ele chamou um menino de rua de aproximadamente nove anos para fazer a tal criança. Essa cena foi uma das que mais me chamou atenção: a “criança” não se comportou como um bebê, pelo contrário, andava pelo palco (o que me aludiu à personagem Macunaíma, de Mário de Andrade), com isso Lambada desapega-se do efeito ilusionista para o teatral, em que a ação cênica revela

imediatamente sua origem lúdica, artificial e teatral. A encenação e a interpretação renunciam à ilusão: elas não se dão como realidade exte-

---

assassino utilizou uma motosserra para despedaçar o corpo da vítima.

53 De acordo com Pavis, a ilusão está ligada ao efeito de real produzido pelo palco; ela se baseia no reconhecimento psicológico e ideológico de fenômenos já familiares. As quadrilhas juninas em Rio Branco, mesmo optando, na maioria das vezes, pelo palco frontal (à italiana), tendo como referência os jurados, não conseguem chegar a este efeito de real, esbarram principalmente na cenografia (pinturas em painéis), mesmo obedecendo um conjunto de códigos. Ver Pavis, Dicionário de teatro, 2008, p. 202.

54 Lambada, entrevista realizada em 31/07/2015.

55 Lambada, entrevista realizada em 31/07/2015.

rior, mas salienta, ao contrário, as técnicas e os procedimentos artísticos usados, acentuam o caráter interpretativo e artificial da representação.<sup>56</sup>

Nesse sentido, as falas de Karla Martins são pontuais: “me lembro perfeitamente de um parto que ele fazia... ele sentava numa mesa e saía de dentro dele, de maneira cênica é óbvio, um menino grande que andava de fralda”.<sup>57</sup> Este menino, logo que nascia, ia em busca do pai nas arquibancadas junto com a mãe. E assim terminava o casamento caipira, diferente do que era comum nas outras juninas que geralmente optam pelo final feliz dos recém-casados, dançando junto com os convidados.

Lambada se distanciava destes formatos, pois encenava a vida, não os contos de fada (final feliz); trazia à cena trajetórias de muitas mulheres que criam seus filhos sozinhas e que também têm sonhos, afinal quem não quer em encontrar alguém para partilhar o doce e o amargo da vida? No final da cena, Maria Rolha Furtado “fica procurando, dizendo que o menino é a cara dum, a cara de outro na arquibancada”.<sup>58</sup> Lambada “viveu” essa personagem por sete anos, atualizando-a no contexto social acreano, discutindo as dificuldades vividas pelas mães que criam seus filhos sozinhas. Desta forma, o artista “sacudia” as problemáticas de inúmeros sujeitos que saem da floresta para tentar a vida na cidade, tão recorrente no Estado do Acre, portanto, Lambada dramatizava os deslocamentos, a tentativas das pessoas, de alguma forma, se estabelecer e pertencer a um lugar no mundo.

Estas questões levantadas e discutidas por historiadores, sociólogos, antropólogos, psicólogos, entre outros estudiosos, Lambada as dramatizava no espaço cênico.<sup>59</sup> E assim encenava, não apenas sua trajetória, mas também as de alguns espectadores, que se identificavam, em alguma medida com a Maria Rolha Furtado, pois

Ela tinha fã! Muitos fãs! Ela tinha muitos fãs mesmo! Pessoal da Seis de Agosto, Cidade Nova, esse pessoal por aqui (aponta com a mão a di-

<sup>56</sup> Pavis, Dicionário de teatro, 2008, p. 121.

<sup>57</sup> Karla Martins, entrevista realizada em 28/07/2015.

<sup>58</sup> Lambada, entrevista realizada em 31/07/2015.

<sup>59</sup> Espaço cênico de acordo com Pavis o “espaço concretamente perceptível pelo público na ou nas cenas, ou ainda os fragmentos de cena e de todas as cenografias imagináveis”. Ver Pavis, Dicionário de teatro, 2008, p. 133.

reção aos bairros). Tinha senhoras que cedo estavam na arquibancada! [...]. As pessoas vinham conversar comigo. As senhoras vinham conversar comigo, elas me abraçavam, elas me beijavam, diziam que adoravam, me adoravam? ...não! Não era eu. Era a Maria Rolha Furtado!<sup>60</sup>

Essa personagem, criada e representada por Lambada, de acordo com suas palavras, é “um personagem muito louco, personagem sem família”,<sup>61</sup> semelhante à forma que ele chega à cidade de Rio Branco, como ele relata. Mas não se trata, contudo, de uma autobiografia em cena, mas alguns elementos biográficos a atravessam.

Independentemente da identificação ou aproximação do espectador com o enredo ou com a personagem, o ator, ao entrar em cena, com o *corpo dilatado*, conforme Barba, é mais que um corpo vivo, é um corpo que afeta e atrai “por uma energia elementar que o seduz sem mediação”.<sup>62</sup> Lambada se projetava, estabelecia e segurava a comunicação com a plateia através destas energias, de suas *ações físicas*. Esta questão (comunicação entre palco e plateia), pontuada pelo teórico e diretor de teatro Eugênio Barba torna-se o pontual na performance do Lambada, pois ele tem ciência e controle “da própria presença, ousa exteriorizar aquilo que sente e o faz de modo apropriado, porque não precisa se esforçar: o espectador o segue, o escuta”.<sup>63</sup>

Lambada, ao entrar em cena “todo montado” de Maria Rolha Furtado, dentro da canoa sabe disso, e não trazia apenas a canoa, objeto concreto, mas também todo o imaginário do rio: águas, barrancos, árvores, animais. À medida que a cena se desenrola, os espaços se constroem e destroem provisoriamente, grande parte eram evocados nas ações físicas. Enquanto performer, ele estabelecia as relações com os espectadores das arenas juninas, utilizando-se mais dos elementos cênicos, especialmente suas ações físicas, e não a verbalização das palavras. A cena podia ser entendida, ou melhor, capturada para além da audição, ou seja, das palavras. Por isso, as falhas técnicas não causam grandes prejuízos, ao contrário das

60 Lambada, entrevista realizada em 31/07/2015.

61 Lambada, entrevista realizada em 07/06/2015.

62 Barba, A canoa de papel, 2012, p. 52.

63 Barba, A canoa de papel, 2012, p. 210.

quadrilhas que apostam no textocêntrico,<sup>64</sup> que utilizam majoritariamente o microfone, o que é recorrente na atual conjuntura.

Na estética textocêntrica, além da especialização das profissões, as hierarquias são severamente estabelecidas, o ator, por exemplo deve encarnar a personagem, a “dicção, supostamente justa, de um texto”.<sup>65</sup> A margem destes tipos de encenações, outros modos de operação teatral, a exemplo *Commedia dell’arte* italiana ou mais recentemente a performance, destrona ou pelo menos põe em xeque a hegemonia dos pressupostos eurocêntricos. As encenações e os modos de operações da quadrilha junina Escova do Banguelo, bem como de outras, resistem e extravasam os consolidados formatos de dança e teatro.

Lambada, enquanto coordenador da quadrilha, trabalhava neste sentido, criava e encenava, pois, os casamentos de forma semelhante aos comediantes italianos, que produziam teatro não de um texto produzido por determinado dramaturgo, mas por roteiro produzido no calor dos ensaios. Essa forma de teatro perturbou as ordens vigentes europeias, especialmente na França, posto que, o enredo da *Commedia dell’arte* torna-se texto no calor da cena, na improvisação dos atores, que se modifica e “enriquece ao sabor das suas peregrinações”.<sup>66</sup> Semelhante a isso, se desenrola o casamento caipira encenado por Lambada, conforme:

É isso [texto] foi, foi coisa criada tudo da minha cabeça, não tinha uma linha escrita, nada! Tudo no improviso! Quinze minutos de improviso! Todos esses textos! Só quem tinha texto era Padre, Sacristão, é... a Noiva, o Noivo, o Delegado... essas pessoas. Mas ela, Maria Rolha Furtado, ela não tinha texto!<sup>67</sup>

O texto do casamento caipira raramente se conserva, pois o que importa é a cena e não a literatura (escrita). Assim, pode ser sofrer diversas modificações ao longo dos ensaios e até nas apresentações, pois a estrutura linear é frágil, sendo tecida não por costuras, mas por ponto,

64 Nessa estética, a encenação está a serviço do texto. Todos os profissionais envolvidos na produção do espetáculo trabalham para trazer de forma mais fiel possível, as ideias do autor (dramaturgo). Ver Roubine, *A linguagem da encenação teatral*, 1998.

65 Roubine, *A linguagem da encenação teatral*, 1998, p. 46.

66 Roubine, *A linguagem da encenação teatral*, 1998, p. 47.

67 Lambada, entrevista realizada em 07/06/2015.

uma espécie de chuleio que permite a movimentação dramática dos noivos, pais dos noivos, do padre, do sacristão, do delegado e de outros que eventualmente aparecem.

Depois de conhecer melhor a história de vida do Lambada, rememorar os casamentos caipiras, fazer as entrevistas com ele e com os outros, consideramos que os seus trabalhos amálgama vida e arte, extrapolando o “bom gosto”, portanto nem sempre aceitos, conforme relata Francisco Reis, coordenador de cultura do Serviço Social do Comércio (Sesc/Acre):

A quadrilha Escova do Banguelo tinha um trabalho fora do comum [...] todos os casamentos dele nascia um bebê, que ele tirava com motosserra, né? Outro era com fogo, (risos). E cada ano saia uma coisa de dentro de alguém, saia um anão, uma galinha, um porco, ou um objeto qualquer saia, né? [...] nunca tirava dez no casamento, né? Porque eram essas coisas mais diferentes, os jurados não gostavam disso, de uma criança ficar ali dentro, tiravam pontos, essas coisas todas, do motosserra, fora do comum, mas ele sempre trabalhava neste sentido.<sup>68</sup>

De modo geral, as fábulas dos casamentos das quadrilhas juninas em Rio Branco existem em função dos noivos, mas na quadrilha junina Escova do Banguelo, o enredo é construído em função da personagem grávida, Maria Rolha Furtado. Segundo Lambada “ela era a história! Ela era a personagem! Ela mesma contava a própria história”.<sup>69</sup> Não há final feliz, porque a história não é dos noivos, mas de uma mulher que cria seu filho sozinha. Os demais personagens, tais como o padre, o sacristão, os pais dos noivos, entram e saem de cena sem muita importância. A história que inicia e segue é a da mulher que “era feia, mas ela era linda!... Ela era animada! Braba! Braba, ela era muito braba!... Não era assim que fazia ela se calar não. Eu acho que tinha um pouco do Lambada também ali, né (risos)?<sup>70</sup>

Ao final do casamento, essa personagem sai lentamente de cena, as vezes levando consigo os espaços construídos e destruídos provisoriamente, na fragilidade própria da performance cênica. Enquanto isso, os contrarregras preparavam a arena para o festejo enquanto Maria Rolha

68 Francisco Reis, entrevista realizada em 23/07/2015.

69 Lambada, entrevista realizada em 31/07/2015.

70 Lambada, entrevista realizada em 31/07/2015.

Furtado desaparece, porque o Lambada era também o “gritador/animador” da animada e eletrizante dança que parecia incendiar o chão.

Ao ver o Lambada em cena e entender os seus processos criativos, observo que se trata de um performer que cria e produz a partir de si no contato afetivo com o outro, não apenas com os colegas de cena, mas com o espectador. A partir da coleta de dados (pesquisa em arquivo, realização de entrevista) observo que Lambada é antes de tudo um comunicador, pois o jogo cênico que ele propõe é móvel e acontece de forma ativa. Suas ações são acolhidas pelo espectador, que se apropria e se identifica com o que acontece naquele frágil espaço cheios de simulacros e ilusões, “de mundos possíveis, dos quais o espectador apreende, simultaneamente, toda a verdade e toda ilusão”.<sup>71</sup> Portanto se trata de uma performance que pode “gorar” a todo momento, porque o corpo se coloca em perigo, pode deixar de ser o que está sendo.

Neste tipo de performance, o contato não é apenas uma relação, ou uma situação entre os corpos; também não se trata de apenas estabelecer o olhar, é preciso, pois, enxergar, entrar em jogo. É algo muito delicado e difícil de trazer em palavras escritas. A cena da canoa do Lambada com o cachorro Didu, por exemplo, se torna mais vulnerável e instável, porque o animal/cachorro joga, mas não de forma consciente, pois o animal não segue a partitura, aliás nem joga no sentido ficcional, pois o que é jogo para o homem, não é para o animal, ou melhor, o que é um jogo para o homem, é uma realidade para o animal.<sup>72</sup> Assim, a cena com o cachorro é um jogo perigoso (de deixar de ser o que estava sendo), mas Lambada o segura, valendo-se do contrato invisível, da comunhão com o público.

É como se tudo tivesse combinado e, de fato, estava mesmo, pois Lambada antes de qualquer coisa estabelece e instaura a teatralidade que ultrapassa a questão cênica. Em síntese, antes de tudo, o performer cria outras “realidades” palpáveis e imaginárias nos corpos em jogo. Lambada não tem problema nenhum de transitar entre o real e o ficcional, se a cena “gorar”, ele restabelece, porque ela é fruto do jogo, no contrato invisível entre ele e o espectador. Primeiramente, ele estabelece sua relação com o

71 Féral, *Além dos limites*, 2015, p. 91-92.

72 Huizinga, *Homos ludens*, 2000.

espaço, isto é, na arena e não apenas no palco, expandindo e comprimido de forma concreta e imaginada no perímetro de atuação.

Ao criar os espaços evocados durante o jogo, em seu imaginário e, por consequência, no imaginário do espectador, leva a cena ao extremo entre a vida e a arte. Embora essa potencialidade do Lambada tenha se tornado central nos estudos da performance, alguns entrevistados, consideram seus trabalhos frágeis, como se fosse algo pouco elaborado, refletido, como se faltasse ou sobrasse algo: ainda não é arte, mesmo com várias conquistas nos festivais juninos no Estado do Acre e nos festivais de teatro.

É deste terreno junino que Lambada salta para “caixa preta”, o teatro propriamente dito, a tal Arte. Após vencer dois festivais consecutivos, como melhor personagem, no momento de lacrar o envelope, uma das juradas, a Regina Cláudia, coordenadora da Cia Garatuja de Artes Cênicas, lança o irresistível convite e Lambada torna-se membro da referida companhia. Regina Cláudia depois de muitas conversas, o encurrala: “Lambada tu tem que decidir hoje, tu quer ou não quer?” Aí, tava o Tancredo assim [desenhando o espaço], eles me botaram na prensa ali, e eu tive que dizer sim, sem saber o que ia fazer”.<sup>73</sup> Lambada ficou nessa companhia por aproximadamente quatro anos, mas antes teve outra experiência com Romualdo Freitas e Karla Martins, artistas e funcionários da Fundação Cultural do Estado do Acre.

Tratava-se de um espetáculo/esquete em comemoração ao Centenário da Revolução Acreana apresentado em Xapuri, cidade que se tornou conhecida no cenário nacional e até internacional após a morte de Chico Mendes. Karla Martins relata que tinha decidido, junto com Romualdo, fazer a cena da Intendência Boliviana, que iniciava assim:

– *És temprano para la fiesta.*

– Não é festa, senhor Intendente, é Revolução!

Fomos criando um texto a partir disso, onde havia um encontro, a primeira reunião dos seringalistas, onde decidiam definitivamente teriam que fazer Revolução. Na Cena da Intendência Boliviana e um personagem que era meio, esse personagem é... do Barrete Vermelho, da Revo-

---

73 Lambada, entrevista realizada em 06/07/2015.

lução Francesa, que narrava um pouco isso, esse sentido de liberdade que narrava um pouco a história do Galvez. Chamamos o Lambada para fazer isso com a gente.<sup>74</sup>

Lambada não lembra destes detalhes, mas de sua frustradora experiência diante de um mundo que se abria, o palco, a apresentação, conforme relata:

Eles [Karla Martins e Romualdo Freitas] me chamaram, mandaram fazer toda uma roupa pra mim, todo sobre medida... quando eu cheguei lá. Eu achando que a gente ia apresentar pra qualquer uma pessoa, comum, que eu chamo de pessoa comum, mas quando eu vi que era o governador, que era Marina Silva, governador do Ceará, governador de Rondônia, que eu vi todo esse pessoal [...]. Eles conhecem né? Todos eles leem. Eles conhecem a História, né? E se eu errasse? Eu podia improvisar, mas não uma coisa que estar escrita no livro. Como que eu ia improvisar? Aí me deu um tremor tão doido que eu não consegui, ainda bem que tinha outro menino, ele fez um personagem. Então eu trabalhei só de contrarregra mesmo. Foi a maior vergonha da minha vida.<sup>75</sup>

Depois dessa experiência, Lambada desistiu, não via mais nenhuma possibilidade de fazer teatro: “era uma coisa que estava, que tinha ficado pra trás.<sup>76</sup> Mas Regina Cláudia faz ele voltar à cena. Ao vê-lo performar nos casamentos caipira, ela reflete: “esse cara, ele é ator, né? Eu pensei. Ah eu acho que vou convidar ele. Aí eu tive oportunidade de conversar com ele”. O primeiro encontro entre os dois foi no palco, como relembra: “quem entregou o troféu para ele fui eu: ‘Ah você que é o Lambada?’ Aí ele: é. A gente brincou e tal, mas ele muito tímido”.<sup>77</sup>

É nesta Cia de teatro que Lambada, de outras formas, vai dançar e atuar. A Cia Garatuja de Artes Cênicas foi fundada em 1990 por Regina Cláudia. No início os trabalhos eram voltados para público infantil e infanto-juvenil e, mais tarde, com a encenação dos textos do Oduvaldo Vianna Filho, Augusto Boal, entre outros de autoria da diretora, passou a alcançar o público adulto. Quando Lambada se torna integrante da Cia, os trabalhos já trabalhavam com uma “linguagem mais cênica, pouco usada

74 Karla Martins, entrevista realizada em 28/07/2015.

75 Lambada, entrevista realizada em 06/07/2015.

76 Lambada, entrevista realizada em 06/07/2015.

77 Regina Cláudia, entrevista realizada em 18/07/2015.

pela maioria dos grupos, que é a dança”.<sup>78</sup> Portanto, a diretora procura qualificar-se dentro e fora do Estado do Acre, por meio de intercâmbios culturais.

Ela relembra que a primeira atuação do Lambada na Cia Garatuja ocorreu em 2004, no espetáculo de dança intitulado “Rastros”, depois “Rosa Vermelha” e “Chapurys”, onde o performer teve o melhor desempenho e reconhecimento, conforme ele relata:

até agora, dos meus trabalhos que eu fiz, tão bom que eu acho tão bom, são dois espetáculos que marcou minha vida que foi Rosa Vermelha e Chapurys, né? Porque o Chapurys foi um espetáculo que a gente construiu, foi coisa que a gente construiu junto, e o Rosa Vermelha também. A Regina é a escritora, foi ele que escreveu, ela é a dramaturga, mas são coisas que a gente colocou elementos dentro dele, então, é coisa que faz parte da gente, né?<sup>79</sup>

Os trabalhos na Cia Garatuja de Artes Cênicas são pontuais na vida do Lambada. Ele afirma que o sujeito que faz teatro pode entender-se melhor, pois, assim como a cena no palco muda, a vida fora dele também. E “a liberdade é tão importante na vida quanto no teatro, eu tenho que tá livre, eu gosto disso. Eu não conseguiria trabalhar de empregado... entende? Porque quando a gente trabalha de empregado a gente é preso... é uma jaula. Só que nós nos acostumamos a trabalhar enjaulados...”.<sup>80</sup> Lambada é firme neste posicionamento e não são poucas as vezes reafirma sua importância da liberdade, seja nos “terreiros juninos”, seja no “palco de caixa”, para que se viver a emoção de uma vida que não seja exatamente a sua, por exemplo “parir, de dar à luz. As pessoas, acho que dizem ‘o Lambada é gay, ele é gay!’ E não tem nada disso! É uma coisa que sabe, coisas que penso sobre as mulheres”.<sup>81</sup>

A arte de atuar não vem apenas de uma vontade de falar de si, mas de ser ouvido, de trazer à baila o que não se percebe mais no cotidiano. O ator é um sujeito que permite seu corpo vibrar e alcançar outros níveis de percepção, fazer aberturas para ressoar outras vozes. Além das vozes da

78 Souza, Chapurys, 2006, p. 9.

79 Lambada, entrevista realizada em 06/07/2015.

80 Lambada, entrevista realizada em 31/08/2015.

81 Lambada, entrevista realizada em 31/08/2015.

Maria Rolha Furtado, do presidiário de “Rosa Vermelha”, e tantos outros em “Chapuryz”, Lambada tem a certeza que é isso que o torna mais vivo, mas humano e é em busca disso que decide percorrer outros espaços de criação. Decide, pois, integrar-se na Cia Visse e Versa de Ação Cênica, onde atua nos espetáculos “Piquenique no Front”, “As mulheres de Molière” e “Comédia Del’Acre”.

Mesmo com muitas resistências, Lambada segue fazendo teatro, já que atuar é uma satisfação, um prazer, uma forma vida: “jogar, atuar, jogar, atuar e dançar é o que mais gosto de fazer... já pensei muitas vezes, em parar, muita, muita, muita!!!... A gente é valorizado até um certo ponto, depois a gente começa a ser desvalorizado... Isso faz... faz com que tu broxe, entendeu?”<sup>82</sup> Mesmo com tudo isso, seu corpo vibra positivamente, porque “quando eu tenho algo pra apresentar, essa fronteira eu começo a construir pela parte da manhã, essa barragem! Eu começo querendo me isolar. Não sair de casa, me guardar pros quarenta e cinco minutos [pausa] até terminar! E depois quebrar ela de novo pra voltar”.<sup>83</sup>

A trajetória do Lambada é marcada por muitas resistências, ou melhor, como ele mesmo diz: “você guerrear pra sobreviver... às inflações, aos juros... tudo”.<sup>84</sup> Essas reticências entre as palavras não são cortes e este “tudo” é acompanhado dos ombros que caem. As palavras são carregadas de ações, quantas pausas e silêncios! Parece que realmente não se trata de esquecimento, do fugir da memória, da falha, mas do que Rolnik nomeia de “síndrome do exílio-e-esquecimento”, se tratando, portanto, de uma estratégia, aliás, de uma “condição de sobrevivência”.<sup>85</sup> Talvez seja nas pausas e nos prolongados silêncios que Lambada preserva os seus territórios, seus espaços de resistência e existência, pois a vida parece...

## Referências

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 1987.

<sup>82</sup> Lambada, entrevista realizada em 31/08/2015.

<sup>83</sup> Lambada, entrevista realizada em 31/08/2015.

<sup>84</sup> Lambada, entrevista realizada em 31/08/2015.

<sup>85</sup> Rolnik, *Cartografia sentimental*, 2014, p. 164.

- BARBA, Eugênio. *A canoa de papel*: tratado de antropologia teatral. Brasília: Teatro Caleidoscópio; Editora Dulcina, 2012.
- BARBA, Eugênio; SAVARESE, Nicolas. *A arte secreta do ator*: um dicionário de antropologia teatral. São Paulo: Realizações Editora, 2012.
- BECKETT, Samuel. *Fim de Partida*. Tradução de Fábio de Souza Andrade. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- BENJAMIN, Walter. O Narrador: Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. 3. ed., São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CLAUDIA, Regina. Depoimento sobre a participação do Lambada na Cia Garatuja de Artes Cênicas. [18 jul. 2015]. Entrevistadora: Jamila Nascimento Pontes. Rio Branco, Teatro Hélio Melo. 1 arquivo .mp3 (48 min). Entrevista concedida ao Programa de Pós-Graduação em Letras – Mestrado em Letras: Linguagem e Identidade, da Universidade Federal do Acre.
- DI DESUS, Eduardo. Quadrilhas juninas como um movimento de juventude em Rio Branco, Acre. In: *Sociedade e Cultura*, v. 17, n. 1, p. 75-85, jun. 2014.
- FÉRAL, Josette. *Além dos limites*: teoria e prática do teatro. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- GARCÍA, Santiago. *Teoria e prática do teatro*. São Paulo: Hucitec, 1991.
- GROTOWSKI, Jerzy. *Para um teatro pobre*. Brasília: Teatro Caleidoscópio; Editora Dulcina, 2013.
- HUIZINGA, Johan. *Homos ludens*. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- KLEIN, Daniel. Depoimento sobre as festas juninas em Rio Branco. [23 jul. 2015]. Entrevistadora: Jamila Nascimento Pontes. Rio Branco, Universidade Federal do Acre/ Sede da ADUFAC. 1 arquivo .mp3 (29 min). Entrevista concedida ao Programa de Pós-Graduação em Letras – Mestrado em Letras: Linguagem e Identidade, da Universidade Federal do Acre.
- KLEIN, Daniel. Em homenagem a São João: os tempos das festas juninas em Rio Branco, Acre (1920 a 2010). In: *Revista de História e Estudos Culturais*. n. 1, jan./ jun. 2013. Disponível em: <<http://www.revistafenix.pro.br/>> Acesso em: 01 jun. 2015.
- LAMBADA. Lambada: depoimento sobre a fundação da quadrilha junina Escova do Banguelo. [7 jun. 2015]. Entrevistadora: Jamila Nascimento Pontes. Rio Branco, SESC/AC, 2015. 1 arquivo .mp3 (73 min). Entrevista concedida ao Programa Pós- Graduação Em Letras – Mestrado em Letras: Linguagem e Identidade, da Universidade Federal do Acre.

LAMBADA. Lambada: depoimento sobre a sua trajetória nas companhias de teatro Cia Garatuja de Artes Cênicas e Cia Visse Versa de Ação Cênicas. [31 jun. 2015]. Entrevistadora: Jamila Nascimento Pontes. Rio Branco, SESC/AC, 2015. 4 arquivos .mp3 (164min). Entrevista concedida ao Programa Pós-Graduação Em Letras – Mestrado em Letras: Linguagem e Identidade, da Universidade Federal do Acre.

LAMBADA. Lambada: depoimento sobre o concurso de dança do Festival de Praia do Amapá em Rio Branco. [9 maio 2015]. Entrevistadora: Jamila Nascimento Pontes. Rio Branco, SESC/AC, 2015. 1 arquivo .mp3 (138 min). Entrevista concedida ao Programa Pós-Graduação Em Letras – Mestrado em Letras: Linguagem e Identidade, da Universidade Federal do Acre.

LAMBADA. Lambada: depoimento sobre sua vida e arte, de Boca do Acre a Rio Branco. [09 maio 2015]. Entrevistadora: Jamila Nascimento Pontes. Rio Branco, SESC/AC. 1 arquivo .mp3 (30 min). Entrevista concedida ao Programa Pós- Graduação Em Letras – Mestrado em Letras: Linguagem e Identidade, da Universidade Federal do Acre.

MARTINS, Karla. Depoimento sobre o Lambada. [28 jul. 2015]. Entrevistadora: Jamila Nascimento Pontes. Rio Branco, Usina de Artes João Donato. 1 arquivo .mp3 (25 min). Entrevista concedida ao Programa de Pós-Graduação em Letras – Mestrado em Letras: Linguagem e Identidade, da Universidade Federal do Acre.

PAVIS, Patrice. *Dicionário de teatro*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

REIS, Francisco. Depoimento sobre o Lambada. [23 jul. 2015]. Entrevistadora: Jamila Nascimento Pontes. Rio Branco, SESC/AC. 1 arquivo .mp3 11 min). Entrevista concedida ao Programa de Pós-Graduação em Letras – Mestrado em Letras: Linguagem e Identidade, da Universidade Federal do Acre.

ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: Sulina; Editora da UFRGS, 2014.

ROUBINE, Jean-Jacques. *A Linguagem da encenação teatral: 1880-1980*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

SILVA, Lucia. Depoimento sobre a atuação do Lambada na quadrilha junina Escova do Banguelo. [1º jul. 2015]. Entrevistadora: Jamila Nascimento Pontes. Rio Branco, SESC/AC. 1 arquivo .mp3 (30 min). Entrevista concedida ao Programa Pós- Graduação Em Letras – Mestrado em Letras: Linguagem e Identidade, da Universidade Federal do Acre.

SÓFOCLES. *A Trilogia Tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

SOUZA, Regina Cláudia. *Chapurys*. Peça de teatro. Rio Branco, 2006.

## MANCHINERI – DO GUANABARA

Soleane de Souza Brasil Manchineri

Início este verbete<sup>1</sup> com uma discussão acerca dos motivos que me levaram a escrever sobre trajetórias de lutas indígenas, principalmente do povo ao qual pertencço, povo Manchineri, especificamente, do antigo Seringal Guanabara.

Descrever nossa própria trajetória depende da participação de nossos familiares, pois, não tenho como descrever quem sou e, escrever sobre os caminhos por onde andei sem falar de meus ancestrais, inclusive meus pais. Nasci na cidade de Rio Branco, Acre, no ano de 1985. Sou filha de Rero Brasil e Maria das Chagas Souza Manchineri, ambos Manchineri. Os dois são filhos de ‘índios seringueiros’ e nasceram em colocações<sup>2</sup> de seringa no rio Iaco e ambos tiveram suas vidas marcadas, diretamente, por esse sistema de exploração econômica.

Meu pai é sobrinho de meu avô por parte materna.<sup>3</sup> Quando criança perdeu seus pais, pois naquele período teve uma epidemia de sarampo, no seringal em que viviam. Com oito anos, foi morar com sua irmã mais

---

1 Verbetes produzidos a partir de texto originalmente apresentado como parte da Dissertação de Mestrado “Trajetórias dos Manchineri do Seringal Guanabara”, defendida junto ao PPGLI da UFAC, no ano de 2020, sob a orientação da Professora Dra. Maria de Jesus Morais.

2 A *colocação de seringa* é um trecho dentro da floresta, que um seringueiro ou uma família ocupam e/ou ocupavam.

3 Segundo Rero Brasil, seu avô era casado com duas irmãs. Uma delas era a Petrônia Maimará Manchineri, mãe de José Severino da Silva, o Zé Urias, meu avô. E a segunda irmã, não chegou a conhecer e não lembra o nome.

velha, no entanto, seu cunhado, por não querer que ele vivesse com eles, vendeu meu pai por uma garrafa de cachaça e uma rede, para um patrão peruano que residia pela região do rio Purus, no ano de 1964.

Meu pai empreendeu várias tentativas de fuga para voltar para sua família Manchineri, no Brasil. Em uma dessas tentativas, acabou por se esconder na mata, passando vários dias, junto com seu irmão mais velho, Otávio. Mas os outros seringueiros, dentre eles, indígenas e não indígenas o entregaram nas mãos do patrão peruano, novamente. Depois disso, ficou alguns anos, planejando outras fugas. Até que um dia, conseguiu fugir e chegou no Seringal Petrópolis, onde viviam vários Manchineri, inclusive seu tio Zé Urias, que o chamou para morar com ele.

Meu pai, com idade de 15 anos, era mateiro<sup>4</sup> e trabalhava nos seringais para poder sobreviver. Já minha mãe, a filha mais velha de meu avô, Zé Urias, veio estudar na cidade de Rio Branco. Ela ficou na cidade até os 13 anos de idade, junto de meus tios Toya e Yoca Manchineri. Os três ficavam na casa de estudantes indígenas, que havia, naquela época, para subsidiar indígenas que queriam estudar na cidade, mas não tinham condições financeiras.

Depois de algum tempo, minha mãe foi para a aldeia e conheceu meu pai, mas voltou para a cidade de Rio Branco. Em uma das viagens que meu pai fez para tratamento de saúde, em Rio Branco, ele ficou na Casai.<sup>5</sup> Minha mãe também estava por lá, então começaram a namorar e foi quando decidiram voltar de vez para a aldeia Extrema (hoje área da Terra Indígena Mamoadate).

Na aldeia, minha mãe trabalhou como professora e, meu pai conseguiu o emprego de barqueiro da Funai.<sup>6</sup> Ele transportava borracha para vender na cidade, dentre outras coisas, como gado, e trazia produtos industrializados para as aldeias.

---

4 Mateiro é o nativo da região, aquele que conhece a mata e naquela época era responsável pela localização das árvores de seringa, bem como de outros produtos extrativistas.

5 CASAI: Casa de Saúde Indígena, localizada na estrada da Sobral, na cidade de Rio Branco.

6 Com a instalação do posto da FUNAI na TI Mamoadate e para demonstrar que os indígenas também podiam ser inseridos nesse novo sistema de vida, alguns viraram “empregados” da FUNAI, a exemplo do meu pai Rero Brasil.

Depois de alguns anos trabalhando com o transporte da cidade para aldeia/aldeia para a cidade, minha mãe ficou sabendo que minha avó materna estava muito doente, em Rio Branco. Naquele período (década de 1980), meus avós já estavam morando na cidade de Rio Branco.<sup>7</sup> Então, meus pais vieram para Rio Branco, passaram alguns meses e voltaram para a aldeia, depois minha mãe veio morar novamente em Rio Branco, onde nasci e me criei.

Eu, nascida e morando na cidade, quando que ‘me dei por gente’, me lembro de que começou para mim uma trajetória de muito confronto, no sentido de passar por estranhamento na escola por parte de alguns outros alunos, desde o primeiro dia de aula até o dia em que me revoltei. Era dia 20 de abril, um dia depois da comemoração do ‘dia do índio’. Quando cheguei à sala de aula naquele dia, todos os coleguinhas se afastaram e ninguém queria se aproximar de mim, fiquei só observando e continuei escrevendo o que estava no quadro negro. Na hora do intervalo, veio uma colega e me disse chorando: “Soleane, ninguém quer ficar perto de ti porque a professora disse que você é índia e que não podemos falar contigo”. Saí e não voltei para a sala de aula naquele dia, engoli o choro, a raiva e o medo. Pensei o que era ser índio, porque eu não tinha noção do que era ser um índio, pois sempre ouvia meus parentes afirmando que éramos Manchineri, que havia nós, os peruanos, bolivianos e brasileiros. Fui para casa e, no caminho, tentei entender o que estava acontecendo para falar com meus pais. Minha mãe, quando me viu, perguntou por que eu tinha saído cedo. Então contei o acontecido e nem troquei de roupa, voltamos à escola, fomos direto para falar com a diretoria.

A diretora chamou a professora, chamou sua atenção e ela pediu desculpas, forçada pela circunstância da situação. Nas semanas seguintes, fingia que eu nem existia mais. Na cidade, portanto vivenciava situações diversas, tanto negativas quanto momentos de muita alegria. Foram dile-

---

<sup>7</sup> Sou neta de Zé Urias Manchineri, que na época vivia em Rio Branco. O mesmo nos informa o que fazia em Rio Branco, “em 1985 comecei a trabalhar no Movimento Indígena na cidade de Rio Branco. Fui convidado pelo cacique Roberto César Kaxarari para trabalhar na Organização indígena que na época se chamava Núcleo de Cultura Indígena, depois denominada de União das Nações Indígenas-UNI” (entrevista em julho de 2019).

mas e confrontos internos que vivi e aprendi a compreender com a presença de meus familiares.

Ao mesmo tempo, minha bisavó (Petrônia Maimará), sempre que podia contava sua história de vida e sobre a história dos antigos. Foram suas narrativas que fortaleceram meu sentimento de ser Manchineri, pois todos os dias, ela tinha uma história para contar e sempre deixava o final para o dia seguinte.

Cresci nessa atmosfera de incompreensão cultural, negação e resiliência. Aprendi a ser forte, pois os mais antigos me ensinavam o valor de sua palavra, dizendo que se um líder não cumpre o que diz, não pode ajudar seu povo. Quando conhecia indígenas de outros povos, me sentia feliz por estar na mesma busca que eles, de sobreviver e de ajudar os outros indígenas, independentemente de suas denominações, fossem eles Huni Kui, Manchineri, Apurinã, Jamamadí ou Madijá, dentre outros.

Quando cresci, e como Manchineri morando na cidade, fazia todo tipo de trabalho voltado para a cultura indígena, principalmente no mês de abril, quando eu era convidada. Sempre que apresentava sobre meu povo nas escolas, as pessoas diziam que nunca tinham ouvido falar dos Manchineri. Isso me incomodava, o desconhecimento sobre os povos indígenas, inclusive sobre os Manchineri.

Existe um silenciamento e invisibilização dos povos indígenas, inclusive os Manchineri. Mas, os povos indígenas, de maneira geral, estavam e estão presentes em todo o processo de resistência e luta para existir, luta pela sobrevivência, no estado do Acre. Estiveram presentes na construção do Acre, apesar de não aparecerem na historiografia oficial, a não ser como empecilho ao desenvolvimento. Não surgiram de forma repentina, mas de longa data, observamos que o fenômeno do “esquecimento” é proposital e é uma construção política de dominação cultural.

Ouvi, diversas vezes, as histórias dos antigos (Tsurine), por intermédio de minha bisavó, que contava sobre quando eles andavam pela região do Iaco e não conheciam outros povos. Das histórias que contava de como a onça deu sua pele para a mulher Manchineri, dos pássaros encantados que avisam quando o parente está para chegar, das canções de saudades daqueles que já haviam morrido, do que uma mulher devia ou não comer

para não causar infortúnio a sua saúde e ao marido, falava das almas que ficavam vagando, pois não haviam encontrado descanso na outra vida.

O deslocamento entre estar na cidade, ora na aldeia, ora em outro lugar (no caso de outras cidades) é comum para as lideranças que estão à frente de seu povo. São pessoas que transitam nos dois mundos, o indígena e o não indígena, e tem sua trajetória marcada pela luta. Suas histórias, suas trajetórias fortalecem e incentivam os mais jovens a continuar o legado de seus ancestrais, no caso, esse papel foi exercido durante anos pelo meu avô, Zé Urias.

Em 2008, eu estava casada com Evangelista da Silva de Araújo Apurinã, do povo Apurinã, de Pauini, Sul do Amazonas. Estávamos de mudança, pois Evangelista havia sido nomeado chefe do posto da Funai naquele município. Saindo de Rio Branco, tivemos que ir de carro até Boca do Acre, cidade que fica na desembocadura do rio Acre, no rio Purus, no estado do Amazonas. Durante a viagem, fomos parando nas aldeias do povo Apurinã que estavam/estão localizadas ao longo da BR 317.

Nessas paradas, percebi que havia um certo estranhamento por causa de minha presença, que se deu pelas expectativas que o povo Apurinã tinha em relação a pessoa do Evangelista. Este, é filho de liderança que tinha liderado seu povo de forma única, conseguido gerir as demandas das aldeias e levando prestígio junto aos não indígenas, gerando renda para as populações daquela região, embora sua vida amorosa fosse um desastre, pois teve várias mulheres e filhos. Em uma das ocasiões, em que estava bêbedo, e separado da esposa, chegou até a trocar seu filho mais velho por uma garrafa de cachaça.

No contexto da nossa ida para Pauini, eu representava na mentalidade de sua tia, uma pessoa não confiável, pois ela achava que eu ia dominar meu marido, fazer ele de bobo, pois morava na cidade e não era acostumada a viver em aldeias. Em outras palavras, ele ia sofrer por minha causa. O Evangelista estava lá para assumir exatamente, o mesmo cargo que seu pai exerceu no passado. E o presságio era o que citei acima. Isso era o que pensava boa parte de alguns de seus familiares.

Além disso, ele havia prometido retornar para a aldeia e casar com uma moça que cresceu no mesmo ambiente que ele. Talvez por causa des-

sa promessa, as pessoas se surpreendessem com a minha presença. Continuamos seguindo viagem até chegar à cidade de Boca do Acre. Esperamos alguns dias até o barco da Funai ser liberado para nos levar para a aldeia. Já tínhamos uma filha, a Larissa, de oito meses. Em Boca do Acre, tivemos que dormir no barco. A noite foi longa, mas tudo se resolvia, porque estávamos em família.

Descemos o rio Purus, da cidade de Boca do Acre até a cidade de Pauini, e também fomos parando nas aldeias para visitar os parentes do meu marido, aproveitando para anunciar seu retorno. E o espanto aumentava, pois eu não era mulher Apurinã e falava muito.<sup>8</sup> Naquela ocasião, eu estava vivenciando algo “diferente”, que outras pessoas já vivenciaram. Meu comportamento não condizia com o esperado para os Apurinã. Que eu não era um deles estava explícito, e confuso, pois ora havia o estranhamento, ora havia a empolgação por parte de alguns. Também tinha o fato de como me viam, como mulher Manchineri, uma indígena que viveu a maior parte dos seus anos na cidade. Aprendi a expor meus pensamentos vendo meus tios em reuniões em prol do Movimento Indígena do Acre e isso não era apropriado para uma mulher, nas aldeias dos Apurinã.

Embora fosse outra situação, outra cidade, mas com o passar dos dias fui me envolvendo nas reuniões dos Apurinã de Pauini, escrevendo as atas para ajudar nas mobilizações, indo para os jogos de futebol nas aldeias próximas a cidade, para as festividades como o Xingané.<sup>9</sup> Logo, os

8 O tio do Evangelista disse que o ato de falar muito e alto não condizia com o comportamento de uma mulher Apurinã. A explicação dada, que vale para homens e mulheres, é que devemos falar baixo para ouvir os planos dos inimigos que nos atacam. No passado haviam muitas brigas internas e muitas vezes a falta de prudência e vigilância atrapalhava as defesas. Portanto, é preciso precaver, embora esse fato não tenha acontecido já há alguns anos. Obviamente que esta explicação não era o real motivo para a minha desapropriação, e, sim o fato de não ser Apurinã e, vindo da cidade.

9 **Xingané ou Xipuary** é o momento em que se festeja a passagem do espírito de um parente, que morreu nesta terra, para a terra sagrada, terra dos mortos. São comemoradas quatro vezes. Nas três primeiras comemorações há somente uma noite de dança e cantoria. Na quarta comemoração, em que ocorre o processo de passagem do espírito do morto para a terra sagrada, para seguir seu caminho, ou não, já que pode reencarnar em outro ser. Para os Apurinã durante esse ritual fúnebre, acredita-se que o espírito do morto, ainda não saiba que está morto e, fica vagando entre os vivos, tenta falar, mas não é ouvido. Se ao cantar, o pajé pressentir que o espírito ainda está entre os vivos nessa festa, ele avisa que o espírito vai encarnar. Então aquele espírito fica em seus parentes, reencarnando em outra pessoa, mas que vai se comportar com os gestos e mentalidade daquele que já morreu. Na preparação do Xingané há a pintação dos corpos, o fazimento do cocar e das comidas especiais. Durante o Xingané ouvimos o passarinho sagrado cantar. Depois do canto do passarinho é o momento de iniciar as comemorações, cantar e dançar a dança do jaburu. Nesta dança não se pode cair, pois o ato de cair significa mal presságio. Também é o momento em que se comemora o casamento, encontro

Apurinã começaram a visitar minha casa, todo o dia tinha visita, alguns pediam que fizesse documentos expondo demandas de suas aldeias. Tornei-me uma das pessoas que colaborava com suas causas naquele período. Fui me encaixando na rotina deles para poder compreender aquele universo.

O Evangelista dizia que eu precisava me enquadrar naquela rotina, em outras palavras, devia ouvir mais e falar menos, que deveria observar mais. Tentei me conter, muitas vezes para agradar. Eu queria ajudar, porém demarcava minhas “tradições” acerca do que aprendi com minha bisavó, meus pais e meus tios, eu havia me fechado em uma bola dos conhecimentos Manchineri, em outras palavras, não consegui me envolver com mais profundidade, naquele momento, com os conhecimentos do povo Apurinã. A ocasião veio a calhar à interrogação de quem eu sou? Manchineri?

## **Eu e os antropólogos no encontro com os Manchineri do Guanabara**

Quem são os Manchineri? A pergunta não é um tanto fácil de responder, mas pretendo demonstrar através das memórias e narrativas de luta entender as diferenciações, pois, pude ouvir várias vezes os nossos narradores dizendo eles são índios mesmo, não são peruanos e nem bolivianos, eles falavam isso (no passado) para serem diferentes, com vergonha de dizerem que eram indígenas, que são Manchineri.

Em novembro de 2018, na companhia dos antropólogos Marcos de Almeida Matos<sup>10</sup> e o Txai Terry Vale de Aquino, fomos para o antigo Seringal Guanabara, para realizar uma Oficina do projeto da Nova Cartografia Social, com os Manchineri do referido seringal e os Jaminawa do Guajará, área atualmente pretendida como Terra Indígena Riozinho do Iaco.

---

de familiares, onde compartilhamos nossos costumes. (Evangelista Apurinã, entrevista realizada em maio de 2020).

10 Antropólogo responsável pelo laudo antropológico no processo de identificação, reconhecimento e demarcação da TI Manchineri Seringal Guanabara, atualmente pretendida como TI Riozinho do Iaco Manchineri/Jaminawa.

Ao chegarmos à cidade de Assis Brasil, havia chovido e o ramal Icuriã, que dá acesso ao rio Iaco, para podermos ir até as aldeias de baixo, estava bastante enlameado e só podíamos ir de carro com pneus traçados, que não era nosso caso, pois fomos em um carro cedido pela Secretária do Meio Ambiente do Acre e não tinha pneus traçados. Resultado: ficamos atolados e tivemos que nos abrigar na casa de uma família no ramal. O resultado dessa empreitada, da viagem a TI, é que ficamos atolados bem antes de chegar em um lugar chamado Primavera, onde havia alguns Manchineri morando e tivemos que nos abrigar na casa de uma família que residia próximo ao ramal. A situação em que nos deparamos parece um tanto quanto inusitada, mas na verdade é o descaso do Estado em não melhorar as condições de acesso pelo ramal, no caso, asfaltamento do mesmo, pois a situação das pessoas que dependem da melhoria do ramal é grande.

Ao avistar os moradores, observei que a mulher que veio ao nosso encontro (Marta) tinha traços indígenas, então perguntei se era indígena e logo me disse que sim, era Manchineri. Marta estava à espera de uma encomenda que os toioiteiros<sup>11</sup> estavam levando para ela.

Tivemos que passar a noite na casa de Marta, que ficava próximo ao local chamado Primavera, pois o ramal estava inacessível por causa da chuva, não dava para continuar se não secasse. À noite foi boa, porque ouvimos suas histórias de como havia matado a queixada que estávamos comendo naquela noite, falaram do tamanho daquela terra e que estavam plantando banana, milho e pimenta para comercializar na cidade de Assis Brasil, depois falamos o motivo de nossa viagem à aldeia.

No dia seguinte, esperamos o sol sair e secar o ramal para podermos dar continuidade ao nosso destino, a aldeia Santa Rosa. No ramal Icuriã, quando estávamos indo carregar a bagagem começou a chover novamente. Pegamos chuva até chegar na aldeia, enrolamos a bagagem em sacos plásticos para não molhar nossos materiais, documentos pessoais, dormidas e a alimentação que íamos consumir durante o período da Oficina.

---

11 Motoristas que fazem transporte de pessoas, produtos em geral da cidade para o ramal até próximo à beira do rio.

Por distração minha, por achar que ficaríamos pouco tempo em relação aos dias que ficamos, levei poucas roupas e nada de rede e tampouco um cobertor. Mas, fui bem recebida e me emprestaram um cobertor e uma rede com cordas, o que fez com que me sentisse em casa. Nos lugares em que chegamos, fomos recebidos com muita alegria. Estava me sentindo em casa, em todos os lugares em que cheguei fui bem recebida, as pessoas me tratavam da melhor forma possível que podia esperar.

Nosso anfitrião, Davi Manchineri, nos levou até a aldeia Santa Rosa. Ficamos hospedado na escola da aldeia, onde também íamos fazer os três dias de oficinas do Etnomapeamento para demarcar pontos territoriais em que os Manchineri e Jaminawa caçam, pescam e plantam.

Depois, fomos para a aldeia Vida na Floresta. Nesta, havia poucas famílias em relação a aldeia Santa Rosa, nesta, também ficamos na escola da aldeia. A noite foi longa, porque havia muitas carapanãs (pernilongos), embora tivesse chovido, a situação só tinha piorado. Pela manhã, quando fomos repassar as informações, havia muito piium e meruim que ficávamos toda hora nos batendo. Isso foi o de menos, porque todo aquele convívio nos motivou a vivenciar as experiências dos Manchineri que vivem naquela região. Segundo os relatos deles mesmos, o governo não os reconhecia como índios brasileiros, mas como peruanos, por isso, alguns acreditam que a TI não havia sido demarcada até o presente momento, por conta destas afirmações, equivocadas é óbvio.

No primeiro dia, o antropólogo Marcos Matos me apresentou aos que estavam presentes na oficina e o Raimundo Emídio lembrou-se de meu pai Rero Brasil, de quando ele fazia as viagens pelo rio Iaco. Ficamos em silêncio por alguns minutos, talvez pela falta de assunto naquele momento.

Então, fui me aproximando, principalmente das mulheres volta e meia comentavam algo e riam baixinho, eu não entendia o motivo, mas ainda era demasiado cedo para questionamentos sobre assuntos mais intimistas. A temática da Oficina foi explicada pelos antropólogos Txai Terri e Marcos Matos. Os dias de oficina terminaram, fiquei observando a fala dos homens e a insistência por parte dos mesmos de ouvir as mulheres

presentes, no último dia de oficina, para expor suas dificuldades e anseios naquela ocasião.

De imediato, elas se recusaram a falar dizendo que não havia nada a dizer, mais tarde procurei saber por que não aceitaram falar na reunião. Uma se aproximou e disse que estava bom, o que o marido havia dito nos dias de reunião. Fiquei um tanto confusa, mas continuamos a andar pela aldeia, tomando caçuma<sup>12</sup> forte que nos ofereciam de casa em casa. Antes do jantar, vinha Demétrio (o Cuiú) e fazíamos uma roda para contar as histórias dos antigos: do Mapinguari, do pássaro encantado e do homem sovina, por exemplo. Demétrio se dispôs a contar histórias todas as noites, porém nunca em português, somente na língua materna.

O Povo Manchineri é animado e tudo vira motivo para fazer festa. Aproveitando que havíamos encerrado as atividades, Davi planejou nossa despedida com uma festa. Vieram pessoas das aldeias Vida na Floresta, Mulateiro e da Resex Chico Mendes, que fica do lado direito do rio Iaco.

À noite, teve forró, além de muita caçuma forte, formaram-se pares para dançar a noite toda. Fiquei com vergonha por não ter um parceiro, pois todos eram casados na aldeia. Um dos motivos da vergonha, foi que ser solteira em uma determinada idade significa falta de sorte, alguém que não passou pelo ritual das ervas para ter sorte nos relacionamentos, ou alguém que não teve maturidade o suficiente para manter diálogo com seu parceiro e permanecer casado até o fim de sua vida. Dois motivos me denunciavam, podia eu ainda participar de um ritual desse? Risos. Não, então, tomei caçuma e chupei balas de morango que minha tia havia me dado.

Na ocasião, havia algumas adolescentes que me acompanhavam por onde eu ia. Perguntaram-me por que não tirava o antropólogo Marcos Matos para dançar, relutei e disse que não, porque estava com a barriga cheia de caçuma. Foi então, que Darlene, que tinha treze anos e com certeza tinha a estatura maior que a minha, disse que iria tirar ele para dançar, porque um convidado não podia sair da festa falando mal e sem dançar com alguém. Essa afirmação parece um tanto que sem noção, mas

---

12 Bebida feita de mandioca, pelas mulheres, podendo ser doce ou fermentada. A caçuma forte é servida nas festividades, também pode ser de milho, conhecida por chincha.

por detrás dessa informação posso afirmar que é transferência do costume antigo.

No passado, quando uma jovem tinha a primeira menstruação, ela ficava resguardada durante o período do ciclo menstrual, recebendo alimento preparado pela mulher mais velha de sua família. Ao fim da menstruação, ela era pintada para ser protegida dos maus espíritos que habitam a floresta. Nas juntas eram colocadas cordas de algodão para ser firme e forte e não sentir dor no pós-parto. Além de, perante a sociedade Manchineri, estarem aptas para escolherem seus maridos, sendo consideradas adultas e responsáveis por suas ações daquele dia em diante.

Após o resguardo, e depois do ritual da Festa de Pintação,<sup>13</sup> a jovem tem autonomia de exercer sua escolha como adulta, no caso escolher o parceiro o qual deseja casar-se. Não estou afirmando que Darlene tinha interesse no antropólogo Marcos Matos, mas que estava exercendo sua autonomia de escolha. Ou por assim dizer, demonstrando que estava pronta para se casar à medida que surgisse um parceiro que lhe agradasse.

Na festa, Darlene exerceu muito bem sua autonomia demonstrando maturidade em recepcionar os convidados. E chamou o antropólogo Marcos Matos para dançar, e também os convidados vindos da RESEX Chico Mendes. Eu dancei duas vezes e fui embora da festa, depois de ter dançado com a barriga cheia de caiçuma e com muito sono.

No caminho de volta para a escola, uma de minhas primas foi me contando sua história de vida. Ela era solteira e nunca havia namorado, segundo ela, se dizia sem sorte, confirmando as informações acima expostas. Na ocasião, falou das andanças que fez pelo município e por outras

---

13 A festa da Pintação ocorre na puberdade, quando uma adolescente tem a sua primeira menstruação. Até o final do segundo fluxo menstrual, a moça cumpre uma dieta rigorosa em que ficava deitada em uma rede, durante um mês. A dieta era ministrada por uma anciã de sua família, pois era a mais experiente. A anciã era responsável pelo preparo da alimentação da jovem, cuidando também para que, a mesma não ficasse andando por vários lugares, mantendo-a sempre deitada, de modo que não sáísse da rede, não tendo que andar para qualquer lugar. Cumprindo essa dieta, logo após o segundo fluxo menstrual, os pais preparavam uma festa com muita caiçuma, feita pela própria jovem com a ajuda de sua mãe e de outras jovens. Quando tudo estava pronto, o pai convidava todos da aldeia e pessoas de fora também para a festa. A jovem, na ocasião já estava toda pintada com a tinta de jenipapo e urucum por todo o corpo. Depois ela tomava uma taça cheia de caiçuma com cada um dos anciões, e se não caísse embriagada, viveria muitos anos de vida. Mas, se caísse, teria poucos anos de vida. Depois disso, era considerada adulta perante todos, inclusive de formar uma nova família, como casar-se (informação verbal de Zé Urias).

aldeias e que até o momento, toda sua vida estava baseada em aprender sobre o passado dos antigos, mas que havia receio por ela acreditar que o tempo estava passando.

No dia seguinte, estávamos descendo o rio Iaco para visitar outras aldeias, fomos até a aldeia dos Jaminawa, levar as informações do que havia sido discutido na Oficina que ocorreu na aldeia Santa Rosa e aproveitamos para ver o torneio de futebol masculino e feminino entre Manchineri e Jaminawa. Os Manchineri venceram a competição. Almoçamos e depois fizemos os informes da Oficina.

De volta, subindo o rio, paramos na aldeia Boca do Riozinho, onde vivem alguns Jaminawa. Quando estávamos na casa do cacique teve várias brincadeiras, uns se cumprimentavam como compadres, as mulheres sorriam das brincadeiras dos homens. Não percebi nenhum sentimento de mágoa entre ambos os povos, pelo menos naquela ocasião.

O cacique era evangélico da Igreja Quadrangular, e enquanto os antropólogos tratavam do assunto de identificação dos limites do pique de caça dos Jaminawa, resolvi ter uma conversa paralela com Padilha Jaminawa, na conversa que tive fiz algumas perguntas sobre os Jaminawa estarem virando cristãos protestantes. Naquele momento, Padilha disse que era bom, pois havia aprendido muitas coisas, porém não falava mais algumas palavras na sua língua materna, então o jovem disse algo que fiquei intrigada. Ele não pronunciava certas palavras na sua língua materna porque, segundo o mesmo, evocava forças diabólicas. Aprofundei a conversa. Ele afirmou que um dos membros da igreja que pertencia havia dito isso.

Fiz uma argumentação de conscientização de ambos os lados, frisando que deveria haver observação em relação ao que ele acreditava ser diabólico ou não. Mas sim de uma compreensão em relação à contextualização do que ele estava lendo na bíblia. Esta situação de dominação cultural por parte de não indígenas, me fez refletir. Pois os conhecimentos ancestrais dos povos indígenas e a maneira como estavam sendo marginalizados naquela situação, por fatores de dominação cultural, acerca de denominações religiosas que impõem uma ordem externa a organização social dos povos nativos sem levar em consideração todo o conjunto de

conhecimentos seculares adquiridos pelos povos indígenas, tornando-os como tabu para os membros das sociedades indígenas, levando ao abandono de práticas culturais seculares.

Depois dessa conversa, tomamos café, suco e logo em seguida, partimos para dormir na aldeia Vida na Floresta. Nesta aldeia, havia poucas famílias em relação à aldeia Santa Rosa. Passamos a noite, porque na manhã do dia seguinte, iríamos reunir com as famílias e, logo depois, iríamos para as aldeias localizadas mais abaixo. Dormimos na escola da aldeia, que era pequena com uma sala e uma área. A noite foi longa, porque havia muitas carapanãs, pernilongos, embora estivesse chovendo naquela noite.

### **De volta ao Seringal Guanabara, com meu pai, Rero Brasil**

Em novembro de 2019, voltei novamente para a Terra Indígena e agora sem a companhia dos antropólogos, mas na companhia de meu pai, Rero Brasil, que desde o ano de 2000 não tinha mais voltado ao Guanabara. A viagem de campo durou dez dias. Neste período, visitamos as cinco aldeias pretendidas como a Terra Indígena Riozinho do Iaco. Antes da viagem, meu pai estava muito ansioso, todo dia vinha cedo me perguntar: “quando que tu vai mesmo para a aldeia?” Anunciei que ele iria comigo um mês antes e, a partir daí, quase todo dia me perguntava se eu iria levá-lo para a aldeia. Eu sempre afirmava que sim. E ele, achando que eu o estava enganando, tentava me convencer contando suas aventuras de quando era jovem, pelas colocações em que morou. Contava os detalhes dos antigos que eram sovinas e feiticeiros e testavam seus poderes espirituais por brincadeiras e que muita gente morreu de feitiço, inclusive sua filha mais velha.

Além disso, havia o fato de um retorno dele à região do Iaco, depois de muito tempo, pois, desde o ano de 2000, não pisava por aquelas aldeias. Quando disse para ele que iria levá-lo, logo ficou feliz. Meu pai é um senhor de seus 65 anos de idade, foi mateiro nos seringais, depois barqueiro da Funai (motorista fluvial). Ele e minha mãe, Maria, levaram boa parte de suas juventudes navegando e transportando insumos da cidade para aldeia e vice e versa. Ele não é de ficar parado esperando a vida passar,

gosta de viajar, plantar e comercializar, de morar em lugares diversos e de contar histórias de sua vida.

Entendi que a ansiedade que o consumia era a vontade de voltar aos velhos tempos, reencontrar seus parentes que não via há anos. E, também de passar um tempo na aldeia, porque estava ficando doente na cidade. Ele me disse: “minha filha tô ficando doente de ficar só deitado. Parece que a gente morre mais rápido quando não faz nada”. Então, apressei minha ida para a aldeia mesmo com muitas atividades no mês de novembro.

Sáímos de Rio Branco, no dia 19 de novembro, pela BR 317, agora denominada de interoceânica, até a cidade de Assis Brasil. Eu, o observava, ele estava quieto e encolhido, como se estivesse muito triste e fugindo de alguma coisa. Não sei o que se passava pela sua cabeça, mas deve ter sido difícil ter ido embora no ano de 2000 e nunca mais dar notícias. Talvez ele quisesse recuperar alguma lembrança boa, comigo ao seu lado, pois em suas narrativas conta que o Peru é perigoso para quem anda só. Narra às diversas vezes que foi assaltado, mas que sempre tinha alguém para lhe ajudar.

Suscitaram várias vozes naquele momento, inclusive das vezes que andamos, ainda criança, de carro pelas estradas de Rio Branco a Sena Madureira para poder chegar à aldeia. Era minha vez de fazer, de cuidar dessas novas lembranças que ele estava vivendo naquele momento.

Chegamos à cidade de Assis Brasil e, ele reclamava de dores nos joelhos e dizia “essa viagem é para quem é jovem e ria, mas continuava caminhando e sorrindo”. Na casa de minha tia Rosangela, ele contou dos casos de homicídios que ocorreram na TI Mamoadate quando era motorista fluvial, das disputas por comercialização entre os próprios parentes e dos casos de homicídios por adultério que levou a morte de dois primos seus. Percebi que essas memórias eram pesadas, começou a contar sobre o Mapinguari e disse que sabia onde tinha um osso da perna de um Mapinguari no alto rio Iaco. Todos riam porque não acreditavam nessa história.

Dos dias que ficamos na cidade de Assis Brasil, ele ficou com febre e tive que comprar remédios, mas ele me perguntava: “que dia vamos para a aldeia?” Eu respondia que logo, pois estava esperando o ramal secar, volta e meia me dizia: “é tua primeira viagem só, né?!” E eu dizia que não. Tam-

bém explicava para ele que não dominava a natureza e que a chuva era um contratempo esperado. E ele balançava a cabeça em sinal de reprovação. E eu ria muito de nervosa. Quando tudo foi dando certo, percebi o brilho no seu olhar de alguém que gosta de se aventurar, destemido.

E fomos em direção à aldeia. Quando chegamos ao porto do Icuriã, observei que não ligava mais para as dores que sentia nos joelhos, mas tivemos que esperar até que chegasse à canoa que iríamos embarcar. Ele escorregou diversas vezes, chutou o tronco e, feriu o dedão do pé, chegou sagrando. Mas não reclamou, os olhos brilhavam de alegria. Fiquei bem no banco de trás da canoa só para ver sua reação. Ele estava sentado, parecia seguro do que desejava, os olhos estavam firmes para o horizonte. E afirmava apontando para os locais que reconhecia e dizia: ali teve briga entre um Manchineri que ainda era meu parente próximo, com um seringueiro. O seringueiro o matou por inveja, pois ele era trabalhador e conseguia produzir muita borracha. Ninguém prendeu ele, ficou por isso mesmo até hoje.

Os dias que ficamos nas aldeias deram uma revigorada em meu pai. Ele quer voltar novamente para a aldeia. Pede para que eu o leve novamente, mesmo que exija mais esforço por parte dele, por causa da idade, pois subir e descer barranco, caçar, pescar e cultivar roça exige esforço físico. Logo, voltaremos para a aldeia ele me diz em Rio Branco.

### **Ora “não sou de dentro”, ora “sou de dentro”**

Em Rio Branco, estava em um clima de tensão, pois as notícias que vinham pela internet eram de que estava tendo conflito entre os Manchineri e os fazendeiros, muitas ameaças de invasão, conflitos, mortes, roubos. Fiquei receosa, mas não podia deixar de fazer meu campo. Tive que encarar o medo de conflitos e ir para o tão esperado campo na aldeia Santa Rosa.

Seria meu retorno a aldeia Santa Rosa para poder ampliar a discussão sobre o assunto. Então, resolvi levar meu pai, Rero Brasil, para que ele pudesse reencontrar seus familiares da época em que morava no Seringal Petrópolis, na aldeia Extrema, da época que foi ajudante do sertanista Meireles, como motorista fluvial pela Funai.

Morando em Rio Branco, não dei conta de quão custoso é chegar à Terra Indígena. Transporte caro, gêneros alimentícios do mesmo modo. Não me dei conta das dificuldades, tão pouco de meus anseios diários.

Um dos meios de comunicação com a aldeia é o orelhão, que funciona somente nos dias bem ensolarados e é utilizado quando alguém precisa avisar sobre algum assunto importante: reuniões com pessoas na cidade, casos de doenças ou visitas a parentes em outras localidades. Como por exemplo, avisar da minha ida a aldeia, pois o pessoal da comunidade esperava que eu chegasse no início do mês, mas por conta de outras demandas não pude ir.

Duas semanas antes da nossa chegada, Davi, um dos filhos de Raimundo Emídio, havia tentado falar comigo de um orelhão que fica no Seringal Icuriã, mas a ligação não completava e, por isso, não conseguimos nos falar. Apesar de toda dificuldade, Davi conseguiu ir até a cidade de Assis Brasil para me ligar, mesmo assim, não conseguiu. Ficamos sem comunicação. E a comunidade aguardando nossa chegada para poder receber, eu e meu pai na aldeia.

A dificuldade para fazer o campo foi grande, pois teria que custear minha ida e a do meu pai. Sorte que tive apoio econômico do Conselho de Missão entre Povos Indígenas do Acre (Comim-AC), da Comissão Pró-Índio/Acre (CPI-AC) e da Secretaria Municipal de Educação de Assis Brasil, instituições que foram sensíveis à minha causa, como estudante indígena, pois, já havia feito alguns trabalhos juntos em Rio Branco.

Nos dias que antecederam a viagem para a aldeia Santa Rosa, tive várias dificuldades como a espera da liberação de gasolina para a locomoção de aldeia em aldeia. E os dias estavam passando.

Dos dias que esperamos a liberação dos recursos, meu pai havia dito que talvez, não desse mais certo. Até que, na manhã do dia 19 de novembro de 2019, recebi uma mensagem que estava tudo certo para a viagem. Então, fui procurar um táxi lotação que nos levasse até a cidade de Brasiléia.

No trajeto de Rio Branco até Brasiléia, choveu muito em algumas partes da estrada. Lembrei-me de quando tinha sete anos, das vezes que fomos pra Sena Madureira na carroceria de uma caminhonete, para de-

pois subir o rio Iaco e chegar até a Terra Indígena Mamoadate. De Brasília até Assis Brasil, o valor da viagem foi o dobro do valor de Rio Branco à Brasília. Os taxistas dobraram o valor do táxi, mas tivemos que pagar o valor exigido, pois senão teríamos que dormir lá e ficaria mais caro. Embarcamos no táxi rumo a cidade de Assis Brasil.

Chegamos à cidade de Assis Brasil por volta das dezenove horas do dia 19 de novembro, logo fomos para a casa de meu tio Chola Manchineri, que estava trabalhando na equipe de Saúde na Terra Indígena Cabeceira do Acre (Manchineri/Jaminawa). Rosangela, esposa de meu tio, nos recebeu com muita alegria em sua casa. De prontidão, nos arrumou um local para ficarmos durante os dias que permanecêssemos na cidade. Ela foi muito acolhedora em todos os dias que estivemos na sua casa.

No dia seguinte, aproveitei que minha tia ia sair cedo, para fazer cobranças e fui em sua companhia para o Centro da cidade. Chamei meu pai, mas ele estava com dores nos joelhos, pediu para descansar em casa, então fomos para a praça da cidade, lugar onde todos os encontros de negócios acontecem, inclusive procurar um motorista que fosse até o Seringal Icuriã para que pudéssemos ir para a aldeia. Combinei com um dos motoristas que se comprometeu de ir nos buscar na casa da minha tia na manhã seguinte.

No entanto, o motorista foi para o Seringal Icuriã e não nos levou. A caminhonete nos deixou, esperei o dia todo. Percebendo que algo havia dado errado, fui novamente até a praça, chateada com o ocorrido. Por lá, consegui conversar com alguns indígenas do povo Jaminawa que me disseram que havia um parente meu esperando mais pessoas para ir para o Icuriã. Aproximei-me, conversamos um pouco. O rapaz disse que era filho de Lázaro Brasil, meu primo e que precisava de mais pessoas para poder ocupar a caminhonete para seguir viagem. Saí e fui avisar meu pai.

Na praça, também encontramos meu tio avô, João (o João Cascu-do). Como não me reconheceu de uma conversa que tivemos quando fui a sua casa em Rio Branco, pensou que eu era a filha caçula de meu avô Zé Urias. Tive que dizer que era a Tita (meu nome dado na aldeia) e não a Barata (minha tia nem imagina que estou revelando o apelido de criança dela, quando morava na aldeia).

Depois, Luiz Abel, uma liderança do povo Jaminawa, se aproximou e perguntou se podíamos lhe ajudar com o transporte de sua nora até o seringal Icuriã, mas como ainda não tínhamos certeza de que ia dar certo nossa viagem, pedi que esperassem a resposta do motorista.

Luiz Abel estava na cidade tratando de assuntos de justiça, porque um de seus parentes próximos estava embriagado, em uma das festas que seu filho também estava, ficou agressivo e acabou por riscar com a ponta da faca o rosto do filho mais novo de Luiz Abel. Segundo ele, não ia resolver esse problema como antes, pois geraria mais confusão. Então, resolveu procurar a polícia da cidade para enquadrar seu parente a responder por esse ato de violência contra seu filho mais novo. E naquela ocasião, era o dia em que foram intimados a prestarem depoimentos na delegacia de Assis Brasil. Fiquei receosa, mas não podia pensar que as dificuldades impedissem de realizar minha pesquisa. Estava determinada a chegar à aldeia a qualquer custo.

E mais um dia fiquei em Assis Brasil, chateada por ter sido enganada pelo primeiro toiteiro. A noite foi cheia de conversas sobre a aldeia. Meu pai relembrou da época em que transportava mercadorias para a aldeia Extrema, na época em que era motorista fluvial. Das disputas que houve ocasionando mortes entre membros de duas famílias Manchineri. No caso, a morte do irmão de meu avô, pai de minha mãe. E a morte da irmã de minha avó, mãe de minha mãe.

Na ocasião, ele menciona que foi acusado de levar bebida alcoólica para dentro da TI, mas garante que foi briga por problemas conjugais, pois Celiana e Antonio eram casados e acabaram se separando por causa dos filhos que ela teve de um relacionamento anterior. E tio Antonio havia desposado uma mulher não indígena, gerando a separação. Segundo Rero Brasil, Antônio planejou a emboscada para matar Celiana e os filhos, porém o plano deu errado para os filhos, mas a tragédia aconteceu, pois Antonio e Celiana acabaram morrendo no mesmo dia.

Depois dessa longa história que marcou a aldeia Extrema, meu pai contou também o caso de um homem Manchineri que assassinou uma mulher no roçado, fugiu e foi preso na cidade, passando longos anos no

presídio em Rio Branco. Depois que foi solto, foi morar na cidade Sena Madureira.

Perguntei se ele não tinha lembranças boas da época que morou na aldeia, ele ficou em silêncio. Diante do silêncio, compreendi o motivo pelo qual meu pai não nos ensinou a falar na língua materna e não queria nosso retorno à aldeia. Então, fomos dormir.

Todo esse processo de negação para meu pai, bem como para os povos indígenas de maneira geral foi doloroso e traumático. Fato que o levou a abdicar dos conhecimentos do nosso povo, inclusive a língua materna, apesar de saber falar tanto a língua dos Manchineri quanto a dos Jaminawa, não só por ser Manchineri, mas também por ter convivido boa parte de suas viagens com pessoas de ambos os povos. E apesar de que para nós, que somos filhos dele, dizia que havia “esquecido” sua língua materna, nos incentivando a valorizar os conhecimentos dos não indígenas com o argumento de não sermos enganados por ninguém.

Como meu pai, muitos indígenas também “esqueceram” de forma proposital seus conhecimentos para serem aceitos pelos “novos” sistemas socioculturais da época em que viveram. A negação vinha também como prestígio de alguém que não era mais desvalorizado e tratado como animal, mas alguém que estava em fase intermediária entre a “selvageria e a civilização”.

Os casos relatados por Rero Brasil, meu pai, me deixaram receosa, pois eram muitas histórias de tragédias. Mas, estava ansiosa por partir de Assis Brasil, mas, desde que cheguei, chovia todo dia. E ficava na espera que fizesse sol, pois se não fizesse, a caminhonete não entrava no Ramal.

Foi então que na manhã do dia seguinte, no horário das sete e meia da manhã, a caminhonete apareceu. Meu primo estava com pressa e perguntou se ainda íamos para o Icuriã, afirmei que sim. Ele disse: “então vamos que de tarde vai chover muito”. Às pressas peguei as malas e coloquei na carroceria da caminhonete, meu pai nem havia tomado café. Fomos assim mesmo e ainda paramos na praça para comprar comida. Pois não havia comprado alimento para levar para a aldeia.

A caminho do ramal Icuriã, demos uma parada para pegar a gasolina que eu iria utilizar nos dias que estivesse visitando as aldeias, ter-

minando, fomos em direção ao ramal Icuriã. O motorista levou a manhã toda para fazer o percurso. O ramal do Icuriã parecia estar seco e bom de trafegar, mas tinha locais em que a estrada estava muito enlameada e a caminhonete atolava. No carro tinha passageiros da TI Mamoadate, de um vilarejo chamado Primavera, onde vivem muitos Manchineri, eu e meu pai.

Os rapazes saíam o tempo todo para empurrar e tirar a caminhonete da lama, diversas vezes passamos pela mesma situação e parecia um caminho interminável. O tempo de chuva se formou, parecia que ia fazer um temporal muito forte e não tínhamos chegado ainda, só não me entristeci porque tinha muita esperança que tudo ia dar certo.

Era manhã do dia 22 de novembro de 2019, às onze e meia da manhã, quando chegamos ao antigo seringal Icuriã e já estava chovendo algumas gotas de chuva, mas fina. Desembarcamos as coisas no posto de saúde indígena que fora abandonada, já fazia anos. Era uma casa consumida pelo tempo, caindo aos pedaços, mas que encontrei algumas mulheres Manchineri por lá, com suas crianças e redes atadas nas partes que ainda dava para se abrigar de alguma ação da natureza, como chuva ou sol forte.

Vendo aquela situação, refleti sobre as dificuldades enfrentadas pelos Manchineri, Jaminawa e as pessoas que moram nesta parte da Resex Chico Mendes, pois o ramal fica intrafegável no inverno e quando há qualquer sinal de trânsito a passagem triplica o valor, não tendo outra opção para os moradores senão pagar o valor que é pedido para os que necessitam de passagem.

Então, pensei que pernoitaria naquela casa também, mas fomos abençoados, pois Demétrio, um Manchineri da aldeia Lago Novo, na TI Mamoadate e sogro de Davi Manchineri, da aldeia Santa Rosa, apareceu e nos disse que estava trabalhando no campo de uma família que mora lá, tinha concluído o serviço fazia pouco tempo, ia só receber seu pagamento e já voltava para conversar conosco.

Demétrio contou das vezes que Davi tentou entrar em contato comigo, ainda em Rio Branco, que me esperou em abril, mas eu não havia dado nenhum sinal de vida. Perguntou também para onde eu estava indo.

Respondi que estava indo para a aldeia Santa Rosa, mas que talvez tivesse que dormir aquela noite no Seringal Icuriã, no posto abandonado. Ele riu e se disponibilizou a nos deixar na aldeia Santa Rosa. Que alívio, pensei!

Então, ele e os filhos logo levaram nossas mercadorias e bagagens para dentro das canoas que estavam no porto. Saímos do Icuriã às treze horas e trinta minutos. Descemos em duas canoas, uma com as mercadorias e a outra conosco dentro, mas a canoa em que estávamos ficou parada no meio da viagem, pois o motor não queria pegar, pois havia dado entrada de ar.

Tivemos que parar em uma praia para ver o que aconteceu, Demétrio (o Cuiú) mexeu no motor e chegou à conclusão que tinha que retirar e limpar. Na praia, por causa da chuva que estava prestes a cair, tinha muito pium que não estávamos suportando, nem mesmo os que estavam com blusa de manga longa, pois havia muito mesmo.

Demétrio pediu que subíssemos na outra canoa, pois ele ia nos levar logo para a aldeia e as bagagens ficariam na outra canoa. Hesitei, mas no fim das contas, por causa dos ataques dos piuns, acabei concordando com a situação. Seguimos viagem para chegar à aldeia Santa Rosa. Chegamos por volta de umas dezesseis horas, por conta de termos parado com o motor que deu problemas no trajeto.

Chegamos ao porto da aldeia Santa Rosa, habitada pelos Manchineri da família de Raimundo Emídio, por volta das dezesseis horas. Encontramos Paulinho, da aldeia Vida na Floresta e Daniel, da Santa Rosa, terminando de construir uma canoa, que eles denominam como “pata”, uma canoa comprida, porém mais leve, com capacidade de locomoção mais rápida que as outras canoas.

Estávamos exaustos e com fome, pois não havia dado tempo de fazer nenhuma refeição e não tinha como fazer nenhum tipo de alimento nos lugares que passamos. Olhei para meu pai, percebi o semblante de tristeza e fome. Mas não reclamou de nada, estava rindo, conversando na viagem toda com Demétrio. Logo depois, os filhos de Demétrio chegaram com nossas bagagens e alimentos.

Demétrio e os filhos subiram do porto todos os nossos pertences, bagagens e alimentos. Ninguém estava nos esperando mais, pois credi-

tavam que algo não tinha dado certo para que pudesse ir naquele período também, como no mês de abril.

Cheguei de forma inesperada, mas fui bem acolhida porque quando me viram subir o porto, logo saíram de suas casas. Fui em direção à escola da aldeia, que ainda estava tendo aula do professor bilíngue João (Poppi). Perguntei se podia ficar lá, prontamente ele respondeu que sim. Esperei terminar a aula para poder colocar as coisas dentro da escola e atar as redes para que pudéssemos dormir à noite.

Então, Marli, mulher de Jacinto que é o cacique, foi até onde estávamos e informou de que Davi havia ido para a aldeia Lago Novo. Hávamos combinado com ele de ir me buscar no Icuriã, mas por conta da falta de comunicação, tivemos desencontros, mas deu tudo certo.

Marli nos perguntou se já tínhamos comido naquele dia. E disse que não havia dado tempo, então ela pediu desculpas por não ter oferecido nada para comer. E disse que havia comida feita em sua casa, também nos deu caçuma doce (que ainda não está fermentada). Comemos e ficamos conversando com as pessoas que foram nos ver.

Houve muitas gargalhadas, pois fazia tempo que não viam meu pai, Rero Brasil, desde quando estive na aldeia Maloca pela última vez. Pois, em 2002, pediu demissão da Funai e foi morar no Peru, não dando mais nenhum tipo de notícias, nem para a família.

Fizeram vários tipos de brincadeiras com ele, dizendo que ele havia fugindo de uma mulher que o esperava para casar na aldeia naquela época, todos riam inclusive ele. Percebi que meu pai não queria falar o real motivo de sua ida repentina ao Peru. Saí para tomar caçuma na casa do seu Raimundo Emídio e dar um abraço nele e na dona Luiza, pois tive muitas saudades deles dois. Meu pai ficou na casa de Jacinto conversando e rindo das brincadeiras.

Na casa de Raimundo Emídio Manchineri, fui recebida por dona Luiza e Beneze, uma das filhas solteiras do casal, que me serviu um café, depois me chamaram para jantar, mas disse que tinha acabado de jantar na casa de Jacinto. Assim que as mulheres souberam que eu havia chegado à aldeia, vieram de suas casas e se aproximaram da casa de Raimundo Emídio para fazer perguntas sobre minha viagem naquele dia.

Disseram que uma missionária, que estava morando na aldeia Mulateiro, me viu no terminal urbano de Rio Branco, mas como foi muito rápido e eu não a conhecia, decidi não falar comigo, mas que me reconheceu da vez que fui à aldeia Mulateiro, em 2018. Depois esperei a comida esfriar para poder ir tomar banho na cacimba mais próxima à escola, onde eu ia dormir com meu pai.

Fui tomar banho logo depois de alguns minutos, mas estava decidida a voltar para conversar mais sobre o que acontecera desde a minha última vinda. Mas o cansaço foi mais forte. Na vertente, a água estava bem fria e boa para tomar banho, pois a noite estava muito quente e abafada. Fiquei um tempão tomando banho e quase não saí de lá. Troquei de roupa por lá mesmo. Quando voltei, estava com sono, passei rapidamente na casa de Jacinto e depois de seu Raimundo para dar boa noite. E logo saí, eles entenderam porque tivemos um dia longo na estrada.

Meu pai estava animado e ficou mais tempo naquela noite do que eu. Depois ele me disse que havia ouvido muitas histórias dos moradores da aldeia e que também contou histórias. E que me passaria depois quando tivéssemos um tempo para ele poder me explicar melhor sobre os ‘conceitos’ que foram ditos, sobre as muitas histórias dos antigos e suas trajetórias de lutas de tempos passados. Eram umas vinte horas quando fui dormir. Meu pai disse que chegou meia noite para dormir. Como estava cansada não o vi chegar à escola.

No dia 23 de novembro, fiquei preocupada porque Davi ainda não tinha chegado e como havia sido ele que tinha articulado a minha ida para sua aldeia, precisava esperar por ele para reunir com os moradores. Então Jacinto sugeriu que fizesse meu trabalho nas aldeias de baixo e no fim da tarde voltasse para dormir na aldeia Santa Rosa. Como Jacinto estava animado com a presença de meu pai e eu, resolvi fazer como ele sugeriu, pois achei melhor também. Resolvi seguir no ritmo dele, pois observei sua preocupação em ajudar a articular a reunião, bem como as entrevistas em todas as aldeias. Não queria que nenhuma aldeia ficasse de fora.

Observei também que ele estava feliz por saber que eu como Manchineri, havia decidido pesquisar sobre suas histórias naquele momento de instabilidade política que o país estava vivendo. Jacinto, como cacique,

viaja muito para poder trazer notícias de fora para todo o povo. É uma liderança que luta por dias melhores na aldeia Santa Rosa.

Jânio, o filho mais velho de Jacinto, nos levou para a aldeia Guajará (aldeia habitada por Jaminawa). Na aldeia Guajará localizada na margem esquerda do rio Iaco, aldeia de Luiz Abel Jaminawa, que estava em Assis Brasil quando estávamos por lá também. Luiz Abel havia dito para um de seus filhos, que é o professor da aldeia, para nos receber.

Quando chegamos naquela manhã, não havia ninguém para nos recepcionar, mas subimos o barranco da aldeia assim mesmo. Na aldeia, veio em nossa direção uma das mulheres que morava lá e disse que não ia haver nenhuma reunião porque o professor estava doente, mas pediu que subíssemos em sua casa. Ofereceu-nos água e depois café.

Logo em seguida veio outras mulheres, entre elas estava uma que era casada com um Manchineri chamado Juca, parente de minha mãe. Ela chamou a comunidade para ouvir o que eu tinha para falar e disse que o assunto que eu tratava era importante para eles também.

Aos poucos foram se juntando as pessoas da aldeia, comecei a tratar sobre o assunto de minha ida à região e, como contrapartida, ofereci uma oficina de como elaborar projetos voltados para a área socioambiental, bem como a criação de uma associação entre os Manchineri do Guanabara e os Jaminawa do Guajará.

Como eram assuntos complexos, tive que expor de forma coerente e concisa para que houvesse entendimento da comunidade. Pois, o passo a passo de cada assunto levava tempo. Deu certo, mas acredito que as pessoas de maneira geral estavam desconfiadas com minha presença. Pois, depois que vieram quase todos da aldeia, o professor também apareceu por lá, justificando sua ausência nos primeiros momentos da exposição dos assuntos.

Embora justificasse que estava pesquisando sobre os indígenas do Seringal Guanabara, muitos não deram muita atenção para o assunto, mas também afirmei que não estava lá só para coletar informações, mas como contribuição levar as discussões sobre elaboração de projetos voltados para a área socioambiental, como também sobre a criação de uma associação entre os dois povos. O professor me disse que eu não era a pri-

meira, nem a última a passar por lá pesquisando, mas nenhum dos pesquisadores depois de garantirem seus títulos ou diplomas tinha voltado para, pelo menos agradecer a contribuição da comunidade dando entrevistas e informações sobre a realidade dos mesmos.

Entendi o recado, mas garanti que não estava lá só para retirar suas informações, mas queria muito ajudar de alguma forma. E mesmo com desconfiança, expus o conteúdo que propus levar. Todos ficaram em silêncio, não houve nenhum questionamento, mas Juca, o Manchineri que citei acima, que morava na aldeia Asa Branca, junto de sua mulher que é Jaminawa, perguntou quem era minha mãe porque ele havia visto meu pai e não o reconheceu. Respondi que era filha da Maria, a Duca, filha mais velha do Zé Urias. Então, ele disse, tua mãe é minha prima. Perguntou por minha mãe e disse que ela estava em Rio Branco, Juca mandou, lembranças para ela, minha mãe.

A mulher de Juca que não me recordo o nome no momento, mencionou que quando estive em Rio Branco, foi bem recepcionada na CASA por minha tia Yoca Manchineri, quando estive fazendo tratamento de saúde. Neste momento, os meus referenciais familiares abriram as portas para que algumas pessoas conversassem comigo sobre a minha pesquisa, como o seu Raimundo Santiago. Ficamos naquela manhã na aldeia Guajará. Depois retornamos para a aldeia Santa Rosa, nosso ponto de dormida.

Pensei que poderíamos ter bons proveitos, mas acredito que a frustração em relação a quem pesquisa povos indígenas deve ser muito difícil, pois lidar com pessoas requer certa dose de flexibilidade e diplomacia no lidar, pois nem sempre seremos recebidos como gostaríamos de ser recebidos, mas valeu muito a pena, pois pude observar que na aldeia havia poucas famílias contrastando com informações dos moradores do local que afirmam que a aldeia Guajará, já foi uma aldeia muito povoada no passado, por várias famílias do povo Jaminawa.

Fiquei pensativa sobre como fazer entrevistas, no dia seguinte, nas outras aldeias. Mas as pessoas da aldeia Santa Rosa foram trocando risos e conversas me empolguei de novo, fiquei animada. Na volta, Jânio que havia levado seu filho mais velho de seis anos de idade e uma cadelinha,

além de meu pai, Jacinto e eu, ficamos receosos, pois o tempo era de chuva.

A volta para aldeia Santa Rosa foi debaixo de um temporal muito forte. Tivemos que parar na aldeia Vida na Floresta e esperar a chuva passar para prosseguir viagem. Porque além de chuva havia também um vento muito forte que dificultava nossa subida. E como havia uma criança, resolvemos parar para ela não ficar doente.

Ficamos na escola da aldeia, percebi que da última vez que passei por lá havia sido mudada de lugar e a sala de aula estava sendo reformada. Esperamos por volta das treze horas e trinta minutos, quando a chuva diminuiu e decidimos ir assim mesmo, debaixo de chuva. Apesar de chegarmos ensopados, foi bom ter retornado em segurança.

Na manhã seguinte, dia 24 de novembro, Jacinto foi até a escola me chamar para tomar café e pegar gasolina para descermos novamente para mais uma das aldeias dos Jaminawa, a Boca do Riozinho. Segundo meu pai, Rero Brasil, a aldeia Boca do Riozinho foi à primeira aldeia onde meu avô, Zé Urias (José Severino) morou quando vivia com pastores norte-americanos e ainda era solteiro, pois estava estudando para ser missionário entre os Manchineri. Mas, como conheceu minha avó desistiu de ser missionário.

A canoa foi cheia, pois alguns moradores da aldeia Santa Rosa, no intuito de compreender a dinâmica de uma oficina, pediram para me acompanhar e entusiasmada, deixei ir comigo.

No porto da aldeia, um barranco bem alto nos esperava, não pude conter a curiosidade, pois a Boca do Riozinho também havia sido morada de outros Manchineri. Era uma grande aldeia, meu pai disse que lá havia um cemitério em que podíamos ver ainda os potes de argila em que as pessoas eram enterradas, também havia garrafas de vidro. Queria muito ter ido lá, mas me empolguei com a exposição da minha pesquisa e os demais conteúdos que me esqueci de visitar o cemitério. E como estava escurecendo e não tínhamos levado nada para dormir no local, voltamos para Santa Rosa.

Quando chegamos, percebi que eles não estavam muito dispostos a me ouvir, pois estavam trabalhando no roçado, plantando banana, fui

paciente e a mulher do Raimundo Jaminawa, que é o cacique da aldeia, os chamou do roçado para que pudessem ouvir o que eu tinha pra lhes dizer. Apresentei meu trabalho e minha proposta de campo, conseqüentemente eu e as pessoas que me acompanhavam também nos apresentamos.

Quando estava expondo o objetivo de minha viagem à região, Padilha Jaminawa demonstrou pouco interesse e muita inquietação porque, segundo ele, muitas pesquisas e projetos já tinham sido desenvolvidos com o povo Jaminawa, mas ele não via nenhum tipo de benefício para a comunidade, teve interesse somente com a proposta da criação de uma associação, pois queria gerir os projetos da aldeia, queria autonomia ou até mesmo ter protagonismo, como muitas vezes ouviu falar nos cursos que fez em Rio Branco.

Quando conclui o assunto, Padilha pediu que eu enviasse alguns modelos de estatutos e de regimento interno para que ele pudesse estudar e compreender como poderia criar uma associação só da aldeia Boca do Riozinho. Logo depois de ouvir minhas explicações, trouxe um mapa da área que abrange desde a TI Mamoodate e cercanias até o Guajará. Frisou que era preciso que aquela região fosse demarcada para que não houvesse exploração de forma predatória por grandes empreendimentos.

Falou de sua preocupação quanto a invasões recentes daquelas áreas por madeireiros e também das decepções de verem seus projetos sendo aprovados, mas o recurso nunca chega nas aldeias. Em um dos projetos que havia sido aprovado, tinha o pedido de aquisição de um barco para transportar seus produtos para a cidade, o governo, então, enviou cestas básicas e Raimundo Jaminawa disse que não estava morrendo de fome, pois eles produziam seus próprios alimentos na aldeia.

Raimundo Jaminawa expôs sua preocupação quanto a não demarcação daquela área e explicou o motivo da mudança de nome quanto às terminologias Manchineri do Guanabara e Jaminawa do Guajará, e foi enfático quanto à quantidade de reuniões que os dois povos tiveram e que não havia consenso, mas que depois que trocou de liderança nas aldeias Manchineri, sugerimos a mudança de nome da área para Terra Indígena Riozinho do Iaco, e que nenhuma liderança Manchineri havia sido contra

a ideia. Surpreendeu-se com o fato, mas que ficou muito feliz com isso, pela primeira vez não havia discórdia entre os membros dos dois povos.

Mencionou que haviam feitos vários projetos e que fizeram até formação para gerir os tais projetos, mas que não receberam o recurso até aquele momento. Também relatou sobre um censo que o governo havia feito recentemente e que no documento havia fotos da aldeia Guajará e da aldeia Boca do Riozinho sendo identificadas como aldeias do povo Manchineri e, sendo irônico, disse “não somos Manchineri, somos Jaminawa”. Reconheço as casas dos moradores do povo Jaminawa. Disse: “será que virei Manchineri e não sabia?”

Depois de sua fala, pedi que me desse uma entrevista, gravei um vídeo com ele. Na hora da gravação, Raimundo Jaminawa ficou muito nervoso e não conseguia me olhar, esqueceu a maioria das coisas que nos relatou e ficou com a voz trêmula. Acredito que ficou nervoso por conta da gravação do vídeo. Achei muito interessante o que nos relatou naquele momento que acabei esquecendo de visitar o cemitério indígena, que me disseram que havia do outro lado da aldeia.

A aldeia Boca do Riozinho é bem localizada, pois fica em um monte bem alto, ponto estratégico que se pode ver quem passa pelo curso do rio Iaco tanto quem vem da parte de cima quanto, quem vem da parte de baixo. Além de ser uma aldeia linda, com árvores bem altas, uma campina boa para plantar de tudo, terra fértil. Fiquei empolgada com o lugar. Depois de tudo o que ouvi e, como o tempo tinha passado rápido, tivemos que ir embora e voltar para dormir na aldeia Santa Rosa.

Dormimos todas as noites na aldeia Santa Rosa por motivos de logística, pois levar bagagens nas costas e subir e descer barranco com bagagens e materiais de insumo não é tarefa fácil de suportar. Meu pai estava reclamando de dores nos joelhos, pois para ele que tem 65 anos de idade, fica complicado viver essa aventura. A importância para nós dois, era de estar lá, vivenciando com os moradores daquela região e ouvi-los, acima de qualquer circunstância. Para ele, era rever seus amigos e parentes novamente e, para mim era fazer a pesquisa e colaborar para dias melhores nas aldeias, impulsionar sua luta.

Todas as noites, íamos jantar na casa de uma família diferente da aldeia, apesar de termos levado nosso alimento, recebíamos convites das famílias que nos receberam com muita alegria e satisfação. De noite, ouvia as histórias de meu pai, suas piadas e brincadeira com os homens de sua idade. Digo os homens que tem a mesma idade que meu pai, lembrava-se do tempo em que ele navegava por aquela região. Das vezes que levou encomendas de bois, madeira.

A noite foi de muitas risadas e lembranças entre eles, de quando transitava pela região. Alguns perguntaram o porquê de meu pai ter ido morar no Peru por muitos anos sem dá nenhuma notícia. Fomos dormir umas vinte e duas horas, pois na manhã seguinte íamos logo cedo para a aldeia Vida na Floresta, a segunda aldeia Manchineri.

Mas, na manhã seguinte, dia 25 de novembro, alguns homens da aldeia Santa Rosa decidiram ir pescar, pois estava subindo o rio um cardume de peixes, muito comum nessa época do ano, uma piracema de mandim. Houve agitação por parte dos moradores e todos os homens, inclusive Jacinto, que era nosso guia. Achei estranho Jacinto não ter aparecido às seis horas da manhã para me chamar para tomar café. Então veio uma criança e me disse: tia Marli mandou avisar que Jacinto foi pescar e só volta às nove horas.

Havíamos combinado sair às sete horas, mas por causa da piracema tivemos que rever nossa visita à aldeia Vida na Floresta, naquela manhã. Pois Jacinto, bem como seus filhos, que são os responsáveis por trazer alimento para as casas da aldeia e estava me ajudando com as visitas, conduzindo a canoa, já que não sei manusear o motor, tinham saído para pescar.

Depois que chegaram, por volta de umas dez horas, os homens dividiram os peixes para as famílias e as mulheres fizeram comida. Então nos arrumamos para partir para a aldeia Vida na Floresta.

Quando chegamos o pessoal já estava indo embora, pois Jacinto havia dito, um dia antes, que iríamos nos reunir às sete horas da manhã, e já eram onze horas. Francisco Manchineri disse que era hora de almoço e que já ia. Justifiquei que passaria no outro dia naquela parte da aldeia. Francisco concordou e subiu o rio.

Ficamos na parte mais abaixo e subimos na casa de Alberto Manchineri, que havia mandado preparar umas galinhas caipiras para a refeição do pessoal que estivesse naquela conversa, mas como demoramos eles comeram e despediu as outras famílias. Quando chegamos, já não estávamos mais sendo esperado. Mas como estava tendo piracema e ele havia pescado cedo, pediu para sua esposa preparar mandim para o nosso almoço.

Alberto falou primeiro com os homens que me acompanhavam, senti que precisava ouvir suas demandas ou esperar o momento propício para falar, fiquei escutando em silêncio, foi estranha àquela situação. Depois de muitas conversas e risos por parte de meu pai, que contou suas aventuras pelo Peru, Alberto nos convidou para tomar um suco.

Aproveitando, perguntou para Jacinto do que se tratava minha visita à região. Jacinto respondeu que o assunto era comigo. Então Alberto me dirigiu a palavra e antes de eu começar a argumentar falou das dificuldades que enfrentavam com o período do inverno, continuei em silêncio ouvindo suas queixas. Depois de ouvi-lo, me apresentei e expliquei o que estava fazendo nas aldeias, principalmente na aldeia Santa Rosa.

Expliquei o processo da minha pesquisa. Frisei que meu objetivo além da pesquisa era levar como contribuição, discussões sobre a elaboração de projetos socioambientais e sobre associações indígenas. Também pedi entrevistas dos mais velhos da aldeia. Na hora houve silêncio por parte de todos, sobre as entrevistas, mas Alberto perguntou quem eram meus pais. E meu pai respondeu que eu era uma de suas filhas. Então Alberto comentou que ficava muito feliz por saber que uma mulher Manchineri havia estudado e tivesse interesse em retornar realizando pesquisa e dando contribuição acerca de assuntos pertinentes à realidade indígena.

De fato, eu não esperava por esse comentário e nem imaginava que os Manchineri achassem que fosse importante minha presença no local. Observei que para eles era muito mais do que uma pesquisa, mas a realização de objetivos que se concretizavam com minha presença naquele lugar, como autoestima, motivação positiva para eles.

Naquele instante, senti uma satisfação muito grande em poder está vivenciando aquele momento ímpar. Compreendi o que estava acontecen-

do, pois saí da aldeia Extrema na Terra Indígena Mamoadate aos quatro anos de idade, morei em outros municípios do Acre e do Amazonas e sentia a necessidade de voltar e compreender mais sobre meu próprio povo.

Foi uma troca para ambos os lados. Era a oportunidade perfeita para eu aprender mais com eles e também ajudar no que fosse preciso em relação a minha formação como historiadora. Pensando comigo mesma naquela hora, pensei em ficar de vez por lá, pois me senti muito acolhida.

A Terra Indígena é um lugar em que podemos mergulhar em novas experiências que não cabem no papel, são experiências no dia a dia das pessoas, são alianças firmadas por palavras que o vento não leva, parafraseando alguns ditos populares.

E, mais uma vez, tinha ficado tarde para podermos voltar para a aldeia. Estava um tempo de chuva, Tafarel, outro filho de Jacinto, havia ido nesse dia conosco e também Demétrio e Josa, além de meu pai, Jacinto e eu. À volta para aldeia Santa Rosa foi mais tranquila em relação à outra vez que havia um tempo chuvoso, escureceu, mas não choveu. Tivemos sorte, pois choveu só à noite e já estávamos em segurança.

Naquela noite, fomos jantar cedo e, mais uma vez, ouvir histórias das andanças dos Manchineri no período em que muitos cortavam seringa, vivendo de colocação em colocação. Cada um deles tinha uma história diferente que se interligava com o fato de terem aprendido com alguém mais velho, que era como se fosse um instrutor no corte da seringa e produção da borracha.

Depois que o homem aprendia a lidar com o processo de corte, fabricação e comercialização da borracha, ele podia procurar viver em outros lugares, para cortar para si. Assim foi a trajetória de muitos homens Manchineri que cortaram seringa.

No dia seguinte, dia 26 de novembro, tivemos que visitar novamente a aldeia Vida na Floresta, na parte mais acima, da família de Francisco Manchineri, onde nos abrigamos do temporal na tarde que choveu.

Quando chegamos, fomos direto para a casa de Francisco, que prontamente nos ofereceu caçuma de milho. Pediu que nos reunisse na casa do professor da aldeia. E nos direcionamos para a casa do professor.

Vieram todos daquela parte, sentaram em círculos enquanto tomávamos café, depois da caçuma de milho.

Antes de começar a exposição do assunto havia uma boa conversa com risos dos homens que tiravam brincadeiras jocosas uns com os outros. Foram momentos bons, acredito que também foi de descontração, para depois tratarmos de assuntos pertinentes ao meu interesse e ao deles.

Repeti o mesmo assunto como nas demais aldeias. Passamos uma manhã naquela parte da aldeia Vida na Floresta. Foi então que quando estávamos na escola apareceu Moacir Manchineri. Ele estava vindo do roçado, com um paneiro em volta da cabeça cheio de banana. Segundo Francisco Manchineri, seu pai é filho de Manchineri com Catiana. Fiquei muito curiosa em ouvir suas histórias e pedi para Francisco me lavar até sua casa e me acompanhar até o fim da entrevista.

A casa de Moacir Manchineri ficava na parte mais alta da aldeia e separada, porque depois que a mulher dele morreu, decidiu não casar mais, tinha acostumado a morar só, sem companheira. A casa dele era de madeira e bem organizada. Na área havia uma espingarda, cachos de banana dependurado no teto e ficava bem de frente da volta do rio, uma visão linda. Conversamos alguns minutos, mas percebi que ele não se sentiu à vontade e falou pouco, mas seu filho Francisco sempre lembrava ou completava sua história de vida.

De repente, um dos rapazes chegou assustado e vi que as pessoas estavam alvoroçadas no porto. Tafarel havia mexido em uma canoa que estava emborcada e quando olhou viu uma cobra jararaca enrolada, se afastou e outro rapaz foi buscar a espingarda de Moacir, que prontamente emprestou a arma. Tafarel deu dois tiros e matou a cobra. Foi um susto que levamos naquele dia, pois se tivesse ocorrido a picada não tinha nenhum antídoto para aquela ocasião, podendo ocorrer uma tragédia.

A cobra estava morta e não havia mais condição de continuar a entrevista, mas agradei pelo que ainda pude gravar de Moacir. Frisei da importância de tê-lo conhecido. Então fomos ver a cobra morta e depois voltamos para a aldeia Santa Rosa, ainda assustada com o caso da jararaca. Naquela noite havia mais uma história para somar com as demais histórias daquele lugar tão peculiar.

Apesar das dificuldades enfrentadas, foi unânime quando perguntei por que não procuravam outro lugar para viver, respondiam que gostavam de lá, pois tinham nascido e crescido, mudar não, queriam somente passar, pois antes os mais velhos mudavam constantemente enquanto procuravam as árvores de seringa, as que mais produziam leite para a fabricação da borracha e, como naquele período era o único meio de subsistência, recorriam a esse sistema. Viajavam também para conhecer outros lugares, para visitar familiares, dar repouso a terra que desmatavam para fazer roçados, mas depois voltavam para o mesmo lugar onde moravam anteriormente.

Na manhã do dia seguinte, dia 27 de novembro, na aldeia Santa Rosa, Jacinto e Nilson, o antigo professor da aldeia, me procuraram e disseram que eu não fizesse a reunião na aldeia Santa Rosa porque Davi Manchineri não havia voltado da cidade. Achei pertinente sua colocação e atendi ao pedido dos dois.

Soubemos naquele mesmo dia que Davi estava vindo de Assis Brasil, pois ele tinha ido para a aldeia Lago Novo, que é a aldeia de sua mulher e depois foi para a cidade receber seu salário, de Agente de Saúde Indígena da aldeia Santa Rosa. E como o convite havia partido dele para que eu voltasse e passasse um tempo por lá com eles, resolvi esperar por ele e sua família.

Então decidi ir para a aldeia Mulateiro, fui primeiro na parte que fica mais próximo de Santa Rosa. Era por volta de umas dez horas quando subimos para a aldeia Mulateiro. Acredito que foi a aldeia em que fui mais aguardada, pois, dos dias que cheguei à aldeia, alguns moradores da Mulateiro haviam ido jogar bola na aldeia Santa Rosa e tive a oportunidade de conversar com alguns. Trocamos ideias e falamos de tudo um pouco. Então pediram para eu passar pelo menos dois dias com eles e não ficasse somente em uma aldeia. Expliquei que por causa de logística tinha decidido dormir no mesmo lugar todas as noites, ficando na situação de ir e vir das outras aldeias.

No dia em que fomos para a casa de Paulo Manchineri, estavam eu, meu pai, Jacinto, Marli e Maria Clara. Tomamos café, o filho de Paulo havia ido para o roçado buscar milho e levou seu filho de seis anos. Quando

voltaram estavam com os paneiros cheios de milhos, cada qual com seu paneiro nas costas. Fiquei admirada de como o ensino é aplicado na prática, dentro das aldeias. E achei interessante o fato da criança pedir para ir com seu pai buscar o milho no roçado.

Havia no canto da cozinha muitos milhos, a mulher de Paulo cozinhou algumas espigas e serviu para comermos. Depois de comer milho cozido, fiz minhas explanações acerca do que estava tratando. E fizeram muitas perguntas sobre a cidade, mais do que nas outras aldeias. Queriam saber detalhes e perguntaram se não havia visto uma de suas irmãs que morava em Rio Branco, no bairro Belo Jardim. Respondi que havia visto de passagem uma só vez quando ainda morava no bairro Santa Inês, mas como havia mudado de bairro, não tinha mais visto nenhuma delas.

Eles revezavam a atenção nos assuntos, ora sobre a minha pesquisa, ora brincadeiras jocosas por parte de Paulo com meu pai. E foi assim até eu concluir os assuntos. Levamos mais um dia com essa visita. Almoçamos na aldeia, havia jabuti cozido, o casco dele assado, milho cozido, arroz, feijão, galinha caipira e mandim. Aldeia farta de alimentos, como as demais. Ficamos até à tarde, depois fomos embora umas dezesseis horas.

Quando chegamos à Santa Rosa, o pessoal da aldeia ainda não tinha voltado do roçado e outros não tinham voltado da pescaria. Fiquei aguardando o povo voltar de suas atividades diárias. Todas as casas estavam de portas fechadas, pois achavam que eu iria dormir na aldeia Mulateiro, mas eu tinha retornado. E como havia visitado somente uma parte da aldeia Mulateiro, me comprometi em voltar no outro dia para ir à parte da aldeia que fica próximo ao Seringal Icuriã.

Arrumei minha rede cedo porque não lembrava onde tinha colocado minha lanterna, e estava escurecendo. Depois fui tomar banho na vertente para poder jantar. De repente a escola estava cheia de crianças e adolescentes. Perguntei se havia acontecido alguma coisa. Elas ficaram se olhando e sorri dizendo pode falar. Então Deiviane respondeu que queria me dizer uma coisa em particular. Fiquei preocupada, então ela me disse no canto da escola: minha mãe tá te chamando para dormir lá em casa. Sorrir e disse: pensei que tinha acontecido outra coisa. Ela disse: ‘não tia, era só isso mesmo’.

Como Deiviane havia levado lanterna, guardei minha rede, pois ela disse que na casa dela tinha lugar para dormir, no caso tinha cama. E fui para a casa de Daurina Manchineri. A casa de Daurina fica do outro lado da aldeia, por onde passa um igarapé, lugar muito bonito também. Daurina cria bois e seu roçado fica um pouco mais distante por causa de seus bois que fugiam e acabavam comendo suas plantações, antes dela e seu marido, que é filho de um dos professores da aldeia, cercarem a área do roçado.

Levei algumas coisas para passar a noite por lá, na casa de Daurina. Fui tomar banho na vertente e as meninas viram que meus pés estavam inchados por causa das picadas dos piuns. Pediram para eu tomar cuidado porque as ferradas dos piuns podiam infeccionar, mas disse que estava utilizando remédios para não inflamar. Sorte minha que só ferraram meus pés e não o corpo todo como da outra vez que estive por lá.

Na vertente, a noite estava linda, o céu estrelado com poucas luzes na aldeia, pois só algumas famílias usavam baterias para gerar luminosidade nas casas. Ficamos bastante tempo conversando, eu e as meninas de Daurina, falaram de uma família Manchineri que havia se envolvido com o pessoal da facção em Assis Brasil e que alguns dos jovens acabaram sendo assassinados. Falou do medo que tinha de morar na cidade por causa do fato trágico que ocorreu com esses jovens Manchineri.

No dia 28 de novembro, fiz a reunião geral na aldeia Santa Rosa, pois Davi havia chegado de Cobija na Bolívia. A sala de aula tinha sido liberada, arrumei a sala para receber as pessoas. E aos poucos foram chegando todos das aldeias Manchineri. Agi conforme havia feito nos dias anteriores, com muita atenção fui explicando sobre meus objetivos de pesquisa e que também queria fazer algumas considerações acerca da criação de uma associação da TI Riozinho do Iaco.

Muitas foram às dúvidas e me disseram que já tinham tentado criar uma Associação, em 2006, quando havia tido algumas reuniões com a Funai e algumas lideranças, mas que não havia saído do papel. Foram surgindo ideias de manejo de pupunha, porquinho do mato, dentre tantas outras ideias, para pensar projetos para a TI se tornar autossuficiente economicamente.

Naquele dia todos perceberam a força de uma coletividade reunida, pois cada aldeia contribuiu com o que pode: arroz, galinha, verduras, farinha, feijão dentre outras coisas para poder demonstrar que também estava interessada no assunto. A casa de Jacinto ficou cheia de gente. Todos comeram e os homens tiravam brincadeiras jocosas uns com os outros para demonstrar afinidades entre si.

Fiquei o restante dos dias conversando com alguns moradores da aldeia Santa Rosa. No período da manhã, fui ao roçado, fiz farinha, comi ovo de jabota cozido. A tarde deu tempo de ir conversar com a família de Ocirlene, a cacique da aldeia Mulateiro. Por lá, conversamos com uma prima de meu pai, a Morena que também é mãe de Ocirlene. Os homens haviam matado uma anta, depois o pessoal foi lá conversar comigo, meu pai e Jacinto.

Afastei-me por alguns minutos e as mulheres da aldeia se aproximaram e contaram que Célia quase casou com meu tio Elilton, mas que ele havia fugido para Rio Branco. Então Célia casou com um dos irmãos de Ocirlene. Voltei para o grupo e eles pediram para eu passar dois dias lá, mas lamentei e prometi ficar na próxima vez que for para lá. E voltamos de tarde para a aldeia Santa Rosa.

Na experiência do campo, em seus dois momentos principais, ida com os antropólogos e ida com meu pai, me deparo com a situação de ser ou não indígena, pois continua o sentimento de ora pertencer ao povo, ora não pertencer, porque moro na cidade. E vejo que ir para as aldeias, com os antropólogos, me fez sentir como de fora. Mas, ao mesmo tempo, quando fui com meu pai, os olhares estavam todos voltados para minha pessoa, eu era observada pelos detalhes da fala e do comportamento, observavam até mesmo a forma de como eu comia. Mas em nenhuma das minhas atitudes me recriminavam, percebi que me admiravam e continuavam se aproximando cada vez mais. Não conquistei sua confiança por completo, mas acredito que pude me aproximar um pouco mais para aprender com cada um deles.

## **Terra Indígena Riozinho do Iaco: luta pela terra e pela existência**

Os Manchineri e os Jaminawa vivem nestas terras, banhadas pelo rio Iaco e compreendem várias aldeias indígenas, que no passado foram transformadas em colocações de seringa à medida que o não indígena adentrava à região.

As famílias, das famílias Manchineri e Jaminawa da pretendida Terra Indígena Riozinho do Iaco, estão distribuídas nas seguintes aldeias: Mulateiro (Família de Maria José Celestina B.), Santa Rosa (Família de Raimundo Emídio da Silva Manchineri), Vida na Floresta (Família de Francisco Matias Manchineri), Boca do Riozinho (Família de Raimundo Santiago Jaminawa) e Guajará (Família de Luiz Abel Pereira Jaminawa).

Um relatório da Secretaria de Estado de Meio-Ambiente (SEMA) do governo do estado do Acre, datado do ano de 2018, assinala que, quando a Funai demarcou a Terra Indígena de Mamoadate, em 1983, houve transferência de indígenas do seringal Guanabara para a referida Terra, mas muitos “decidiram permanecer onde estavam”. Decidiram permanecer nas regiões que compreendem o antigo Seringal Guanabara e na atualidade está nas cercanias da Resex Chico Mendes. Os mesmos, continua o Relatório, só decidiram migrar das áreas próximas à margem direita do rio Iaco, nove anos após a criação da Resex, pois segundo eles, “não se reconheciam como extrativista/população tradicional e porque não queriam se submeter ao regime que estava sendo discutido e imposto a partir do advento da criação e da implementação da gestão da Reserva”. A terra indígena pretendida tem cerca de 20 anos, o desejo/ou reivindicação. Está localizada na

margem esquerda (de cima para baixo) do rio Iaco, próximo ao ramal Icuriã”, sendo que o fluxo migratório teve origem com o casal Raimundo e Luisa, que dão origem à grande família da aldeia Santa Rosa. O vice cacique Francisco Matias e Humberto (irmão de Luisa) lideranças da aldeia Vida na Floresta e mais recentemente, se reconhecendo como indígenas, os moradores da aldeia Mulateiro que tem como matriarca dona Maria José, indígena Manchineri pura que era casada com o branco Manoel Rufino, e que deu origem à família hoje residente nessa aldeia (...). Os parentes distantes dos que se encontram hoje na aldeia

Boca do Riozinho e daqueles que habitavam a aldeia Guajará, adentraram do Peru ao Acre através do rio Purus ainda no início do século XX, sendo que um dos grupos ocupou temporariamente o rio Chandless, e seu afluente, o igarapé Chambira, retornando posteriormente ao território peruano. Possivelmente este tenha sido o grupo de El Pasin, liderança Jaminawa proveniente do Peru, e de sua esposa Maria Estopa. Voltaram ao território acreano anos depois pelas cabeceiras do Iaco, e formaram uma aldeia com aproximadamente setenta pessoas, onde hoje está demarcada a TI Mamoodate. El Pasin fundou duas outras aldeias no Iaco, e com a morte dele na aldeia Senegal, Roberto (sogro do Sr. Abel, liderança que residia no Guajará) assumiu como liderança. E foi durante este período, que os Jaminawa tiveram contato com não índios e foram trabalhar na extração do látex no seringal Petrópolis e Icuriã. Na década de 1970, Roberto como o novo cacique fundou uma aldeia no seringal Guanabara e com a falência dos seringais, se submeteram a trabalhar como peões das fazendas Petrópolis e Guanabara. Eram trabalhadores temporários e faziam os serviços em troca de produtos industrializados ou diárias que eram pagas em dinheiro. Os Jaminawa possuíam em 2017 uma população de 23 pessoas na aldeia Boca do Riozinho e 21 pessoas na aldeia Guajará, cerca de uma hora rio a abaixo da primeira aldeia Jaminawa, o fluxo de deslocamentos nessa última aldeia é alto e parte da população está residindo em Assis Brasil.<sup>14</sup>

As aldeias pretendidas com a Terra Indígena Riozinho do Iaco, são: **Mulateiro** é a primeira aldeia de quem chega via ramal do Icuriã pelo rio Iaco, no sentido do alto para o baixo. A matriarca é a viúva dona Maria José, mãe de 8 filhos, sendo que atualmente quase todos residem próximo a ela. A liderança local era o seu “filho mais velho Edelson e, a partir de 2018 foi escolhida a filha mais velha, Ocirlene para assumir essa função. Outros filhos têm assumido papéis sociais na organização da aldeia como o professor Ronaldo, por exemplo”.<sup>15</sup>

**Santa Rosa**, é a segunda aldeia de quem chega pelo rio Iaco no sentido do alto para o baixo. Essa é a aldeia mais antiga e foi fundada pelo seu Raimundo e D. Luisa, que aglutinam próximo a eles a presença de sete filhos já casados e dois que residem com eles. O seu filho Jacinto é o

14 SEMA, Etnozoneamento e Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Riozinho do Iaco. Rio Branco, 2018, p. 13-14.

15 SEMA, Etnozoneamento e Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Riozinho do Iaco, 2018, p. 16.

cacique da aldeia, o seu irmão Davi é o agente de saúde e o neto James é o agente agroflorestal recém escolhido pela comunidade.

A aldeia Santa Rosa pertence à família de Raimundo Emídio Manchineri, desde sua fundação no ano de 2000. As terras desta aldeia foram compradas por Raimundo Emídio, que havia juntado dinheiro e comprado esta porção de terra para poder trabalhar na agricultura, já que não cortava mais seringa.

Antes, Raimundo Emídio era seringueiro. Começou a cortar seringa aos oito anos de idade com seu primo José Severino da Silva Manchineri, até completar quinze anos e poder trabalhar para si mesmo. Naquela época a vida dos Manchineri seringueiros era viver transitando de colocação em colocação, onde houvesse maior produção de borracha para seus próprios sustentos.

Essa é a aldeia que conta com a maior infraestrutura de comunicação (rádio amador, rádio, tv, orelhão) e de energia elétrica fornecida por geradores e placas solares, o que facilita o uso dos equipamentos eletrônicos pela comunidade. A escola foi construída em 2013 e João Popi (Manchineri residente anteriormente na aldeia Cumaru da TI Mamoadate) é o professor de 36 alunos do 1º ao 5º ano. Leciona também na modalidade Educação de Jovens e Adultos, todos os indígenas da aldeia falam ao menos um pouco da língua Manchineri.<sup>16</sup>

### **Vida na floresta, terceira e última aldeia Manchineri foi aberta,**

em 2016 pela família do cacique Humberto que se deslocou da Santa Rosa com a intenção de fundar uma nova aldeia a partir da compra da colocação do marido da Pequena, indígenas que moravam, em 2018, na aldeia Mulateiro. A carta de fundação e pedido de criação dessa aldeia também foi trabalhada na terceira oficina para ser entregue à FUNAI. A vice liderança é o seu Francisco Moacir. Pelo tempo de abertura ainda não tem casa de farinha, mas foram implantados seis roçados em caçoeiras entre 2016 e 2017. Se utilizam da água do rio e de uma vertente recentemente aberta, e abriram também seis piques de caça. Utilizam vela e energia solar. Estão muito próximos da maloca antiga, que inclusive tem um cemitério dos Manchineri. Em 2018 o antigo cacique da al-

---

16 SEMA, Etnozoneamento e Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Riozinho do Iaco, 2018, p. 19.

deia Mulateiro veio residir na Vida na Floresta por estar mais próximo do sogro que é o cacique Humberto.<sup>17</sup>

**Boca do Riozinho e Guajará**, aldeias do povo Jaminawa, seu Raimundo Santiago Batista Jaminawa, de 73 anos, nos informou:

Sou liderança da aldeia Boca do Riozinho, mudei do Guajará pra cá. Do Guajará até a Boca do Riozinho, tudo era Guajará antes. Quando cheguei aqui o lugar se chamava Guajará do Iaco, mas também tinha a área indígena Guanabara que eram duas terras (entrevista em novembro de 2019, na aldeia Boca do Riozinho).

E é seu Raimundo Santiago Batista Jaminawa que reforça a importância da criação da Terra Indígena,

É importante que a terra seja uma só. Facilita a demarcação. Nós todos aqui somos índios. Seria bom fazer como fizeram no Mamoodate. O Mamoodate é só uma área, mas lá dentro tem muito Manchineri e Jaminawa. E porque que a gente não pode fazer aqui também? Agora se vier outra etnia que quiser vir morar com a gente eu mesmo aceito.<sup>18</sup>

No entanto, muitos Manchineri e Jaminawa garantem que os antigos transitavam por toda a região em que estão demarcadas as TI Manchineri/Jaminawa e a pretendida, Riozinho do Iaco, isto é houve uma ocupação anterior à chegada dos primeiros não indígenas. Pois os mesmos transitam/residem na região do Iaco, de cima abaixo. Há no local uma espécie de cemitério antigo, com resíduos de cerâmica, além da presença de resíduos deixados por não indígenas também, como garrafas de vidro que remetem ao período de instalação dos seringais na região do Iaco.

Em entrevista realizada no mês de novembro de 2018, Seu Raimundo Emídio da Silva Manchineri, de 72 anos, nos falou sobre a expectativa da demarcação da Terra Indígena Manchineri do Seringal Guanabara:

Hoje, nós tamo é... Exigindo para que essa terra seja demarcada. Pra que seja Terra Indígena Manchineri. Então não foi muito fácil e antes disso já tinha ido a Sena Madureira falar com o delegado da Funai. Ele disse que ia ser muito difícil pra nós conquistar essa terra. Pra essa terra passar a ser Terra Indígena. Até o homem disse assim pra mim,

17 SEMA, Etnozoneamento e Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Riozinho do Iaco, 2018, p. 22.

18 SEMA, Etnozoneamento e Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Riozinho do Iaco, 2018, p. 43.

mesmo sendo meu conhecido: Seu Raimundo é muito difícil que essa terra passe a ser Terra Indígena, porque tem muito dono, proprietário. Depois ele diz assim: Pra o senhor e sua família conquistar essa terra, o senhor pode mudar de nome e começar a ser chamado Feliciano. Que a terra tem dono, mas assim, na verdade é assim mesmo. Mas como sou uma pessoa que creio que existe Deus. Para o pai não é nada difícil. Só para Deus tudo é possível. Então, nosso pensamento é esse! Meu pensamento é esse! A esperança é essa! Tamo junto com o antropólogo que tá aqui mais a gente e mais alguma entidade que pode tá apoiando nossa oportunidade, nosso direito. E assim é que tô aqui com meus filhos. Hoje, tô aqui reunido com o senhor Terry que trabalha na Funai e o Marquinhos. Então minha proposta é só isso. É ter mais alguém pra ajudar. No momento tem 12 famílias morando na aldeia Santa Rosa.

Raimundo Emídio Manchineri relata a preocupação com a não demarcação do antigo Seringal Guanabara e suas abrangências como Terra Indígena pelo fato de viver por essa região desde que nasceu. Toda a sua trajetória está vinculada a essa região, mas não só pelo fato de ter vivido lá desde que nasceu, mas também porque alega que não foi convidado para morar na TI Mamoadate e, que prefere permanecer onde há abundância de animais silvestres e peixes.

Segundo Raimundo Emídio, as autoridades que procurou há alguns anos atrás, para tratar da demarcação, afirmaram que seria necessário ter bastante influência para poder conquistar o direito a essas terras. Nisto, a resposta é sempre negativa quando procura os órgãos responsáveis. Insiste pedindo ajuda na articulação e documentação para reivindicar sua permanência no local de forma definitiva. Não somente ele, mas muitas famílias do povo Jaminawa que também moram próximo à aldeia Santa Rosa, localizados na aldeia Boca do Riozinho e Guajará, mais abaixo, no rio Iaco.

Raimundo Emídio é o fundador e primeira liderança Manchineri da aldeia Santa Rosa, atualmente, seu filho mais velho, Jacinto é o cacique. Mas, como é a pessoa mais idosa, relembra suas lutas e trânsitos por essas terras, mas se sente inseguro em relação à resposta negativa que recebe dos órgãos responsáveis pelos processos legais de negociação com o Estado brasileiro. Relata que faz vinte anos que luta pela demarcação, sem nenhuma resposta positiva, entristece-se com o fato, mas acredita que

um dia vão ver sua luta e resistência frente às dificuldades encontradas ao longo de sua vida.

Em entrevista realizada na aldeia Santa Rosa, na TI Boca do Riozinho do Iaco, Assis Brasil, no mesmo ano de 2018, Luiza Paula Emídio Manchineri, de 76 anos, também nos falou sobre a criação da terra indígena, descrevendo uma conversa com um delegado da Funai:

Aí ele disse: Vocês são indígenas, vocês nunca pretenderam mora na Terra Demarcada? Não são convidados? Eu disse: Não senhor! Nunca fui convidada e nem conheço a Extrema (TI Mamoadate), nunca fui lá, mas ele disse: a senhora é nascida e criada lá no Guanabara? Eu disse: sim senhor! Fui criada e nascida lá. Toda vida nós moremo. Ele falou: Vocês têm rádio que pega pilha e a Difusora Acreana? Eu digo: Nós tem! Ele disse: Olha aqui? Vamos fazer uma reunião junto com vocês lá, no Paixiubal. Onde nós podemos fazer essa reunião? Ele perguntou! Pra não ficar muito distante pra vocês e pra mim que vou daqui pra lá, de Assis Brasil pra cá. Aí eu pensei com minha mãe: Será, mãe que dá pra fazer uma reunião na casa de meu irmão Humberto? Será melhor pra mim, pra nós? Vendo que ainda morava no Altamira. Fomo daqui pra lá com os filho e ele de lá pra cá. Pra não ficar nem longe pra nós e pra ele, saímos daqui do Altamira pra lá no Paixiubal. Primeira reunião que teve foi com ele Armando Soares, Toya Manchineri e o Chico Preto (Apurinã). Daí ficamos morando ali né?! Teve de novo ali na margem, justamente onde o Zeca morava aí também, na Maloca. Pois é! Foram na Maloca, o finado Chico Alves, o Sabá e o Armando mesmo. Que veio de novo. E assim foi iniciando o negócio da terra pra ir falar sobre demarcação da terra, mas até hoje não aconteceu. Ninguém sabe se vai acontecer ou não. Nós tamo nessa esperança. Agora é dizer do povo que a esperança é a última que morre. De repente nós não vamos alcançar, mas tem os filhos, sobrinhos, netos e bisnetos que vai crescendo, porque meus netos se casaram novo. E assim, a gente vai levando essa vida. E não perdendo a esperança porque dizem que quem espera por Deus não cansa. Nós sempre coloca Deus pelo meio, pra ver se nós conquista ou não conquista.

Para Luiza Paula Emídio, chegaram alguns funcionários da Funai, que identificaram que eram indígenas, perguntando se não queriam morar na TI Mamoadate, mas Luiza Paula, respondeu que não tinham sido convidados e não conheciam o local.

Depois desse fato, tiveram muitas reuniões com funcionários da Funai, assim como alguns funcionários da antiga UNI (União das Nações Indígenas), desativada em 2001. Então teve que ir morar na margem do rio Iaco de novo para poder acompanhar todas as negociações.

Foi então que falou do local chamado Maloca, que segundo Rero Brasil era uma colocação antiga onde morava indígenas e não indígenas. Nessa antiga colocação, havia um comércio intenso, segundo ele. Também moravam diversos povos indígenas, não somente Manchineri e Jaminawa, mas Catianas e outros. Segundo seu Francisco Moacir Manchineri, seu pai Moacir Matias era filho de Manchineri com Catiana. Assim como ele, muitos outros mais antigos também são filhos de Manchineri com Catiana.

Jaime Sebastião Llullu, professor vindo das comunidades Piro do baixo Urubamba, que viveu muito anos no Iaco e hoje tem aldeia na Terra Indígena Cabeceira do Rio Acre, escreveu sobre os Catiana, povo hoje considerado desaparecido:

A vida do povo Manchineri era dessa forma, sempre mudando de um lugar para outro à procura de boa convivência. Assim, um dia, toparam com um povo chamado Catiana, só que a fala deles era diferente da fala do povo Manchineri. Dizem que algumas palavras se entendiam, mas não todas. O povo Catiana falava em outra língua. Só que eles naquela época já tinham contato com os caucheiros peruanos. E os peruanos já davam para eles terçados, machados, facas, panelas e cachorros. (...) Passaram uns dias, e os Manchineri foram de novo, até que chegaram onde os Catiana moram. Aí eles começaram a dar terçados velhos, machados e panelas velhas. Os Manchineri ficaram muito satisfeitos de terem recebido esses presentes. (...) Dizem que o povo Catiana não sabia confeccionar nada de artesanato, como a tecelagem. Quando os dois povos fizeram mais amizades, as mulheres manchineri davam uns pedaços de panos de algodão para as mulheres Catiana. Nem todas as mulheres manchineri sabiam fazer tecelagem. (...) Foi o povo Catiana que nos fez conhecer o material de ferro. E assim iam fazendo essa troca de objetos, até o cachorro foi conseguido por eles. Assim aconteceu o encontro com o povo Catiana.<sup>19</sup>

---

19 Matos, Organização e História dos Manxineru do alto rio Iaco, 2018, p 190-191.

Rero Brasil, em janeiro de 2020, em Rio Branco, nos concedeu esta conversa, que trata da presença indígena, na área pretendida como Terra Indígena Riozinho do Iaco:

A Maloca era uma colocação onde a família do Raimundo Emídio morou quando cortava seringa, foi abandonada porque muitos mudaram de colocação. Depois foi o Zeca Barbosa que reabriu para morar, pois tinha casado com uma mulher Manchineri. A Maloca fica na volta do lago por onde passamos naquele dia, entre a aldeia Santa Rosa e a aldeia Vida na Floresta. Eles moraram ali alguns anos, quando o Alfredo Viera morreu, eles foram embora dali, para o Centro Grande. O finado Alfredo Viera era o dono do Seringal Guanabara. Quando ele morreu muitos Manchineri abandonaram a maloca e foram para outros lugares. Depois de muitos anos o Zeca Barbosa reabriu a Maloca. A mulher do Zeca Barbosa é nossa parenta ainda, ela é Manchineri, a primeira mulher dele. O Zeca Barbosa é alto, branco de cabelos cacheados. Então, a mulher dele, mãe dos filhos dele é nossa parenta, de longe mais é parenta, por isso que chamo o Zeca de primo. Hoje o Zeca mora em Assis Brasil e virou pajé. Quando ele casou com minha prima, o Zeca reabriu a Maloca. O Chico Viera era jovem na época, ele é filho do Alfredo Viera. Quando o velho morreu, o filho ficou tomando conta de tudo. Então eles ficaram aí, conduziram famílias, porque a maioria dos trabalhadores do Seringal Guanabara era Manchineri. Naquele tempo havia as antigas famílias: Pascoal, Naticos, tudo Manchineri. A família Pascoal dizia que eram peruanos, mas eles não têm nada de peruano não. Porque sempre os cabocos quando chegam num lugar se identificam com peruano, boliviano. Eles tinham vergonha de se identificar, tinham vergonha de ser índio por causa dos brancos que diziam que índio não presta, é preguiçoso. Naquele tempo havia a família Severino, família Matias, família Brasil que é do Luiz Brasil, família Monteza, família Salomão, família Maimará. Foi na época que se espalhou tudo, abandonaram a aldeia Extrema. Pois a aldeia principal era a Extrema, antes da Funai chegar. Onde é o Tabocal, lugar em que moraram os mais antigos, meu pai e outros, foi também onde teve a última matança. Porque antes eles matavam uns aos outros, depois desse acontecimento eles se espalharam e foram para os outros seringais. Foi o tempo em que o Antonio Canízio chegou ao Seringal Petrópolis. Nesse período já existia os seringais Tabatinga, Guanabara, Amapá, Icuriã e o Petrópolis. Só que o Petrópolis e o Icuriã eram do Alfredo Viera que era o mesmo dono do Seringal Guanabara. Só que ele vendeu o Icuriã para o Benedito Batista que é de Rio Branco. Aí como o Canízio já tinha arrendado o

Seringal Tabatinga e fizeram uma negociação, o Cardoso Brasil comprou o Petrópolis por 30 contos de réis. O Petrópolis saiu por esse valor. O Petrópolis era do Alfredo Viera, então depois disso chegou o Canízio Brasil. Canízio começou a trabalhar só no seringal produzindo borracha não tinha fazenda não, eram seringais produtivos. O Cardoso Canízio arrendou o seringal Tabatinga e o Antonio Canízio comprou o seringal Petrópolis que eram os dois seringais que eles movimentavam. O Cardoso Canízio arrendou por 20 anos o seringal Tabatinga. Depois de 10 anos de arrendamento do seringal Tabatinga, o Cardoso Canízio comprou o seringal Petrópolis que ficou com o Antonio Canízio. Daí pra frente eles começaram a produzir só borracha. Aí quando meus pais foram embora, quando eu nasci, já nasci no seringal Petrópolis na colocação Bela Vista, onde também nasceu teus tios, perto da colocação Iracema. Iracema é terra do teu avô também, que teu avô nasceu por aí, por essas redondezas. No ano de 1959, muitos Manchineri foram morar nos povoados localizados no rio Acre, quando chegaram os professores Piro para ensinar os Manchineri a ler e escrever. Aí todo mundo se animou e abandonaram o seringal Petrópolis e foram para o rio Acre. Porque diziam que no Acre iam mudar de vida e aprender a ler e a escrever para não serem mais enganados por ninguém. No caso do Canízio, ele pagava por dia \$0,30 centavos pelo dia trabalhado. O Antonio Canízio não enricou tanto pelo trabalho dos índios não, mas por conta da produção da borracha. Porque no caso da produção da borracha, o seringal Petrópolis tinha aproximadamente 60 ou 70 colocações. Cada colocação entrava três pessoas para cortar seringa, ou às vezes três famílias porque tinha muita estrada em cada colocação. E cada família produzia 20, 25, 30 e até 35 peles de borracha. Juntavam toda produção das colocações produzidas no ano, no caso no verão, de abril a novembro, até aí dar de cortar seringa. Quando o patrão via que tinha produzido 80, 100 toneladas de borracha, o Antonio Canízio vendia em Sena Madureira e de Sena Madureira vendia para Manaus. Toda essa borracha era vendida em Manaus, deles né! Eles apuravam um dinheirão monstro. Aí levava, compravam mercadorias para vender nos seringais. Cada seringueiro tinha direito ao um paneiro de farinha, dois quilos de açúcar, uma lata de óleo, um pacote de café, não era nem pacote era um saco de café que vinha em grãos, dois quilos de sal, dez cartuchos de bala. Era o que eles tinham direito. Não tinha direito de botar roçado, não tinha direito de fazer mais nada, só de cortar seringa e produzir borracha. E se o seringueiro não desse resultado na colocação, no final do ano o patrão ia até o seringueiro e mandava ele embora. Nesse tempo, quando o Antônio Canízio chegou, os Jaminawa ainda não moravam pelo rio Iaco. Os

Jaminawa vieram do Peru, do Juruá, do Purus, eles vieram de lá caminhando pelas cabeceiras dos rios. Os índios antigos conhecem essas terras, todos eles. No caso dos Manchineri a história de ocupação é mais antiga, mas alguns sempre moraram aqui, como no caso do Raimundo Emídio Manchineri que morou na colocação chamada antiga Maloca. Daí eles se espalharam, uns foram para a aldeia Extrema, outros para o Petrópolis e uns foram para a cidade de Xapuri, Brasília, Sena Madureira e outros foram para o rio Acre. Espalhou tudo. Daí no final do tempo quando teve a mortandade na aldeia Nova Vida, localizada no rio Acre, onde morreu teu avô e tua avó, a maioria dos nossos parentes morreu ali com a epidemia de sarampo. Não sei como não morri também?! Porque não tinha de morrer. Ai se acabou tudo, a maioria dos que foram do Petrópolis foram sepultados ali na aldeia Nova Vida. Ai praticamente, nós se acabamos, os da minha família. Daí fiquei pequeno com cinco anos. Teu tio e tuas tias já eram maiores. A Carmem já era casada com Antonio Cabral. Quando o pessoal saiu da aldeia Extrema, a maioria do povo se espalhou por vários cantos, seringais e periferia das cidades. No caso da família Alves, Inês Alves, mãe da tua mãe foi com toda família para Xapuri, depois que saiu da aldeia Extrema, moraram no seringal Tabatinga por um tempo e depois baixaram para o rio Xapuri, indo morar na cidade de Xapuri durante um período de 10 anos. Depois que os professores Piros chegaram à aldeia Nova vida que a família Alves voltou para a aldeia Nova Vida. Na aldeia Nova Vida foi que reuniu Manchineri do Petrópolis, a família Alves que veio de Xapuri. A aldeia Nova Vida ficava próximo ao seringal Icuriã. Já as famílias de Manchineri que saíram da aldeia Extrema e foram para os seringais Amapá, Tabatinga e Guanabara já não saíram mais de lá e não foi pra aldeia Nova Vida. Os Manchineri que moravam no seringal Guanabara, ainda vivem por lá a mais de 50 anos, vivendo pelas colocações de seringa. Nunca saíram das colocações, agora que o Raimundo Emídio tá morando na margem do rio, porque moravam nas colocações. As outras famílias Manchineri como os Pascoais e Matias todos são Manchineri e não são peruanos nem bolivianos, são indígenas mesmo. Mas eles dizem que são peruanos e bolivianos, mas não são. O Raimundo Emídio é meu primo legítimo, Chico Natico também. Quando os professores Piros chegaram, eles plantaram roçado grande e fizeram casa. Ai o pessoal se reuniu lá na aldeia Nova Vida. Então quando começou a epidemia de sarampo, como não havia prevenção morreram muitos e os que sobreviveram voltaram para o seringal Petrópolis e outros lugares que não sei. Como eu tinha cinco anos fui para as mãos do finado Pesado que é peruano, morei com ele durante quatro anos. Estava com

nove anos quando fugi. Tua finada bisavô ainda era viva e morava na aldeia Nova Vida. Nesse tempo teu avô José Urias (José Severino) ainda não era casado com tua avó. Teu avô vinha do Centro Grande porque ele cortava seringa no seringal Petrópolis. Namoro vai namoro vem, teu avô conquistou os cunhados para irem para a colocação chamada Centro Grande. Aí o Batista casou com minha tia, irmã do teu avô, a finada Amélia. Aí formaram uma só família. Então, todos foram para o Centro Grande. E comecei a trabalhar para tio Valdimiro, irmão do José Severino. Tio Valdimiro nos fazia de escravo, eu e teu tio Otávio. Quis nos bater e eu nunca apanhei, fugi para o São Lourenço, na casa do Gerônimo, marido de minha irmã Tereza. Ela estava grávida da primeira filha, a Cacilda. Quando teu avô, Zé Urias ia casar, em 1966, tua tia Tereza pariu e descansou (morreu) no Centro Grande. Por isso não teve casamento no mês de fevereiro de 1966. Adiarão o casamento por causa do nascimento da Cacilda e também o padre não tinha vindo. O casamento foi adiado para o mês de junho. Daí no mês de junho o padre veio e teu avô casou com tua avó. Eu tava no São Lourenço, o finado Gerônimo tinha uma filha chamada Maria, esposa de um parente nosso chamado Rubinho que já era velho. Teu avô procurava as mulheres e as mulheres também iam atrás dele. Um dia, fomos tomar banho num igarapé, tinha um bocado de meninos tomando banho. Fui à frente e encontrei teu avô com a Maria e nesse tempo tinha pouco conhecimento com ele e ele gostava de brincar comigo. Eu o chamava de mão de paca (risos). Era meu tio, mas tirava brincadeiras comigo, então eu o chamava de mão de paca, eu era menino né? Eu disse: mão de paca vou contar o que tu tá fazendo para o Rubinho. Ele pôs o dedo na boca em sinal de silêncio, pedindo para eu não falar nada. E nunca disse nada, tô contando agora pra ti porque estamos conversando. Ele com vergonha veio embora para o Centro Grande, nem dormiu mais lá. Quando deu quatorze horas ele saiu do São Lourenço e chegou ao Centro Grande de tardezinha. Ninguém podia saber, por que ele tava com casamento marcado para junho. Foi lá para o Centro Grande ficar com a mãe dele, Petrônia Maimará, no mesmo mês que ele casou a cobra mordeu ele. Foi quando o Nego, filho do tio Segundo disse para a Tia Petrônia Maimará, o Zé Urias tá pra morrer. A cobra o mordeu, tá pra morrer. Ela chamou o João, o Zé pra irem acompanhar ela e eles não quiseram ir. Ela (Petrônia) perguntou: sobrinho tu queres ir mais eu? Porque teu primo parece que tá pra morrer. Eu disse: vamos tia! Pegamos um terço e uma manta e fomos mata adentro juntando folhas. Quando chegamos lá tinha uma rede atada no meio da sala e uma lata de banha de porco aparando o sangue dele que tava gotejando forte. Ele tinha perdi-

do muito sangue e não estava mais nem corado, estava amarelo. Foi quando a finada tia Inês, mãe da tua avô me chamou: sobrinho vem aqui! Respondi: O que é tia? Nesse tempo a finada Nazaré tinha uns vinte e um anos. Ela começou a brincar dizendo: tu tens coragem de ir lá chamar o tio Segundo? Disse: eu? E porque eu? Cadê os homens que tem aqui? Porque nesse tempo eu era malcriado. Fui grosso com a finada Nazaré. Eu disse: tem o João, tem o Batista, porque que eles já não foram chamar o vô Segundo? Eu o chamo de avô. A Nazaré disse: tu tá bom de pegar umas pranchadas de terçado. Respondi: Nazaré, minha mãe morreu já faz anos. (Risos) Apesar de ela ser minha tia, respondi com grosseria. Daí a Nazaré me disse: Não sobrinho sabe o que é, é que os meninos tem medo de passar pelo cruzeiro. O cruzeiro é uma cova em que havia dezoito mortos enterrados numa mesma cova. Ele era da grossura de uma árvore frondosa e grande. Por isso todos tinham medo de passar lá. Os mortos eram brancos, seringueiros que tinham saldo. Daí o seringalista não queria pagar, reunia tudo no mesmo canto e mandava matar. Nesse tempo, os mortos eram do tempo do Alfredo Viera, o primeiro dono do Seringal Guanabara. Eu disse: tia não sei se vou chegar lá a tempo, porque não ando ligeiro. Ela disse: não meu filho, se você não for, teu tio vai morrer. Então eu disse: se é do meu tio morrer, eu vou! Arruma uma faca pra mim que eu vou. Ela trouxe a faca do finado Batista. Ela disse: antes de tu chegar ao cruzeiro, tu te benze, não passa pelo cruzeiro sem se benzer não. Leva um galho de mato e põe no canto do cruzeiro, que lá tem um gancho para as pessoas colocarem quando passarem. Eu não tinha medo de alma, nem de bicho, eu não tinha medo. Toda vida fui resolvido, não tinha medo. Fui andando até o cruzeiro. Quando cheguei perto do cruzeiro me benzi, olhei de cima em baixo e não vi nada, me benzi e passei, depois me benzi de novo. Comecei a correr, me deu um negócio, um suor frio, me lembrei do teu avô e, vi numa visão a cara dele pálida e pensei: não quero ver meu tio morto e fui embora correndo. Corri e corri e tinha um lugar chamado Alto do Bode que era uma ladeira grande e alta, subia e descia duas vezes para chegar à colocação chamada Maloca. Depois da ladeira, era campo grande, quase um quilômetro de campo aberto pra poder chegar a Maloca. Fui à carreira. Aí cheguei a frente à casa de Otávio Correa que era o dono da Maloca, mas passei correndo para não demorar, mesmo ele me chamando. Entrei na mata, tinha um campo grande que se chama São José, tinha três jumentos, duas fêmeas e um macho. Pensei: quer saber de uma coisa, pra eu chegar mais rápido vou montar nesse jumento, peguei uns cipós amarrei no pescoço do jumento, ele era manso, coloquei a focinheira nele e dei uma lapada nele e saí até o aceiro da

mata. No aceiro da mata, ele não quis mais entrar no varadouro, bati e bati, mas ele pulou e quis me morder, peguei e soltei ele. Deixei ele ir embora. De lá até o Santo Antonio dava uma hora. Pra chegar ao Santo Antonio tinha uma ladeira grande, ele morava do outro lado do igarapé, o velho Segundo era trabalhador, ele limpava bem onde morava. Bananal grande. Eu cheguei e vi a finada tia Alzira que é minha tia também, era casada com o finado tio Segundo (José Segundo Bezerra Manchineri). De longe ela me viu. Quando ela me viu, ela perguntou: sobrinho o que foi que aconteceu? Eu disse: tia Alzira, eu vim chamar o tio Segundo porque o tio Zé Urias tá pra morrer. E ela tinha um filho chamado Nonato, o Xaxá. Ela disse: Nonato vai ao roçado chamar teu pai. E diz pra ele que o Zé Urias tá pra morrer. O Nonato foi correndo e não demorou muito lá vem o velho. Ela tinha me dado mingau de banana, bebi mingau de banana. O velho nem sequer subiu na casa. Quando ele me viu, ele perguntou: que é meu sobrinho? Eu disse: o tio Zé Urias tá pra morrer, eu vim buscar o senhor pra salvar ele. Ele disse: meu filho, vambora, se não teu tio vai morrer mesmo. Ele disse: eu já sabia que tu vinha me chamar, uma pessoa vinha me chamar. Eu já tava esperando. Aí ele olhou pra mim e disse: você aguenta correr? Perguntei: Por quê? Ele disse: porque eu ando ligeiro. Eu disse: não, o senhor pode andar como quiser, se o senhor quiser correr pode correr que eu não vou ficar não. Ele andava e olhava pra trás e eu no mocotó dele. Na ladeira ele disse: passa na frente que se não vou te deixar. Eu disse: não o senhor não deixa não, pode ir! E eu o acompanhava. Passamos pelo São José, passamos pela Maloca umas dezesseis horas. Da Maloca para o Centro Grande demorava ainda duas horas. Nós na carreira e na carreira. Quando chegamos perto do cruzeiro tem um passarinho que canta adivinhando morte, ele cantou bem no canto do cruzeiro e já estava quase escurecendo. Ele olhando para o passarinho disse assim: olha meu sobrinho, teu tio tá ruim, mas ele não vai morrer não. Vou salvar ele. Eu disse: então vambora porque faltam uns quinhentos metros ainda. Nós chegamos, fomos direto lá. Tio Segundo olhou pra ele, tio Zé Urias. E os finados Batista, Antonio e o Chico já tinham preparado o cipó que era pra eles beberem para curar o Zé Urias. Já tinham preparado o cipó, estavam esperando anoitecer para eles começarem. Prepararam em círculos e cada uma assoprava o cipó. Tinha um arco só com uma corda que eles tocavam e tinha um cachimbo grande que ele encheu de tabaco. Depois do ritual começou a vir o porre do cipó, depois de cinco minutos já começava. Tio Segundo começou a fumar o cachimbo pra chamar o porre forte. Quando o porre tava bem forte mesmo, ele disse: sobrinho desembrolha ele e começou a cutucar onde a cobra havia mordido e

perguntou: onde dói? O Zé Urias quase não falava mais. Só apontou no lugar onde doía mais. Chupou no corpo do Zé Urias e nada, o sangue continuava pingando. Até que ele cutucou na mão, bem em cima, como eu era curioso e gostava de olhar, vi quando ele cutucou na mão e o Zé Urias se contorceu todo de dor. Tio Segundo colocou a golda de tabaco e depois chupou no local, tirou duas bolinhas, como se fossem dois olhos de peixe, bem redondinhas, meio verdes. Depois que ele tirou parou de sangrar no mesmo instante. Ele disse: tá aqui sobrinho. Isso que tava lhe matando. Agora tá livre do perigo, dessa vez não morre mais não. Ele começou a cantar. E pararam, deixaram o porre diminuir. O velho Segundo, junto do Batista eram irmãos de criação. O Batista perguntou Segundo, vamos tomar mais ou não? O Segundo respondeu: vamos sim, meu irmão. Vamos tomar mais uma rodada pra acabar de curar teu cunhado. Eles tomaram de novo. E eu não dormir só observava deitado na minha rede, via tudo que eles faziam. O tio Segundo me chamou e disse: tá acordado? Eu disse: tô acordado, não consegui dormir não. Ele disse: dorme! Vai dormir, eu sei que você tá perturbado. Então ele pôs a mão na minha cabeça. Eu senti a mão quente dele na minha cabeça. Ele disse: vai dormir! E eu dormi mesmo. Depois disso não vi mais nada. Disseram que quando foram três horas da manhã, teu avô chamou tua avó. Maria, tô com fome! E tua avó já tinha preparado um caldo de frango pra ele beber. Daí quando amanheceu o dia, ele não podia andar. Se demorasse mais uma hora o Zé Urias não tinha resistido não, tinha morrido. Até que uns dias, o velho Segundo não saía de lá, na sexta-feira ele disse: Zé, você mesmo vai mandar o troco pra quem fez isso com você. Eu vou te ensinar e você vai fazer. Ele nunca mais vai mexer com você. Mas ele se esqueceu da finada Maria. Ele fez o trabalho, dia de sexta-feira, por volta de umas dezesseis horas quando o sol está se pondo. Fala umas palavras e dá três sopros e lança na direção do homem que fez isso contigo. Quando bater lá o homem vai sentir um choque, mas não vai morrer, vai ficar ruim, mas vai sobreviver. Quando teu avô fez, o Cesar Lancha tava no roçado. Dizem os que estavam com ele que veio um passarinho voando e bateu no ouvido dele e caiu morto. O passarinho caiu morto na frente dele, disseram que ele olhou e ficou observando. Disseram que se ele tivesse pegado o passarinho ele tinha morrido, mas como ele era feiticeiro e sabia, não pegou o passarinho. E deixou lá porque aquilo só era o espírito do passarinho. O César Lancha tentou descobrir quem foi e quem não foi. Mas nunca descobriu que tinha sido o tio Segundo. E assim ficou.

A partir dessa entrevista que fiz com meu pai, Rero Brasil, em Rio Branco, surgem muitos elementos que nos fazem repensar as trajetórias

dos povos indígenas acerca de suas vivências com o contato. Pensar nesse trânsito cultural entre as sociedades indígenas, suas causas de desventuras nos leva a crer que são vários os motivos que impulsionam o fato de transitarem até os dias atuais, pois os elementos presentes em sua memória pulsam e vão remoendo dentro de nós à medida que nos comunicamos com essas pessoas tão marcadas por trajetórias de contato.

Compreender que o confronto interétnico teve vários motivos, um deles era o domínio do território ocupado pelos nativos em que havia muitas árvores de caucho e, conseqüentemente de *hevea brasiliense*. Fato que levou muitos indígenas a aderirem ao sistema da produção da borracha, desde o corte das árvores ao feito da borracha. A busca de uma vida melhor entre as sociedades indígenas e a vontade de se manter vivo levou muitos a transitarem de cima abaixo nas margens de rios e igarapés para poder sobreviver.

Nesse período, as crianças que sobreviviam das correrias eram capturadas, depois vendidas ou trocadas por mercadorias industrializadas. Na maioria das vezes eram meninas que eram amansadas para servirem de esposa para os não indígenas. Quando essas meninas/jovens não se submetiam, as mesmas eram tidas como empecilho para a constituição de novas famílias.

Esses fatores desencadeavam um caos cultural de confronto entre dois mundos e culturas distintas, pois lhes restava viver aceitando o que lhes era imposto ou morrer nas fugas mata adentro, caso fosse encontrada, era assassinada. A resistência se deu por conta da aquisição dos mesmos meios de produção em que o opositor estava fazendo alianças entre as famílias sobreviventes que podiam subsistir ao novo sistema vigente daquela época. Bem como das epidemias que acometeram os Manchineri e Jaminawa, um dos motivos que levou tanto Manchineri quanto Jaminawa para a aldeia Nova Vida, que atualmente fica localizada na TI Cabeceira do Acre, foi o ensino que eles teriam, pois muitos eram enganados e ganhavam pouco para sobreviverem com sua família.

Foram marcas que levaram muitos Manchineri e também Jaminawa a procurarem lugares onde pudessem levar uma vida boa, pois muitos deles vivenciam essa atmosfera de locomoção, trânsito. Volta e meia se des-

locam para centros urbanos, aldeias em outros países e não se sente preso à questão de manter fixa uma identidade fechada e/ou um único lugar.

Culminou na reconstrução de suas vidas nesse caos cultural que lhes impuseram, um sistema de governo que é externo ao seu sistema sociocultural. Pois suas concepções se dão de forma diferenciada da que habitualmente pensamos ser: no dia-a-dia, são simbolizadas com sequelas e marcas que ficaram não só na vivência, mas em suas memórias até o presente momento.

Pensar que os elementos de transmissão cultural que restou aos Manchineri e Jaminawa da pretendida TI Riozinho do Iaco foi reconhecer sua identidade para poder sobreviver frente a essa nova ordem sistemática que também lhes impõem uma pureza étnica anterior, nos leva a compreender que nunca houve de fato liberdade para os povos indígenas, mas restou-lhes dançar conforme tocam as músicas.

O que de fato compreendemos é que a opressão, o paternalismo, a questão de pensar os povos indígenas como incapazes de tomar decisões ficou como mera representação, onde fingimos que fazemos e recebemos aplausos, como quando uma criança faz qualquer gesto e os pais acham maravilhoso, pois é carinhoso e meigo.

Cabe aqui pensar na questão da terra. A terra e sua família, quando muda de um lugar para outro, inevitavelmente estão cedendo o seu tempo para que ela, a terra, tenha repouso e recuperação. O povo Manchineri, pensa que não pode dominar a natureza, ele faz parte dela, se molda segundo suas concepções ontológicas de relação com o cosmo. Sua relação com a terra ao qual denominamos como seringal Guanabara é anterior aos fatos que estamos elucidando neste verbete. É indescritível, no sentido de não ter nada escrito, mas gravado na memória dos que sobreviveram até hoje.

Vejo que para conquistar essa terra teriam que tomar posse da mesma maneira como os primeiros patrões que ali residiram, em um jogo de interesses econômicos de forma deturpada e desigual.

Para os Manchineri que vivem na aldeia Santa Rosa, conseguir esse direito a demarcação como TI é vencer sem violência, mas com o reconhecimento de que essas terras lhes pertencem desde muito tempo atrás.

Como declararam os Manchineri do Guanabara e Jaminawa do Guajará, ao defender a criação da Terra Indígena Riozinho do Iaco:

Nós, Jaminawa e Manchineri, moradores da margem esquerda do rio Iaco, antes reconhecidos como Manchineri do Guanabara e Jaminawa do Guajará precisamos da retomada do processo de demarcação da terra para que nossas famílias possam viver dentro. A demarcação é a forma de nos reconhecer e também uma maneira de evitar que saíamos para outros lugares, para isso precisamos que a FUNAI retome o processo e reconheça aquilo que nos pertence, agora considerando uma luta só pela terra usada por diversas gerações.<sup>20</sup>

É a oportunidade de crescerem como povo. Manter sua cultura, garantir uma vida de qualidade em meio à floresta. Usufruindo de seus benefícios de forma sustentável a sua maneira de ser. Garantindo no espaço territorial suas próprias dinâmicas de desenvolvimento e envolvimento com a natureza.

## Referências

- MATOS, Marcos de Almeida. *Organização e História dos Manxineru do alto rio Iaco*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Florianópolis. UFSC, PPGAS, 2018.
- MANCHINERI, Soleane de Souza Brasil. *Trajetórias dos Manchineri do Seringal Guanabara*. Dissertação (Mestrado em Letras: Linguagem e Identidade). Rio Branco: PPGLI/UFAC, 2020.
- SEMA/AC. *Etnozoneamento e Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Riozinho do Iaco*. Rio Branco. SEMA. 2018.

---

<sup>20</sup> SEMA, Etnozoneamento e Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Riozinho do Iaco, 2018, p. 45.

## NOKE KOI

João Batista Nogueira Cruz

Não sei falar a língua materna e perdi boa parte dos costumes tradicionais do meu povo.<sup>1</sup> Perdi a língua materna muito cedo, pois a minha mãe veio embora da aldeia. Na década de 1970, o preço da seringa, que era a única fonte de renda que o meu pai tinha para sustentar a família, não estava rendendo o suficiente. Com isso, minha mãe veio morar na BR. Na mesma localidade, já tinha uma boa parte de parentes do meu pai. Vivi na floresta amazônica, na qual tenho adquirido muitos saberes. Saberes esses que trago de berço, aprendizado que foram transmitidos a mim. Valores e respeito com a floresta para que possamos usufruir de seus recursos naturais. E, o importante de tudo é que sempre aprendemos a manter a floresta viva. Pois a mesma é conhecida pela população Indígena como Mãe natureza.

Nasci na margem da BR 364, na boca do ramal 02, no projeto Santa Luzia, município de Cruzeiro do Sul. Vivi até a idade de 10 anos no seringal que meu pai cortava seringa. Ajudei meu pai a colher o leite da seringa. Morei esse período todo no meio da floresta e minha mãe sempre preocupada com os estudos de meus irmãos, que estudavam em uma escola longe de nossa casa. E, com os riscos, que apesar de ser um caminho

---

<sup>1</sup> Este verbete foi produzido a partir de texto originalmente apresentado como parte da Dissertação de Mestrado “Ensino e aprendizagem na Escola Estadual Indígena Tamãkâyã: um olhar sobre as tensões entre a língua materna (Noke Vana) e a Língua Portuguesa”, defendida junto ao PPGLI da UFAC, no ano de 2018, sob a orientação da Professora Dra. Maria de Jesus Moraes.

no meio da floresta, tinha muitas onças. Quando meus irmãos retornam para a casa muitas vezes a onça tinha escavado no meio do caminho, em cima do rastro deles. Esse percurso era realizado por mais de meia hora de distância. Os meus irmãos estudavam na única escola que tinha no ramal

Para continuar com os estudos dos meus irmãos, que somos uma família de 10, minha mãe implorou até que meu pai decidiu tirar um terreno no referido ramal 2. Lá minha mãe chamou meus irmãos mais velhos, que já ajudavam no trabalho e também cortavam a seringa com meu pai. Então, eles vieram para o terreno, fizeram uma pequena broca e construíram uma casa coberta de palha e madeira roliça. E lá minha mãe veio embora com todos nós, menos meu pai, que só veio embora quando a seringa perdeu o total valor. Mas, mesmo assim, ninguém conseguiu se desligar totalmente da nossa colocação. Até, porque, nós criávamos muitos animais: galinha, porco, boi, peru, capote e muitas fruteiras. Tinha muita caça e bastante peixe.

Diante desse cenário todo de vivência na floresta aprendi muito com minha mãe e meu pai. Conhecimento que minha mãe tem da nossa comunidade, do Povo Shawādawa que fora transmitido na oralidade e, junto com as experiências de meu pai aprendi a valorizar esses saberes rurais que me orgulho muito de ser filho de uma índia e de um negro que foi bastante respeitado quando tinha resistência de trabalhar. Nos seringais que ele trabalhou, era conhecido pelos seus esforços, pois sempre conseguiu pagar parte de sua conta com o patrão. Naquele período poucos conseguiam, por mais que se esforçassem para pagar suas dívidas.

Várias estratégias eram usadas pelos patrões para não perder seus seringueiros, como deixar dívidas para segurá-lo nas colocações de seringas. Os colegas seringueiros chamavam meu pai de Sebastião Português. No início do verão, lembro de ter muitas cobras, porém, a parte boa é que pegávamos bastante peixe e assava na folha da sororoca. Aprendi a pescar muito cedo: com idade de 4 anos, minha mãe ia pescar e eu já acompanhava e comecei a pegar os primeiros peixes; também era eu que cuidava dos bezeros, tirava o leite da vaca, até porque eu era o menor e não aguentava as tarefas mais pesadas, mas já tinha minha responsabilidade e contribuição nos afazeres de casa.

Iniciei o meu estudo com 7 anos, na escola Machado de Assis (hoje denominada Juarez Ibernon). Em 1989, entrei na sala de aula com a vivência que tinha só com a minha família. Eu tinha medo de ficar junto com pessoas estranhas. Quando eu estava em sala de aula, para mim era coisa bastante estranha. Tinha vergonha e timidez que tomava conta de tudo. Lembro do primeiro dia de aula. Por infelicidade minha, na hora que a professora estava entregando os materiais, quando chegou minha vez, acabou. A quantidade que ela tinha levado para a sala era pouca. Isso me deu um grande desespero, comecei a chorar. Foi quando a professora foi buscar mais material. Isso não era normal, achava que para mim não ia ter material, de repente pensei como ia fazer para comprá-los.

Já sabia a nossa situação em casa, vivíamos da caça e da pesca e dos produtos agrícolas que sempre plantávamos em grande quantidade. Nesse período, a BR 364 era só uma estrada de chão e tinha uma Toyota, o único transporte que era usado para levar as pessoas para a cidade de Cruzeiro do Sul. Mas, para conseguir a passagem, era necessário marcar com dias antecipados. Já era difícil conseguir uma passagem para o branco, imagina conseguir para os indígenas. E sempre os que conseguiam eram os mais velhos e aqueles que aguentassem fazer a trajetória que não era perto. Anos passaram e eu e meus irmãos estudavam na Alagoinha a uma distância de três horas de minha casa, para chegar na escola. Outras vezes, minha mãe se manifestou contra o meu pai que já não queria que nós estudássemos. Para ele, tínhamos que viver do roçado da mesma forma que ele, valeu muito tudo que ele nos ensinou, porém, minha mãe sempre lutou pelos nossos estudos e quando ela queria, sempre conseguia moldar a decisão do meu pai.

Na maioria das vezes, as pessoas iam a pé para a cidade e quando eu estava na escola, era de costume ouvir pessoas gritando “os cabocos da Olinda” passam na frente da escola, nome que éramos chamados pelo homem branco. Com o passar do tempo, recebemos o nome também conhecido como Katukina. Nome dado pelo homem branco (Nawa), nos dias de hoje os Katukina se autodenominam de povo Noke Koi.

No ano de 1990, viemos embora para a cidade de Cruzeiro do Sul para que meus irmãos estudassem, mas isso só aconteceu porque o meu

irmão já estava estudando na cidade, na casa de uma sobrinha dos meus pais e, quando minha mãe vinha visitar, ficava muita preocupada em deixá-lo. Com isso, a senhora chamou a minha mãe para vir embora e ela adotou a ideia e viemos embora. O ano letivo já tinha iniciado e não tinham mais vagas para eu estudar de manhã com os alunos da minha idade, só tinham vagas no programa PAJA (Programa de Alfabetização de Jovens e Adultos). Aí, eu já tinha feito algumas amizades com meus primos que também estudavam lá na Escola Padre Marcelino Champagnat. Daí, então eu fui estudar, cheguei atrasado, mas com pouco de vantagem de aprender as coisas que não era nossa, o diferente daquilo que tinha vivência na floresta. E também para valorizar o esforço de minha mãe de ter travado uma grande luta para nossos estudos. Consegui avançar na aprendizagem em uma turma com pessoas mais velhas que eu. Em 1994, minha mãe nos levou para passar as férias de final de ano na aldeia do nosso povo Shawādawa, no município de Porto Walter. Aí, tive os primeiros contatos dentro da Terra Indígena com meus parentes. Antes, era só aqui na cidade quando eles vinham; essa viagem foi uma experiência bastante satisfatória. Vivi momentos legais com meus primos na floresta. Outra vez que fomos na nossa comunidade foi em 2013; dessa vez, com a função de coordenador da Educação Indígena, com objetivo de fazer uma ata das reuniões nas comunidades que foram contempladas para serem construídas escolas indígenas.

Nos anos seguintes, eu queria continuar estudando com meus colegas, mas minha mãe achou melhor me colocar na turma do 3º ano com outro público estranho. Eu tinha uma habilidade com a matemática, sempre fazendo de tudo para tirar boa nota para agradar minha mãe. A professora de matemática pedia que eu fosse para casa, porque eu tinha conseguido boas notas, ela também durante as aulas solicitava que eu ajudasse meus colegas. Isso foi muito gratificante saber que eu era da zona rural e sabia mais que os próprios alunos da zona urbana.

Durante esse período, que estávamos na cidade, moramos algum tempo na casa dos nossos parentes, depois conseguimos uma casa, pois a prefeitura deu um terreno para nós. Aí, minha mãe conseguiu convencer meu pai a desmanchar a nossa casa no Ramal 2 e trazer a madeira para

fazer nesse terreno que foi doado pela prefeitura. Essa casa era de madeira serrada, mas foi coberta de palha. Situada em Cruzeiro do Sul, no bairro João Alves, rua do Murú. Estudei o ensino fundamental na escola Padre Marcelino Champagnat e iniciei o ensino médio na Dom Henrique Ruth. Mas, não deu para continuar. Com o passar do tempo, meus irmãos foram casando, construindo família e eu sempre empenhado nos estudos, mas sempre com dificuldades com o português. Nesse período, que estávamos morando em Cruzeiro do Sul, meus avós sempre passavam muito tempo conosco na cidade. Minha mãe mandou fazer uma casinha para eles no nosso terreno. Na escola Dom Henrique Ruth, não tive muito sucesso até porque meus irmãos não queriam mais estudar e só tinham 03 que estudavam.

Minha mãe decidiu voltar para o terreno com meu pai que, durante esse tempo todo, não desistiu do mesmo. Vinha passar um tempo conosco depois ia para o terreno de novo. Meu pai ficou mais tempo com a gente, porque ele adoeceu da coluna com uma doença conhecida como hérnia de disco. Ele ficou um tempo morando na cidade, depois, decidiu ir embora para o nosso terreno no ramal 2. Diante das idas e vindas, minha mãe resolveu retornar a morar definitivamente com meu pai no ramal. Aí, com isso, eu era o único que ainda estava estudando na cidade, pois na BR não tinha o ensino médio. Fiquei morando sozinho em casa e estudava de manhã, só que adolescente, às vezes, induzidos pelo amigo vai fazer alguma coisa por curiosidade, este foi o problema. O vizinho me chamou para jogar um baralho. Aprendi, fiquei viciado, ia dormir muitas vezes 1 hora da manhã. Resultado disso, estava com o boletim no meio do ano letivo só com vermelho nas notas. Devido a isso, falei para minha mãe que ia embora, não dava mais para continuar morando sozinho. Mesmo com as notas vermelhas a direção da escola ainda queria que eu continuasse.

Diante dos fatos, fui morar no ramal 2, só que minha mãe disse: “você vai, mas fique sabendo que tem um roçado cheio de roça para fazer farinha”. Isso foi em 1999, realmente foi um ano todo fazendo farinha. Em 2000, iniciei meus estudos no município de Rodrigues Alves. Nesta cidade, foi bem diferente dos estudos da cidade em Cruzeiro do Sul; o estudo na BR foi bem ralado e dificultoso, acordava três horas da manhã,

caminhava 40 minutos pelo ramal até chegar na boca do mesmo. Aí, pegava o ônibus que nos conduzia até a margem do rio Juruá em Rodrigues Alves, atravessávamos na balsa, isso acontecia as 5 da manhã, andava mais 1 hora até chegar na escola Francisco Braga de Souza.

No final da aula, todo esse percurso era repetido e, pior que era no sol do meio dia e ia chegar em casa, às três horas da tarde. Na maioria das vezes, quando chegava em casa tinha que ajudar nos afazeres rurais, que não vou mais mencionar que já dá para perceber o meu sofrimento durante quatro anos de batalha. Tiveram alguns dias que realizei a caminhada por um caminho no meio da floresta, só com minha lanterna e ajuda de Deus para me livrar das cobras e demais bichos da mata. Conclui o ensino médio, eu, mais dois colegas, esses eram os amigos da merenda da madrugada na padaria e, que muitas vezes quando um não tinha o outro compartilhava o que tinha.

Em 2003, decidimos que só iríamos nos apresentar no quartel (61º Batalhão de Infantaria e Selva – BIS) depois que terminassem o nosso ensino médio, até por que tinham relatos que quando vinha para o 61º BIS, lá era tirado o nosso direito de estudar. Assim, quando terminamos o Ensino Médio fomos nos alistar. No lugar do alistamento, os ‘caras’ que estavam lá começaram a conversar e disseram que nós íamos pegar uns ‘carões’ por estar com idade avançada. Quando chegou a nossa vez, falamos: “vamos encarar o bicho”. Adolescentes, cheios de coragem que vivíamos na floresta, encarava a chuva, a madrugada da noite: “esses ‘caras’ aí não vão nos intimidar”. Entramos na sala, demos bom dia, o atendente pegou os nossos documentos e já começou a dar aquele sermão e dizer que nós poderíamos ser presos por conta da idade, já que estávamos com 21 anos para nos alistar.

Depois que ele falou tudo, aí nós dissemos que éramos da zona rural, já tínhamos concluído o Ensino Médio. Com a nossa declaração, ele mudou já o pensamento. Começou nos parabenizando pela iniciativa de sermos da zona rural e já ter concluído o ensino médio, que têm muitos aqui da zona urbana que nem o ensino fundamental têm. Agradecemos as palavras do mesmo e fomos embora. Passou alguns meses aí viemos nos apresentar novamente. Fizemos uma prova, entramos lá para dentro

do quartel, nos deixaram uma manhã toda, depois nos liberaram, só meu colega que tinha vontade de ficar, mas eu nunca quis e me liberei desse sofrimento e perda de tempo de ficar no 61º BIS.

Mesmo com a conclusão do Ensino Médio, fiquei morando no ramal, trabalhando na agricultura, já tinha meu próprio roçado de três hectares cheio de produtos da agricultura. Na nossa cultura, para mostrar que já era capaz de assumir uma família, tem que ser um bom caçador e ter seu próprio roçado, isso eu já tinha. Os tempos passaram, quando foi em junho de 2004 tive a oportunidade do primeiro emprego no programa Mova Alfa 100. Trabalhei nesse programa por 5 anos com dedicação total e nesse período tinha vaga de trabalho na Terra Indígena Campinas Katukina, aí tive os primeiros contatos com este povo através das visitas que eu realizava nas turmas de alfabetização. Cheguei com medo, já que algumas pessoas passavam uma coisa totalmente diferente da realidade desse povo, do convívio da comunidade indígena. Depois disso, a minha percepção mudou completamente. Me receberam muito bem, aí me senti mais à vontade, que esse pensamento de estranhamento que muito trago comigo até hoje é passado por pessoas totalmente preconceituosas que não conhecem a realidade indígena. Temos dentro da instituição seja ela de qualquer repartição pública, grande preconceito. Tudo ocorreu muito bem na comunidade com os Noke Koi. Aí, em 2008, surgiu a oportunidade de fazer um vestibular para fazer uma faculdade a distância através de uma parceria do Governo do Estado do Acre e Universidade de Brasília – UNB.

Realizei as etapas, passei e mesmo trabalhando conciliei as duas coisas. Isso eu já tinha aprendido há muito tempo, desde o Ensino Médio, trabalhava e estudava. Na faculdade, não era diferente, estava no auge nos estudos, quando surgiram as vagas para os indígenas ingressarem na Universidade Federal do Acre – UFAC. Meu irmão, na época presidente da associação do povo Shawādawa, me avisou que tinha vagas para nosso povo. Então, eu e ele fizemos um documento colocando a necessidade de adentrar na UFAC; novamente, fiz o vestibular e consegui ser classificado, só que nós estávamos sendo avaliados só na redação, porém nem todos sabiam disso. Depois nos falaram e o engraçado é que estávamos fazendo

de tudo para responder algumas questões da prova, apesar de não termos tantas habilidades.

Quando eu estava estudando na UNB, o meu chefe não reclamava de nada, mas, quando eu consegui entrar na UFAC, no curso de Formação para docente Indígena, fui convidado para escolher trabalhar ou estudar. Eu já tinha falado para meu irmão que eles já tinham avisado que eu tinha que escolher entre o estudo e o trabalho, aí meu irmão falou que tinha uma vaga de trabalho, no Núcleo da Secretaria Estadual de Educação/NSEE de Cruzeiro do Sul para coordenador da Educação Indígena. Então, quando meu chefe liberou, respondi beleza, vou estudar, quando foi em dezembro de 2009, fui participar de uma formação para os técnicos indígenas e ainda em dezembro, eu assumi a coordenação indígena em Cruzeiro do Sul. A minha nova chefe, quis me tirar novamente o meu direito de estudar. Daí, liguei para Rio Branco e questionei se eu não tinha o direito de estudar, aí a coordenação me deu o maior apoio, pediu para que eu baixasse no Google a Resolução de nº 03 de 10 novembro de 1999, que diz em seu artigo 6º, Parágrafo único. “Será garantida aos professores indígenas a sua formação em serviço e, quando for o caso, concomitantemente com a sua pró escolarização”. Foi em cima desse artigo da Resolução que tenho me baseado até agora, ultimamente no mestrado, a mesma senhora que quis que eu escolhesse, veio com a mesma ideia; novamente, eu refresquei a memória dela, ainda bem que ela me esqueceu um pouco.

Não posso deixar de relembrar os desafios e perseguições que sofri no ambiente de trabalho, desde que iniciei o mestrado. Teve muita gente que torceu e ficou feliz por ter conseguido passar nas etapas do processo e conseguir adentrar na turma. Porém, tive problemas com uma pessoa, que ela nunca quis que eu avançasse nos estudos. Ela não queria que eu estudasse, foram muitas conversas explicando que eu como professor indígena tinha o direito de estudar, mesmo estando exercendo a função de coordenador de Educação Indígena. Essa perseguição por parte dessa pessoa aconteceu desde 2010, quando iniciei os trabalhos no NSEE. A mesma tentou tirar até minha gratificação que recebia por trabalhar os dois turnos nesse período. Eu estava fazendo também pedagogia a distância pela UNB. Muitas vezes eu pensava em desistir de tudo aquilo e voltar para

a BR que lá não tinha esse problema com pessoas que tinham inveja do meu trabalho. Sempre fui elogiado pelos vizinhos. Eu sempre lutava para ajudar os meus pais nos serviços da agricultura. Apesar de ser um trabalho que exigia muita dedicação por conta do sofrimento no sol do meio dia, das madrugadas na casa de farinha, isso para mim era minha felicidade, as histórias e piadas que a gente contava para passar o sono. Mas, não tinha pessoa lhe querendo puxar o tapete, pelo contrário, quando terminava o serviço da farinhada no final da tarde, bastante cansado de ficar mais de quinze horas no pé do forno torrando farinha, ficavam felizes de ter mais de oito sacas de farinha no ponto de venda para ajudar no sustento da família.

Hoje, depois de muito trabalho como coordenador, ajudando nas tarefas de uma coordenação indígena que lhe é necessário fazer tudo, de uma administração de 6 escolas: desde o censo escolar, à vida escolar dos alunos. E, o cacique induzido pelo veneno de uma pessoa que sempre me perseguiu. Um jovem agricultor que teve a oportunidade de crescer na vida profissional, aí vem uma pessoa lhe tentando tirar essa oportunidade. Não deixei que isso acontecesse na licenciatura e nem no mestrado.

Quando iniciei o mestrado, eles não queriam deixar de jeito nenhum eu estudar, alegando que a Resolução assegura os professores indígenas a estudar no exercício de sua função e quando for necessário pode ser concomitantemente, mas, segundo eles eu não estava na função de professor. Ela ligou até para a coordenação do curso para saber os horários que eu ia está ausente do trabalho, para ficar estudando no mestrado. Queriam controlar para não deixar que eu estudasse, mas eu já tinha falado para o coordenador do curso, que ela era contra o meu estudo, eu dei o próprio número do telefone do coordenador. Ela ligou para o coordenador querendo saber de tudo, aí, ele não deu muita atenção para ela até por que percebeu que ela estava querendo saber de muita coisa. Então, ele decidiu não dar nenhuma informação, até porque, ela não era aluna do curso e estava querendo saber como era que ia acontecer as aulas do mestrado em Cruzeiro do Sul.

Diante disso, ela não ficou satisfeita, colocou outro pessoal para trabalhar comigo já com intuito de descobrir as coisas e me tirar do meu

trabalho. Tiraram o próprio cacique geral da folha de pagamento e colocaram toda a culpa em mim. Com isso, a comunidade ficou contra a minha permanência no setor de Educação Indígena. Foram muitos problemas.

Fui para uma reunião na aldeia juntamente com essa mulher; desta vez ela tentou tirar toda minha paciência; quando encerraram as discussões que eram referentes ao NSEE, a qual ela estava representando. Ela foi dispensada, aí ela levantou, veio embora e me deixou. Eu mandei uma mensagem comunicando aos coordenadores o ocorrido, eles mandaram um carro para me buscar, só depois que liguei várias vezes da casa da mãe da professora que me deu uma carona na moto dela. Eu vim sem ‘capacete’ até sua casa e liguei muitas vezes. Resumindo a situação desse dia, cheguei em casa já às dezoito horas. Todos esses problemas eu e minha família conseguimos ter a humildade para superar essas barreiras, sempre Deus no controle de tudo.

A situação piorou quando teve a entrega do material escolar; com esse novo coordenador, ele sempre que faz a parte política e entrega os poucos materiais. Dessa vez, foram muitas pessoas do Núcleo da Secretaria Estadual de Educação – NSEE, conseguiram até uma van para levar os servidores para dar volume. Então, no carro que eu ia, colocaram as duas mulheres que não gostam de mim. Quando chegaram em frente à minha casa, que a viram se espantaram, daí então chegaram na aldeia e disseram que eu estava usando o nome da aldeia para ganhar dinheiro. “Como é que ele está conseguindo fazer uma casa deste tamanho? só pode estar roubando”. Falou na aldeia que eu estava construindo a casa mais bonita do bairro. Aí a ‘coisa ficou preta’, na aldeia foi preciso o secretário da Secretaria Estadual de Educação – SEE, coordenador da Educação Indígena e a Diretora de Ensino ir para Cruzeiro do Sul, para averiguar e definir os encaminhamentos, já que o coordenador do NSEE queria me tirar, por conta do documento feito pela comunidade com anuência da pessoa que me persegue. Mas ficou tudo definido para ninguém mexer mais comigo, mas a mulher não ficava sossegada, sempre soltando as piadas delas.

Com tudo isso, só me resta uma conclusão, inveja e preconceito que ela não quer ver os indígenas crescerem profissionalmente, mas isso não depende dela, depende de Deus e da minha força de vontade para superar

todas essas calúnias e perseguição por parte de pessoas que antes tinham meu respeito e agora não têm mais. Para mim, são perseguidores e invejosos que não conseguiram o que eu tenho conseguido e continuo lutando para melhorar tanto profissionalmente, quanto pessoalmente. Até, porque, o que eles fizeram comigo era para eu ter perdido a paciência e partir para a agressão, mas não joguei o jogo sujo dela e jamais vou fazer essas coisas com pessoal que não vale a pena. Com todos os obstáculos, tentei sobreviver e permanecer no mestrado, só não consegui ficar na coordenação da educação indígena, porque as pessoas que sempre quiseram me ver longe daquele setor, teve o seu sonho realizado. Conseguiram tirar minha gratificação em 60% e só deixaram 30%, por que outras pessoas fizeram a defesa desse valor. No setor no qual estou atuando agora é necessário trabalhar os dois turnos. Essa é a minha trajetória de ensino e aprendizagem, que é comum a vários povos indígenas. Passei por situações bastante complicadas, foram muitas barreiras superadas, mas com ajuda de Deus consegui vencer todas essas dificuldades. E quando cheguei a adentrar no mestrado, confesso que isso não estava mais em meu pensamento de estudar, depois de ter concluído duas licenciaturas e vivenciar as dificuldades e preconceitos.

## **O Povo Noke Koi e o Tempo da Borracha**

Os Noke Koi, juntamente com outros povos indígenas do atual estado do Acre, tiveram seus territórios invadidos quando se iniciou a frente de expansão da borracha, a partir da segunda metade do século XIX. Logo no início dos contatos, estes viveram períodos de deslocamentos, no intuito de escapar, das correrias protagonizadas por caucheiros peruanos e seringalistas brasileiros. Na primeira década do século XX, estes não tiveram como alternativa, senão se engajar na empresa seringalista. O que resultou, “na ruptura de sua organização sociocultural”.<sup>2</sup>

No período das seringas e que está escrito na história do Acre, “nós indígenas” passamos por situações desumanas, principalmente, pelo fato de sermos indígenas e os invasores dos nossos conhecimentos submeterem

---

<sup>2</sup> Pessoa, O Etnozoneamento em Terras Indígenas do Acre como ferramenta de gestão territorial, 2010.

a essa população trabalhos escravizados, pois os europeus queriam usufruir de toda a riqueza da floresta. Antes da chegada da frente de expansão os Noke Koi viviam nas margens do rio Gregório, segundo os anciães, eles eram mais unidos, as famílias tinham uma grande maloca. Trabalhavam só em seus pequenos roçados de macaxeira, milho, inhame, e muitos outros produtos. Depois que chegaram os patrões começaram a aprender a cortar seringa. Se engajaram na “empresa seringalista, executando diversas tarefas, uns iam para as estradas de seringas e outros iam para a caça, para alimentar o patrão”.<sup>3</sup>

Nos relatos dos Noke Koi mais velhos, estes dizem que sofreram maus tratos dos patrões, porque não sabiam ler nem escrever, e muito menos falava e entendia a língua portuguesa. Os patrões usavam de má-fé e estratégias abusivas que os seringueiros/indígenas não conseguiam pagar as dívidas. Os indígenas eram fáceis de serem enganados. Pegava as ‘coisas’ no barracão e não sabia a quantidade exata que estava sendo anotado em seus nomes. Levavam parte de sua alimentação e passavam todo verão cortando seringa e quando retornava com a produção, com a perspectiva de pagar toda sua dívida, eram surpreendidos com um valor muito maior, do que eles, tinham falado para ele no início dos trabalhos.

Antigamente, os Noke Koi viviam próximos dos igarapés; eles não tinham roupas, viviam em uma maloca, que hoje é conhecido como cupixawa. A diferença da maloca era que a mesma era toda fechada de palha e só tinha uma porta, e os cupixawa só é coberto de palha, toda aberto, até porque o calor aumentou muito. Na maloca, viviam as famílias, tinha o pajé e curandeiro, tinha também aquela pessoa que comandava os grupos de trabalhos e todos os serviços eram feitos juntos, não se tinha divisão, eram mais unidos que nos dias de hoje.

Nesse período da maloca, não tinham vasos de cozinha, só tinham vasos de cerâmica produzido com o barro. A cerâmica era produzida pelas mulheres. O interessante que não é qualquer tipo de barro e, quanto estavam na produção da cerâmica, tinha toda uma cerimônia, que nem todo mundo podia estar presente, até por que na hora que vai assar o vaso quebra. Antes do contato não se tinham ferramentas como terçados,

<sup>3</sup> Lima, Habitantes: os Katukina, 2002, p. 170.

machados. Os utensílios de caçada eram as flechas e tinguí da floresta, as comidas não tinha sal, comiam assados, às vezes, cozinhavam mais tudo sem sal. Antigamente era assim, nesse período não tinha tido o contato com o homem branco, por isso eram comidas só as tradicionais mesmo. Os caçadores levavam suas mulheres e crianças para participar das caçadas. As caçadas dos dias de hoje mudaram muito, as mulheres dificilmente vão com os maridos. Elas ficam mais em casa esperando seus maridos chegarem com suas caças, para o sustento delas e dos seus filhos. As ferramentas de caçadas e dos afazeres domésticos mudaram, têm os terçados, espingarda, machado, e muitos outros.

Quando os patrões chegaram, começaram a comer com sal. Aí sua alimentação começou a ser modificada por costumes que não era deles, não só na parte da comida, mas a bebida também foi adquirida na chegada dos patrões. Nos dias de hoje, a comida ficou bem diferente, quando tem óleo come carne frita, e quando o óleo acaba come carne cozinhada. Amoquinhada é muito difícil, só quando tem muitos peixes.

As principais atividades que são realizadas pelos Noke Koi hoje são os roçados, as caçadas e alguma pescaria. É o roçado que oferece grande parte da alimentação do povo, neste trabalham homens, mulheres e crianças. As mulheres trabalham muito, além de ajudar nos roçados, elas são responsáveis pela busca dos alimentos quando estão prontos para colher. Tiram a lenha para cozinhar sua alimentação, além das contribuições doméstica da família. A pescaria de tinguí é bastante usada. É interessante porque é necessário um grupo grande de pessoas para preparar o tinguí (o veneno para adormecer o peixe) e levar do roçado para casa depois de pronto. Vão para o lugar definido no rio ou igarapé e quando estão lá aproveitam a oportunidade para os velhos contar suas histórias sobre as dietas apropriadas dos peixes. Qual tipo que se pode comer, tanto as mulheres, quanto as crianças. Ou seja, todas as atividades produzidas fora da escola com a comunidade envolvida se tornam uma aula diferenciada.

Baseados nos relatos colhidos nessas idas e vindas nas escolas e com contatos diretos com esses sujeitos que constroem essa identificação no Povo, alguns deles falam que o nome Katukina foi dado pelo homem branco. Outros falam que foi o órgão de serviço de proteção ao índio,

quando eles procuravam para fazer os registros de nascimentos, eles faziam com o nome de Katukina. Na maioria das vezes, as pessoas que trabalhavam nesses órgãos nem sabia escrever a palavra Katukina, tem documentos escritos com K e outro com Q. Essa questão só foi possível descobrir quanto foi liberado os contratos dos professores que fomos conferir os documentos. Percebemos o erro e tivemos que corrigir e encaminhar ao órgão competente para organizar a situação. Nesse sentido, os Katukina estão com outro nome colocado por eles mesmo, quando as crianças estão nascendo os próprios pais colocam o nome deles na língua Noke Vana e o sobrenome que era Katukina agora é Noke Koi, diante disso eles agora gostam mesmo de ser chamados de povo Noke Koi.

Mais importante que os nomes utilizados pelos pesquisadores, antropólogos, historiadores, técnicos governamentais e não governamentais, sem sombra de dúvida, importante mesmo são as vidas das pessoas entre os rios, estradas e fazendas que estão impactando cada vez mais as áreas das terras indígenas. Mesmo assim continuam resistindo e lutando, interditando estrada para reivindicar os seus projetos. Assumindo outro nome, desta vez ele mesmo colocaram o nome de povo Noke Koi, mais em momento algum se dão por vencidos, continuam lutando para tentar se manter no seu cotidiano e construindo uma verdadeira história de sobrevivência aos impactos que a comunidade tem sofrido ao longo de sua história de vida.

Mas nem sempre eles tiveram lugar definido para morar e fazer suas plantações, pois, segundo o professor Benjamim Shere:

Assim como os demais parentes, a nossa gente sofreu muito na época da exploração da borracha. A região da terra indígena do Rio Gregório tem muitas estradas de seringa, árvore que nós conhecemos de caucho, aí os seringueiros queriam ir para lá. Nessa época a terra tinha valor pela quantidade de árvore de seringa que tinha na sua região, então nós éramos perseguidos pelos outros seringueiros.<sup>4</sup>

Nesse sentido, percebe-se que essa resistência vem no cenário do povo Noke Koi a muito tempo atrás. Através de luta de resistência e está perpetuando nas comunidades até os dias de hoje.

---

4 Shere, Entrevista realizada no dia 14 de setembro de 2017.

## O Povo Noke Koi e a BR 364

No início da década de 1970, os Noke Koi trabalharam na construção da rodovia BR 364, no trecho Rio Branco a Cruzeiro do Sul. Époça em que era difícil sobreviver do corte da seringa. Nas palavras de Edilene Lima, naquele contexto, “várias famílias se deslocaram dos dois seringais em que trabalhavam nos rios Gregório e Liberdade” em busca de “emprego nas atividades de desmatamento a cargo do 7º Batalhão de Engenharia de Construção/BEC”. Com o início da construção da estrada, parte do grupo que morava próximo à foz do Rio Liberdade e alguns do Rio Gregório foram deslocados para trabalhar no desmatamento para a sua construção, junto com o 7º BEC. Após o término desta tarefa, os hoje Noke Koi foram autorizados a morar às margens da estrada, em uma área próxima ao Rio Campinas. A esperança que os nutriam era de que “a proximidade de um centro urbano lhes facilitaria a comercialização dos produtos que viessem a produzir e, o acesso aos produtos industrializados, de que necessitavam”.<sup>5</sup>

Ainda de acordo com essa autora, apesar dessa expectativa, após o término dos trabalhos de desmatamento, os Noke Koi “continuaram a trabalhar no mesmo sistema que vigorava nos seringais desde o início do século” XX. Com a queda do preço da borracha, pouco a pouco, estes “começaram a transferir suas casas para as margens da rodovia”. Essa situação só acabou em meados dos anos de 1980, quando suas terras foram demarcadas, momento em que “abandonaram as estradas de seringa” e “passaram a dedicar-se exclusivamente da agricultura, uma atividade mais arraigada a seus próprios costumes”.<sup>6</sup>

Antigamente, a comunidade vivia sem a BR e não tinha muito contato com outras pessoas, principalmente aquelas falantes de outras línguas. Viviam em harmonia, sem briga por poder, não existia cacique com raiva do outro por conta de uma situação que lhe deixou chateado. Todos se respeitavam e trabalhavam junto, comiam junto, tudo que produzia era para todos. Deste modo, tudo ficou diferente, tudo mudou, teve o projeto da ‘minha casa minha vida’, as mulheres ganharam uma casa para morar

5 Lima, Erros repetidos: a pavimentação da BR 364 e os Katukina, 2001, p. 204.

6 Lima, Habitantes: os Katukina, 2002, p. 170.

com sua família, isso já foi construindo o processo da individualidade que antes não se tinha.

Desde que iniciou o asfaltamento da estrada que corta o território da Terra Indígena na extensão de dezoito quilômetros, o “barro preto” que foi colocado nos discursos do homem branco que ia melhorar a vida daquela comunidade, não aconteceu. Não aconteceu a melhora que desejavam. Só houve um grande aumento do fluxo de caminhões e carretas, alguns moradores inclusive têm afastado suas casas na beira da BR, para diminuir o barulho e evitar os acidentes. A zoadá espantou os animais que os Noke Koi usavam em sua alimentação. Com essa dificuldade de conseguir as caças e pesca aumentaram as vindas na cidade para comprar alimento. Com isso, o contato com pessoas falantes de outra língua se tornou constante. Depois que a BR foi aberta, em 2010, quando foi para arrumar a parte do asfalto que passava na terra indígena, os Noke Koi já com dificuldade de conseguir os seus alimentos fecharam a estrada, na ponte do rio Campinas onde se inicia a terra indígena. Só liberaram quando o ex-governador Orleir Camely chegou e negociou. Eles disseram que estavam passando fome por conta da zoadá dos caminhões. De noite não deixava os animais se aproximar para eles matarem. Eles tinham a BR passando em sua terra indígena, mas não tinham carro. Diante das reivindicações colocadas pelo cacique Fernando, quando ele terminou sua fala, aí o então governador Orleir Camely falou que ia dar uma caminhonete para a comunidade. Um caminhão para transportá-los para a cidade e deu um boi a cada semana que estivermos trabalhando na área dos 18 km da terra indígena. Colocou também 200 mil reais na conta da associação. Quando o Orleir Camely terminou de anunciar a sua proposta, o cacique Fernando disse que ia liberar a BR mais uma vez.

O Orleir Camely, governador na época, já trouxe os outros membros da comunidade para pegarem a caminhonete e passarem o dinheiro para a conta da associação. Na época a comunidade só tinham uma moto que o Benjamim Shere comprou para andar nas aldeias. O mesmo era professor efetivo do quadro dos servidores da SEE. Depois que estavam com os 200 mil reais na conta da associação, os caciques das cinco aldeias se reuniram e decidiram dividir esse dinheiro que cada um tinha. Então, houve essa di-

visão e os caciques compraram carros, e outros compraram moto e não se tem nada mais dessas conquistas. O que se tem hoje são muitos meninos menores de idade que não têm noção do perigo conduzindo moto e graves acidentes acontecendo. Não querem mais andar a pé, quando não têm condições de comprar uma, pede para seu avô fazer a compra.

Nesse sentido, as aldeias ficam vazias, os jovens pegam suas motos, saem para outros lugares e vão fazer coisas que não são costumes dos Noke Koi. E quando retornam vão fazer o que aprenderam fora e prejudicam os valores culturais do seu povo. Durante esses quase 6 anos que estou acompanhando as escolas, dificilmente os vi andando com capacete e quando vão e, sempre mais de dois em uma moto, essa prática dificulta cada vez mais ao condutor. Apesar dos órgãos de controle já ter ido desenvolver oficina na comunidade, passando as orientações e os riscos que se tem de conduzir uma motocicleta, mesmo com toda essa orientação eles ainda vão para cidade sem ter a Carteira Nacional de Habilitação e nesses meses já foram presas algumas motos e teve uma situação que os policiais perceberam que o motorista estava em situação estranha ao conduzir a moto. Os mesmos pediram para ele parar, mas não parou até que o passageiro que era indígena também falou para ele parar. Aí ele parou, foi realizada os procedimentos e o mesmo estava com alteração de álcool no sangue. O mesmo foi conduzido à delegacia e só saiu porque a família pagou a fiança de 1500 reais.

Então, são esses impactos que acontecem na comunidade por serem ferramentas que a comunidade não sabe usar e quando é proposto para eles, ninguém passa as orientações dos riscos que pode ser sofrido por conta das aceitações das coisas que o homem branco coloca na comunidade.

Quando estávamos trabalhando no planejamento na escola, em 2017, chegou um carro da Funai com um servidor da referida instituição e dois representantes da empresa que vão construir o Linhão. A ideia da reunião com a comunidade para discutir os projetos que serão executados para o Povo Noke Koi caso eles aceitem que a energia passe em sua comunidade. Chamaram o diretor da escola e presidente da associação e alguns caciques que estavam participando da atividade de planejamento e tiveram a primeira conversa para discutir o lugar para se reunir e quan-

tidade de pessoas que iam participar. Com esses números, decidiram pela alimentação e como já é de costume as reuniões sempre acontecem na escola ou na aldeia do cacique geral e, dessa vez, aconteceu no cupixawa da aldeia Campinas. Todos os professores e caciques e demais sujeitos da comunidade foram participar desse discurso. Na minha conversa com eles, os mesmos falaram que vão propor um valor de 18 milhões de indenização. Em uma outra reunião que estavam discutindo o que vão pedir para ser feito com esse valor. Entre os projetos falaram em piscicultura, granja, ampliação das escolas, construção de laboratório de informática, transporte para conduzir para cidade e muitos outros.

Antes da BR 364, os Noke Koi se alimentavam só com alimentos retirados da mãe natureza, tudo natural, os sabores bem diferentes dos alimentos de hoje. Os alimentos industrializados que hoje são consumidos estão prejudicando a saúde do povo. Como a carne de boi, galinha da granja, refrigerantes e não se tinha bebida alcoólica, hoje já existe na aldeia. As músicas na aldeia não são mais aquelas cantadas pelo seu povo e sim dos cantores brancos. Além desses produtos, também têm as doenças que são perigosas à população, como hepatite, malária, tuberculose, antes existia só febre, diarreia, mas era curado com a própria medicina natural. Os mais velhos falam que essas doenças que não existiam são todas transmitidas pelos alimentos industrializados que eles são obrigados a consumir, porque na floresta não estão conseguindo encontrar alimento como antigamente, eles sempre lembram que a BR 364 foi a causadora de espantar os animais que era parte da sua alimentação.

Antes da estrada, as mulheres preparavam sua alimentação utilizando folhas verde de banana, todos comiam juntos, tirando pequenos pedaços com as mãos, principalmente as comidas assadas nas folhas de sororoca. As mulheres ficavam juntas para preparar a alimentação dos filhos e maridos, quem ficava na cozinha era a dona da casa fazendo a comida e depois chamava as demais mulheres para ajudar nas tarefas da cozinha. Quem comia na mesa eram algumas pessoas que apareciam. Os Noke Koi todos comem sentados no chão, tanto as crianças quanto as mulheres e seus esposos.

Quando tinha festa tradicional, os homens comiam no terreiro, as crianças e pessoas menores de quarenta anos não podem comer juntos com os pajés. Também se tinham comidas específicas para algumas idades. Aos jovens e adultos eram recomendados as eles comerem macaxeira, banana cozida, caçuma. As crianças recém-nascidas tinham outro tipo de comida que eles poderiam, como banana prata, banana maçã, eles não podiam comer carnes dos animais. Nessa época, as comidas que os Noke Koi gostavam mais eram as assadas ou moquinhas.

Depois dos fluxos constantes da BR 364 tudo ficou diferente. As mulheres vêm para a cidade com suas crianças. Estas dão tudo que acham que eles possam comer, sorvete, picolé e etc. e dentro da aldeia também têm pessoas não indígenas que entram na aldeia para vender os produtos industrializados. No começo da terra indígena têm vários pontos de venda e também bebidas alcoólicas mesmo sabendo que é proibido vender para os indígenas. Eles vendem e quando têm aqueles que não vendem de maneira alguma, os indígenas dão dinheiro para o branco comprar e passar para eles. Nesse sentido, está difícil de controlar os costumes que os indígenas adquiriram depois da abertura da BR 364.

Desse modo, o povo Noke Koi tem sofrido várias alterações em seus costumes principalmente na parte da alimentação, que estão sofrendo grandes mudanças. A inclusão dos indígenas na sociedade do capitalismo desestimulou aos poucos, as práticas culturais, o ingresso de produtos industrializados nas aldeias tem levado os indígenas a abandonar a agricultura de subsistência e aderidos a programa do governo como bolsa família, auxílio maternidade e os servidores assalariados que assumem os cargos na comunidade. A prática das caçadas, das pescarias e dos roçados é de suma importância para a manutenção dos saberes culturais do povo em questão; tais atividades fortalecem os atributos afetivos da comunidade e liga uma coisa à outra que é a valorização da sua terra.

Na perspectiva do contato direto com a cidade, os Noke Koi, nos dias atuais vão quase que todos os dias. Muitas das vezes ele vem para a cidade para tirar dinheiro. Tem os anciãos aposentados, como antigamente eles iam a pé e hoje além desses mais velhos tem as mulheres e outros membros da família que são assalariados e quando vêm para a cidade tra-

zem os curumins de colo. As crianças e jovens, e, nesse cenário, o contato com a língua portuguesa é constante e isso está afetando de uma forma negativa os costumes do povo na comunidade. Antes, a necessidade da vinda na cidade era só para comprar alguns produtos que não se tinha na aldeia. Parte desses produtos foram os padres que lhe ensinaram a usar: como roupas e comer com sal e, agora eles vêm para comprar a própria alimentação, como peixe, carne, frango, que depois da abertura total e tráfego permanente da BR os animais que serviam de alimentos para o Noke Koi foram embora para bem distante da comunidade.

Outro aspecto que faz com que eles venham para a cidade são as doenças mais graves, que muitas das vezes não podem mais serem curadas na comunidade. Antigamente, eles compraram em uma casa no bairro Miritizal, hoje quando vem doentes tem a Casa de Saúde Indígena – CASAI, no município de Mâncio Lima. E toda essa vivência na cidade e com falantes da língua portuguesa vai afetando as habilidades que eles tinham na aldeia e quando voltam para casa, levam alguma coisa da cidade que não são costumes do seu povo. A cada dia é mais difícil tirar essa realidade, mas para eles terem esse contato tem que saber o que vai ser bom para seu povo e o que vai prejudicar sua comunidade. Os instrumentos tecnológicos que estão sendo levados da cidade para aldeia, estão a cada dia afetando o povo que vinha lutando pela preservação de sua língua e costumes e hoje está havendo uma perda de valores que só através da língua nativa é capaz de permanecer.

A construção da BR 364, portanto, contribuiu para a frequência dos Noke Koi na cidade e aumentou o consumo de bebidas alcoólicas. Também aumentou as invasões de caçadores profissionais que têm contribuído para a diminuição de alimento para os nativos. Por outro lado, os Noke Koi quando precisam pressionar o poder público por alguma reivindicação não atendida, estes fecham a rodovia, proibindo o tráfego de veículos na Terra Indígena/TI.<sup>7</sup>

Na avaliação dos Noke Koi, a construção da BR tem aspectos positivos e negativos. Segundo Edilson Rosa da Silva Katukina:

---

<sup>7</sup> Pessoa, O Etnozoneamento em Terras Indígenas do Acre como ferramenta de gestão territorial, 2010.

O pior problema que a estrada traz para a gente é o tráfego de caminhão dia e noite. O barulho dos caminhões e das máquinas espanta as nossas caças para longe das aldeias. E também, pela estrada, vem muita gente de fora, que a gente não conhece (...) A estrada também causa muita doença para nós, a poeira, a água dos igarapés que fica toda empoçada aí na beira da estrada, e isso traz muitas doenças como a malária. Mas o ponto positivo da estrada foi a questão do transporte. Quando não tinha asfalto, a gente tinha muita dificuldade de transporte, muitas das vezes a gente levava os nossos pacientes de rede, caminhando dois dias até Cruzeiro do Sul. (...) E hoje não, hoje vem carro da FUNASA, da saúde e isso ajuda bastante (...). Então, a estrada tem o lado ruim e o lado bom também.<sup>8</sup>

Para Rodrigo Pequeno, o ponto positivo “é que a BR trouxe a gente o acesso para a cidade (...) porque a gente pode tirar a nossa produção daqui pela estrada”. Ressalta também que melhorou a “questão da saúde, porque agora ficou mais fácil de levar os nossos doentes para a cidade, para ter atendimento médico”. Os pontos negativos são destacados em detrimento que com a BR veio também “muita epidemia de doença que antes não existia na Terra Indígena, a malária avança cada vez mais, a gripe nunca mais foi embora, hepatite também”.<sup>9</sup>

### **Terras Indígenas e aldeias do povo Noke Koi**

Os Noke Koi vivem em duas Terras Indígenas (TI), uma no rio Gregório, outra no rio Campinas. A TI do rio Gregório, a primeira a ser demarcada no Acre, no município de Tarauacá, é também habitada pelos Yawanawá. A partir de um processo de revisão de seus limites, concluído em 2006, essa TI foi estendida. Os moradores estão localizados em aldeias localizadas no rio Gregório e no rio Tauari. A TI do rio Campinas, que fica na fronteira dos estados do Amazonas e do Acre, circunscreve-se nos limites dos municípios de Tarauacá (AC) e Ipixuna (AM). Apesar disso, a sede do município de Cruzeiro do Sul é o núcleo urbano que lhe fica mais próximo, a apenas 55 quilômetros da aldeia. A TI do rio Campinas, em toda sua extensão Leste-Oeste, é cortada pela BR-364 (Rio Bran-

<sup>8</sup> Pessoa, O Etnozoneamento em Terras Indígenas do Acre como ferramenta de gestão territorial, 2010, p. 121.

<sup>9</sup> Pessoa, O Etnozoneamento em Terras Indígenas do Acre como ferramenta de gestão territorial, 2010, p. 121-122.

co–Cruzeiro do Sul). Às margens da rodovia, os Noke Koi ali residentes distribuem-se em cinco aldeias: Campinas, Martins, Samaúma, Mashya e Bananeira.

A maioria dos Noke Koi vive na TI Campinas, hoje em um total de 600 pessoas. Esta terra teve um acréscimo populacional desde a década de 1990, fruto do processo migratório de indígenas moradores do rio Gregório. Este fluxo migratório foi/é motivado pelo asfaltamento da BR 364. Uma das principais justificativas para este fluxo é a dificuldade de acesso a produtos industrializados e, a proximidade da cidade de Cruzeiro do Sul, local de recebimento das aposentadorias e outros benefícios. A TI Campinas/Katukina foi identificada em 1977, demarcada em 1984 e homologada em 1992.<sup>10</sup> Essa população está dividida em cinco aldeias no percurso de dezoito quilômetros da BR 364.

Quanto à migração, agora é realizada constantemente, principalmente, depois que a BR foi afastada e o fluxo de transporte é contínuo e facilita as idas e vindas desses indígenas. Embora tenham relatos dos Noke Koi que eles realizavam essa viagem principalmente na época do verão e, iam a pé até certo ponto na BR 364. Depois, eles entravam na mata passavam mais de mês para chegar no Rio Gregório. Agora, o mais comum para eles fazer é quando tem algum parente mais próximo como: mãe, pai, irmão aí vão visitar, passam alguns dias, até mais e, depois retornam para a BR 364 nas aldeias da Terra Indígena Campinas/Katukina, onde está a maioria do povo Noke Koi.

Cada aldeia possui sua representatividade por um cacique local. Todas possuem escolas construídas em madeira. As aldeias são denominadas de: Aldeia Campinas, Aldeia Martins, Aldeia Samaúma, Aldeia Mashya, Aldeia Bananeira. E, suas respectivas escolas: Escola Katukina II, Escola Katukina I, Escola Francisco de Assis Satanawa, Escola Pedro de Souza Warinawa, Escola João Damião e Escola Tamākāyã. As cinco primeiras escolas funcionam com a modalidade do pré-escolar ao 3º ano. E as aulas são desenvolvidas na língua Indígena e Língua Portuguesa.

---

10 Lima, Katukina: História e organização social de um grupo Pano do Alto Juruá, 1994; Lima, Erros repetidos: a pavimentação da BR 364 e os Katukina, 2001.

A escola Tamãkãyã foi construída mais ou menos na metade da terra indígena para facilitar a chegada dos alunos. Nos primeiros anos, todos os alunos e professores iam a pé para a mesma. Depois de algum tempo, foi solicitado ônibus escolar para transportar os alunos. Nesta escola, são oferecidas as modalidades de ensino: Fundamental I (4º e 5º ano), Fundamental II (6º ao 9º ano) e Ensino Médio.

As construções das primeiras escolas foram realizadas no ano de 2000 e, só depois de alguns anos que foi solicitado a construção de mais uma, que é a Tamãkãyã, em 2009. Isso só foi possível por conta da demanda de alunos que foi aumentada nas escolas da aldeia e a preocupação das lideranças e pais que tinham seus filhos estudando fora da aldeia, nas escolas do branco. Diante disso, foi solicitando a Secretaria Estadual de Educação, baseado nos relatos das lideranças, que os alunos que estavam estudando fora da aldeia aprendiam costumes que não eram deles e com isso sua cultura corria um grande risco de ser enfraquecida.

Nas escolas indígenas, são oferecidos o ensino diferenciado do 1º ao 5º ano e é ensinado ora na língua portuguesa, ora na língua materna, com o quadro dos professores da própria comunidade. Com isso, é garantida a permanência da cultura e valores voltados para a realidade específica do seu povo. Já no ensino fundamental II tiveram, nos anos de 2011 e 2012, professores não indígenas, na língua portuguesa e, em 2013, o de matemática, também era não indígena. Isso ocorreu tendo em vista que na própria comunidade não tinha ninguém com habilidade nas áreas de matemática e português. Depois de alguns anos, eles concluíram o ensino médio e hoje eles estão assumindo o ensino médio.

O ensino realizado por professores não indígenas pressupõe a formação em cada área de conhecimento para que assim eles possam preparar os alunos com os conhecimentos do mundo ocidental, com o intuito de que os alunos consigam adquirir habilidades que possibilitem aos mesmos saberes do homem branco, principalmente, em relação às pesquisas que é uma ferramenta indispensável no mundo dos povos indígenas. Isso porque, na nossa população, os grandes conhecedores dos valores culturais estão morrendo e levando consigo uma bagagem considerada de conhecimentos que só é possível registrar através da oralidade. Nesse sentido, a es-

cola deveria despertar o interesse dos mais jovens em conhecer e valorizar a própria história do seu povo. Com a pesquisa, os alunos deverão adquirir prática de registro para que as culturas e a história do povo se tornem material didático. Os requisitos para ter o quadro de professores totalmente indígena está garantido na Constituição Federal e Resoluções que dão a liberdade para as comunidades indígenas discutir, avaliar e construir um termo de anuência. Diante desses critérios, fica firmado que todas as Terra Indígenas possam definir os seus professores com intuito de manter seus costumes e valores culturais e espirituais.

## Referências

- CRUZ, João Batista Nogueira. *Ensino e aprendizagem na Escola Estadual Indígena Tamãkãyã: um olhar sobre as tensões entre a língua materna (Noke Vana) e a Língua Portuguesa*. Dissertação (Mestrado em Letras: Linguagem e Identidade). Rio Branco: PPGLI/UFAC, 2018.
- LIMA, Edilene Coffaci de. *Katukina: História e organização social de um grupo Pano do Alto Juruá*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo, 1994.
- LIMA, Edilene Coffaci de. *Erros repetidos: a pavimentação da BR 364 e os Katukina*. Textos Informativos, 2001. Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/campos/article/viewFile/1559/1307>>. Acesso em: 05 jul. 2018.
- LIMA, Edilene Coffaci de. Habitantes: os Katukina. In: CUNHA, Manuela Carneiro da & ALMEIDA, Mauro Barbosa de (Orgs.) *Enciclopédia da Floresta: o alto Juruá – práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- PESSOA, Marina Margarido. *O Etnozoneamento em Terras Indígenas do Acre como ferramenta de gestão territorial: o caso da Terra Indígena Campinas/Katukina*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável). UNB, 2010.
- SHERE, Benjamin. Entrevista realizada no dia 14 de setembro de 2017.

## PAD BOA ESPERANÇA

Cícero Dantas dos Santos Filho

Este verbete resulta de uma pesquisa que está intimamente relacionada com as minhas vivências no Projeto de Assentamento Dirigido (PAD) Boa Esperança, pois cheguei lá com dois anos e migrei quando já tinha completado os 24 anos de idade.<sup>1</sup> Nesse sentido, abordar esse tema implica transitar por um conjunto de experiências e vivências de mulheres e homens que também reflete minha própria experiência familiar. Assim, embora partindo de uma contextualização histórica, minha abordagem será acompanhada das formas como as gentes desse projeto de assentamento sentiram/sentem na pele os sentidos da “boa esperança” dos projetos de colonização implantados na Amazônia acreana pelos governos do pós-golpe de 1964.

No contexto da ditadura militar – e civil – iniciada em 1º de abril de 64, foram implantados no Brasil uma série de projetos que traziam o discurso de modernidade, do desenvolvimento, da ordem interna e da segurança nacional. Além do idealizado desenvolvimento econômico das regiões Sul e Sudeste, os governantes militares e seus aliados nos estados da federação promoveram uma série de intervenções regionais – geralmente, marcadas por exclusões e outras violências – com base no discurso de incorporar à economia de mercado os habitantes da região semiárida do

---

<sup>1</sup> Verbetes produzidos a partir de texto originalmente apresentado como parte da Dissertação de Mestrado “Trabalhadores do PAD Boa Esperança: trajetórias e identidades”, defendida junto ao PPGLI da UFAC, no ano de 2019, sob a orientação do Professor Dr. Francisco Bento da Silva.

Nordeste e promover a “ocupação” de terras na Amazônia.<sup>2</sup> No que tange às políticas de integração da Amazônia as ações governamentais estavam pautadas inicialmente na concessão de incentivos fiscais a empresários e investidores de outras regiões, tendo a partir disso a exacerbação dos problemas sociais no campo em virtude do aumento do interesse pela terra.<sup>3</sup>

Nesse cenário de suposta modernização, marcado por duradouros e profundos conflitos no campo, foi pensada a colonização dirigida como forma de mitigar problemas sociais e políticos nas regiões Sul e Nordeste e “povoar” a Amazônia vista como vazio demográfico, como enfatizava Emílio Garrastazu Médici em seus discursos.<sup>4</sup> No entanto, o que houve foi o escamoteio das crises sociais, já que se “distribuiu alguma terra para não distribuir as terras”.<sup>5</sup>

Para Octávio Ianni, na década de 1970, houve uma intensificação do fluxo migratório de pessoas de diversas regiões do Brasil para Amazônia em busca de terra, por ele denominado de colonização espontânea. Naquele contexto, as ações dos governantes, no que se refere ao uso da terra “mostram como o poder estatal procurou bloquear, orientar, integrar, disciplinar ou subordinar a reforma agrária espontânea à colonização dirigida”.<sup>6</sup> Essa política de colonização se efetivou na perspectiva do controle social. Assim, foram delimitadas terras para assentar as famílias, em alguns regiões com a proposta de criação de agrovilas.

Foram estabelecidos os Projetos de Integrado de Colonização – PIC e, posteriormente, os Projetos de Assentamento Dirigido na Amazônia – PAD. Neste contexto é que foi estabelecido o Projeto de Assentamento Dirigido Boa Esperança, localizado no município de Sena Madureira, no estado do Acre, sendo que, no local, onde foi estabelecida sua sede,

---

2 Manifestação do Ministro do Planejamento e Coordenação Geral João Paulo dos Reis Velloso no plenário da Câmara dos Deputados em 15.07.1970. Disponível em <<https://revista.enap.gov.br>>. Acesso em 07/01/2019.

3 Martins, Os camponeses e a política no Brasil, 1981, p. 11.

4 O discurso Sob o signo da Fé foi proferido em 08 de outubro de 1970 em Manaus na reunião extraordinária da Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia – Sudam. O discurso a Visão do Nordeste: pronunciamento feito pelo ex-presidente Emílio Garrastazu Médici, encerrando a reunião do conselho deliberativo da SUDENE em Recife em 06 de junho de 1970. Disponível em: <https://bit.ly/2FqYF2o>, Acesso em 26/01/2018.

5 Ianni, Colonização e contra reforma agrária na Amazônia, 1979, p. 137.

6 Ianni, Colonização e contra reforma agrária na Amazônia, 1979, p. 57.

à margem esquerda da BR-364, a 154 km do município de Rio Branco, abrangendo terras de antigos seringais e fazendas que foram declaradas de interesse social para fins de reforma agrária e desapropriadas pelo Decreto nº. 79.048 de 27/12/76.<sup>7</sup> As terras foram recortadas pelo Incra e distribuídas para famílias de diversas origens, por exemplo: umas do município de Sena Madureira; de outros municípios do Acre, de outros estados da federação e até mesmo brasileiros que retornavam da Bolívia. É relevante destacar que dentre os assentados havia diversas categorias de trabalhadores como meeiro, posseiros, seringueiros, peões o que terá significado importante em relação aos aspectos identitários seja em sua dimensão social, territorial e cultural.

Cabe acrescentar que o PAD Boa Esperança em função das próprias perspectivas da colonização dirigida na Amazônia, que não traziam a preocupação com a futura situação dos assentados, teve como uma de suas características principais a falta de planejamento o que ocasionou vários problemas como ausência de estradas. Assim, tais projetos não foram elaborados, levando-se em conta o potencial de cada área escolhida para se tornar um Projeto de Colonização. Exemplo dessa falta de planejamento e orientação foi a criação do PAD Boa Esperança, que mais funcionou como um cemitério de esperanças por parte dos assentados que um polo de colonização. Seu maior problema constituía-se na falta de estrada.<sup>8</sup>

Temos nesse contexto a omissão do Estado e um discurso de colonização que possui a ideologia de modernização em que se apregoava levar o desenvolvimento para a Amazônia e amenizar os problemas sociais do resto do país. Salta aos olhos a contradição entre as diretrizes e as políticas da colonização e sua implementação. O estado que prometia o desenvolvimento se omitiu completamente, sendo as famílias literalmente jogadas nos projetos de assentamento sem infraestrutura e sem assistência à saúde e sem educação escolar.<sup>9</sup>

---

7 Nascimento apud Santos Filho, Relatos de memórias e experiências de agricultoras e agricultores do projeto de assentamento dirigido Boa Esperança, Sena Madureira – Acre (1978-1990), 2007, p. 22.

8 Machado, Migrantes Sulistas, 2016, p. 42.

9 Nascimento, Rumo da terra 1985; Machado, Migrantes Sulistas, 2016.

Assim, considerando as perspectivas da colonização dirigida suas implicações políticas e sociais, meu olhar está focado nas trajetórias das famílias de assentados do PAD Boa Esperança, a partir de sua chegada em 1979, frente às dificuldades encontradas, como falta de apoio técnico e crédito adequado e a falta de infraestrutura, quando tiveram que desenvolver estratégias de sobrevivência a partir de seus saberes e práticas sociais de forma a superar as dificuldades.

No Acre das duas últimas décadas, os antigos problemas da posse e uso da terra vêm incorporando uma nova questão que é a relativa à preservação ambiental e, frente a todo um conjunto de discursos preservacionistas, as famílias moradoras dos projetos de assentamentos passaram a sofrer pesadas restrições dos usos da terra decorrente de uma “política ecológica” voltada para a “proteção do planeta” e das “gerações futuras”. Priorizam-se assim, questões mais amplas ou distantes no espaço/tempo em detrimento de grupos sociais que vivenciam problemas concretos no presente. A política de preservação do meio ambiente se traduz por um cerceamento da utilização do solo pelos assentados, pois estes são proibidos de desmatar, mas sem lhes ser dada nenhuma alternativa para suas sobrevivências e existências.

### **Entre rios, ramais, memórias**

O Projeto de Assentamento Dirigido Boa Esperança foi criado em 31 de outubro de 1977, pela Resolução nº. 177, com uma área de 275.646 hectares e capacidade para assentar 1003 famílias.<sup>10</sup> Era constituído inicialmente por 29 glebas com suas respectivas matrículas, resumindo-se hoje a uma só gleba chamada a Gleba Boa Esperança e uma só matrícula. Quanto aos limites o PAD Boa Esperança tem ao Norte a BR 364; ao Sul a Reserva Extrativista Cazumbá Iracema, PA João Batista, e PAF Providência Capital e a Oeste, os seringais Arez e Barcelona.<sup>11</sup> Em 2018, a malha viária que dava acesso ao Boa Esperança era formada pelos seguintes

---

10 Os lotes de terra do Incria no PAD Boa Esperança eram em média de 100 hectares. Ver Oliveira O Incria na região do Alto-Purus, Sena Madureira, Acre, 2006, p. 96. Disponível em: <https://bit.ly/2HlkWR7>, acesso em 10/01/2019.

11 Egilberto Carvalho Castro, Técnico Agrícola do Incria. Informações prestadas através de relatório manuscrito.

ramais: Ramal do km 23, Ramal do km 45, Ramal Xiburema, Ramal do km 34, Ramal do km 16, Ramal Linha Seca, Ramal do km 40, Ramal Santa Inês, Ramal Taboca, Ramal Caçaborá, Ramal Pinduca, Ramal Sérgio Barros, Ramal Liberdade, Ramal Frauzina e Ramal do 40 Macauã. Em relação à bacia hidrográfica que banha o PAD Boa Esperança temos o Rio Iaco com navegação permanente, e os rios Macauã e Caeté e o Igarapé Xiburema com navegação temporária. Cada um desses rios e o Igarapé desempenham importante papel como via de acesso, constituindo referência aos trabalhadores estabelecidos nos ramais que lhes são próximos.<sup>12</sup>

Deve-se ressaltar que, embora existam os ramais, o período que permite acesso por meio de carro ou motocicleta é de no máximo quatro meses por ano. Por outro lado, os rios, com exceção do Iaco, só permitem o acesso de barco no período invernos. Assim, em alguns meses do ano o acesso aos ramais fica muito difícil e o deslocamento à cidade de Sena Madureira é feito a pé ou em lombo de animal.<sup>13</sup> As condições precárias das vias de acesso e deslocamento se constitui um dos grandes problemas para os trabalhadores do PAD Boa Esperança, pois das condições de transporte dependia a constituição dos modos de vida.

Dadas as peculiaridades quanto aos aspectos geográficos, e por outro lado a disponibilidade de terra com considerável produtividade de grãos,<sup>14</sup> o PAD Boa Esperança se constituiu em um espaço de esperanças e de lutas pela sobrevivência. Migrantes de diversos estados da federação, de outros municípios do Acre e antigos seringueiros que moravam na localidade teceram ali as suas lutas por dias melhores. A perspectiva de ter um pedaço de terra e progredir a partir do trabalho na agricultura era o sonho dos que ali foram assentados, conforme afirma o senhor Joaquim Xavier.<sup>15</sup> No entanto, as limitações como falta de estradas, reduzido acesso à educação escolar e deficiência dos serviços de saúde faziam com que o PAD Boa Esperança fosse visto por muitos como um lugar difícil, onde

---

12 Egilberto Carvalho Castro, Técnico Agrícola do Incra. Informações prestadas através de relatório manuscrito.

13 Essa situação mudou bastante com a pavimentação da BR 364.

14 Em anos de melhor produção o feijão, por exemplo, chega-se a colher 50 kg para cada kg plantado.

15 Joaquim Custódio Xavier, entrevista realizada em 22/09/2007.

os sonhos foram se tornando algo quase irrealizável, contribuindo, em muitos casos, para novas migrações.

Nos longos anos que morei no PAD Boa Esperança conheci migrantes que vieram de estados como Pernambuco, Bahia, Ceará, Paraíba, Sergipe para o Paraná e São Paulo e, posteriormente, para Rondônia e Acre, nas décadas de 1970 e 1980. Alguns deles foram assentados no PAD Boa Esperança, como é o caso de Cícero de Sousa, que nasceu no estado da Paraíba. Ao explicar sobre o motivo de suas vindas para o Acre ele nos possibilita dialogar sobre sua origem e identidades social e cultural:

Eu vim porque eu vim primeiro pro Paraná. Ai eu vim pra cá e não estou arrependido de ta aqui no Acre, não. Sofri muito, mas agora estou melhor. Lá eu não tinha terra não, mas foi por causa de uma brincadeira, que eu disse pro meu irmão que vinha. Nós viemos primeiro pro Paraná, depoi viemos pra cá. Nós viemos tomar conta de uma fazenda aqui: não pagamos nada no transporte de lá pra cá, mas quando chegou aqui, demorou pouco tempo, esse fazendeiro foi desapropriado. Ai nós ficamos por aí, jogado. Ai eu fui cortar seringa, aí a vida foi dura, nós trabalhava dia e noite.<sup>16</sup>

A narrativa apresentada por Cícero de Sousa, revela aspectos de sua identidade social. Em um primeiro momento enfatiza que não tinha terra, o que o identifica como um trabalhador rural desprovido da terra, mas não um sem-terra do Movimento Social dos Trabalhadores Sociais sem Terra. Sua identidade se expressa pela sua condição social e de sobrevivência mas não expressa uma visão política na luta pela terra. A sua vinda para o Acre se deu não necessariamente em uma busca pela terra, mas por causa de uma brincadeira, conforme ele afirma “foi por causa de uma brincadeira que eu disse pro meu irmão que eu vinha”. Evidente que houve motivos de ordem econômica, no entanto, a motivação que ele apresenta para a sua vinda tem pelo o menos dois aspectos a revelar: o pensamento de que aquilo que se prometeu tem que ser cumprido mesmo que fale brincando, e por outro lado, isto revela quais significados tinha o Acre para o narrador, pois prometeu que vinha mas foi apenas brincando. Havia perspectiva de migrar como ele afirma que tinha migrado primeiro para o Paraná. Mas a vinda para o Acre não era algo planejado de sua parte.

<sup>16</sup> Cícero de Sousa, entrevista realizada em 19/03/2007.

Interessa destacar que sua identidade social não seria apenas de um trabalhador rural sem-terra, mas também de um trabalhador de fazenda que tinha certo saber em lidar com o gado. Assim, vem tomar conta de uma fazenda de gado. Porém em poucos tempos após a chegada, a fazenda foi desapropriada pelo Incra. Inicialmente não pegou a terra procurou se reinventar e aprender a cortar seringa no Rio Caeté. Porém não permanece nessa atividade de forma definitiva. Na perspectiva da reinvenção de suas identidades profissionais e sociais podemos observar aspectos do discurso do técnico do Incra presente na narrativa de Cícero de Sousa, ao nos contar como de seringueiro passou a ser agricultor:

Aí o Paraíba do Incra, começou a dizer, Danda, deixa de cortar seringa, tu nunca vai arrumar nada, tira um lote, tira um lote e vai trabalhar. Aí eu disse: tu me dá dois lotes, um pra mim e outro pro meu menino? Aí ele combinou que dava. Aí eu fui peguei os dois lotes e aí começamos a trabalhar. Aí foi melhorando mais.<sup>17</sup>

Ao retomar as palavras do técnico do Incra, Cícero de Sousa evidencia uma ideologia sobre o trabalho com extração do látex, que de certa forma é considerado como um não trabalho já que não gerava lucros na perspectiva do falante, pois ele afirma “deixa de cortar seringa, tu nunca vai arrumar nada tira um lote e vai trabalhar”. Temos aqui que as palavras sobre o trabalho de extração do látex reflete todo um discurso da colonização que naquele contexto preconizava a necessidade de desmatar e a desvalorização do trabalho com extração do látex. Importa destacar que o técnico do Incra fala como o representante do Estado aquele que é portador “do discurso competente”.<sup>18</sup>

No PAD Boa Esperança, também foram assentadas pessoas também que vieram da Bolívia, como é possível apreender na narrativa de Francisca Gomes:

A gente morava na Bolívia numa colocação chamada Abacaba, com três horas da beira da estrada de Rio Branco pra Xapuri, lá era muito bom, tinha muita caça seringa boa. Meu marido fazia borracha e vendia pros marreteiros lá na Piçarreira. A gente vivia lá até mais ou menos. Aí teve um problema lá por causa de estrada. O Pedrinho que morava

17 Cícero de Sousa, entrevista realizada em 19/03/2007.

18 Chauí, Cultura e democracia, 2007, p. 21.

numa colocação chamada Machado, pegou as estradas da nossa colocação e cortava quase no terreiro lá de casa, aí para evitar confusão meu marido resolveu que nós ia embora. Aí ele já tinha vontade de pegar uma terra, aí ele veio aqui pra Rio Branco, no Incra daqui de Rio Branco, aí disseram que não tinha mais terra aqui perto, mas em Sena estavam dando terra. Aí ele foi lá e, no outro ano, conseguiu o lote. Aí nós se mudemos pra lá.<sup>19</sup>

Nessa narrativa fica evidente a questão das identidades em suas dimensões sociais, territoriais e profissionais relacionadas ao modo de vida constituído naquela localidade onde se vivia anterior a ida para o PAD Boa Esperança. Pelas palavras que denotam a localização da colocação tem se uma avaliação positiva do lugar de vivência que é caracterizado como muito bom. Ali a família vivia com certa autonomia, já que não era subordinado a seringalistas. Porém a questão de conflito contribuiu para a família migrar, retornar ao Brasil pois como ela afirma “ele já tinha vontade de pegar uma terra”. Portanto, a identidade profissional que se tinha era de seringueiro integrado a vida na floresta, mas havia uma perspectiva do trabalho com a agricultura.

Francisca Gomes, é filha de seringueiro, nasceu no seringal São Cristóvão Rio Xapuri viveu parte de sua vida no município e Brasília migrou para a Bolívia em 1970 juntamente com a família para trabalhar com a extração do látex. Em 1979 volta para o Brasil especificamente para o PAD Boa Esperança em Sena Madureira. A ida para a Bolívia e a volta para o Brasil evidencia a experiência de impactos quanto às identidades social e territorial.

Dadas as situações sociais e materiais das vivências alguns assentados apresentavam identidades profissionais e perspectivas diversas do que seria um agricultor, como podemos ver no trecho da fala do senhor João Ferreira da Silva, que veio do Município de Xapuri para Sena Madureira. Quando lhe perguntei qual era a sua expectativa ao vir para o PAD Boa Esperança, ele afirmou,

Era de vir para uma colônia criar gado, que eu já criava um gadozinho lá, criar gado e melhorar a vida um pouco, porque nós vivia de seringa, vivia de seringa, lá nós pegava, cortava fazia um bolãozinho de borra-

<sup>19</sup> Francisca Gomes de Borges Filha, entrevistada realizada em 05/04/2007.

cha e quando a gente acabava de fazer aquela borracha o marreteiro já estava na porta, mas aí comprar uma lata de óleo para pagar três, como é que dava?<sup>20</sup>

Ao falar dos motivos das vindas os entrevistados nos permitem perceber as nuances de suas perspectivas e identidades, é o que se destaca na fala de Valdemiro Francisco da Silva, ao nos contar sobre sua vinda para o Acre, “para Rondônia foi o seguinte a vida nossa lá era muito difícil, a vida era muito difícil, porque até uma espiga de milho que você pegava no roçado você tinha que partir com o parceiro. A gente trabalhava na meia aqui em Rondônia aí a gente veio trabalhar por conta própria aqui no Acre”.<sup>21</sup>

Joaquim Xavier, ao falar de sua trajetória deixa-nos antever identidades sociais de um trabalhador da roça, mas também da cidade:

Sempre, quando eu nasci, nasci na roça mesmo, trabalhava com agricultura, só que eu ainda novo ainda saí pro Rio para trabalhei em São Paulo. Trabalhei muito tempo no Rio de Janeiro. Aí do Rio de Janeiro eu voltei morei no sítio. Casei, né? Aí veio a ideia de gente vir para Rondônia casado já, tinha três filhos, aí lá em Rondônia a gente morou três anos. Aí através do meu irmão, ele era solteiro, morava comigo dentro de casa. Aí veio para Porto Velho, tinha umas firmas lá Veio trabalhar na firmas em Porto Velho. Mas aí ele ficou sabendo que tava bom de emprego em Rio Branco Aí ele foi pra Rio Branco, aí trabalhou em Rio Branco. No tempo que nós tava no sítio, meu irmão veio pra Rio Branco, aí por lá surgiu essas terras do Incra. Aí tinha chegada um bocado de gente lá de fora, aí o pessoal tava entrando ali pra Sena Madureira. Aí ele voltou com a cabeça cheia.<sup>22</sup>

Cirilo Caetano de Sousa é “natural” de Minas Gerais, na adolescência foi para São Paulo onde trabalhou no cultivo de banana e, na década de 1980, foi para Rondônia onde trabalhou como meeiro na lavoura de café. Em 1987, veio para o Acre e se estabeleceu no PAD Boa Esperança e, em 1992, migrou para Acrelândia onde, juntamente com os familiares, trabalha com uma chácara e um pequeno comércio. Ao ser interpelado sobre sua vinda para o Acre, afirmou:

20 João Ferreira da Silva, entrevista realizada em setembro de 2017.

21 Francisco Valdemiro da Silva, entrevista realizada em 02/09/2017.

22 Joaquim Custódio Xavier, Entrevista realizada em 05/01/2007.

A minha vinda para o Acre foi motivo de arrumar mais espaço, né? Extensão de terra para trabalhar, que onde a gente tava, não tinha condições, que inclusive, foi o estado que acolheu né? E aí a gente foi para a região de Sena Madureira, terra muito boa (...). Vim primeiro de Minas pra São Paulo, na adolescência vim pra São Paulo, interior de São Paulo. Aí, daí a gente veio pra Rondônia, aí de Rondônia para o Acre (...). Em São Paulo eu mexia com bananal e trabalhava pra fora também. Aí cheguei em Rondônia e trabalhei como meeiro em lavoura de café, aí fui fazer pra mim, desbravar. Aí eu vi que a extensão era pouca. Aí a gente veio pro Acre.<sup>23</sup>

No contexto do estabelecimento do PAD Boa Esperança, alguns assentados já moravam na localidade, como é o caso de Raimundo Gomes da Silva, que afirmou: “Eu nasci e me criei aqui. Não aqui né, eu nasci na Samaúma. Aí de lá viemos morar no Solidão e do Solidão viemos pra cá (...). Na época da seringa era meio difícil. Cortar seringa eu mesmo nunca cortei, não gostava não. Só fazia ajudar meu pai a roçar, a rapar”.<sup>24</sup>

No que diz respeito às trajetórias dos assentados que moravam na localidade dos antigos seringais onde foi estabelecido o PAD Boa Esperança, é possível perceber significados e dimensões simbólicas bem específicas sobre as identidades sociais, profissionais e territoriais desse projeto de assentamento, a exemplo do que surge na fala de Antônio Rodrigues de Sá:

Eu nasci no Pinga, rio Caeté, e, com dois anos, vim para a Boca do Xiburema. Com 12 anos, eu fui ali pro Limoeiro, cortar seringa. Trabalhei 12 anos cortando seringa ali no Limoeiro. Do Limoeiro eu fui morar ali no Xiburema, na Boca do Guarani. Aí fiquei lá mais o meu pai a vida inteira, né? Quando o Incra colonizou aquilo ali eu já fiquei mais ele, na mesma colônia dele, aí depois eu... eu não lembro os anos, sei que foi em 1983, e eu peguei aquela colônia.<sup>25</sup>

No contexto da década de 1970, intensificou-se a migração de trabalhadores e seus familiares para a Amazônia, em um processo de “colonização espontânea”, marcado pela migração por conta em meio ao proces-

23 Cirilo Caetano Sousa, entrevista realizada 22/09/2007.

24 Raimundo Gomes da Silva, entrevista realizada em 14/07/2018. Samaúma e Solidão eram nomes de colocações que existiam na localidade antes de ser estabelecido o PAD Boa Esperança.

25 Antônio Rodrigues de Sá, entrevista realizada em 15/07/2018.

so de colonização dirigida, impulsionando o deslocamento não somente de agricultores, mas de diversas outras categorias de trabalhadores.<sup>26</sup> Um exemplo dessas diferentes categorias sociais é o caso de Maria da Penha Luiz Garcia, que, ao falar de sua ida para o PAD Boa Esperança, afirma: “Eu cheguei no Projeto Boa Esperança, fazendo um passeio de férias. Mas quando eu vi ali a necessidade de Educação e eu já vinha dessa área então ali eu fiquei. Trabalhei nesse projeto como educadora por vinte e nove anos”.<sup>27</sup>

Outras pessoas viram o PAD Boa Esperança como a oportunidade de se tornar professora:

Não, eu vim morar em Goiânia pra estudar, lá em Goiânia me casei e daí pra Cuiabá Mato Grosso e daí, de Cuiabá, nós viemos para o Acre. Chegamos ali, no Boa Esperança, a gente tinha o sonho de ter uma terra, fomos para a casa de um parente, casa do meu cunhado, cunhado do meu marido e aí meu marido conseguiu uma terra e chegando ali eu vi a possibilidade de me tornar professora, de imediato eu percebi que as pessoas que davam aulas não tinham a formação necessária para atuar como professor e eu imaginei o seguinte: é aqui que eu vou realizar o grande sonho da minha vida.<sup>28</sup>

No início da década de 1980, Sônia Dominga da Costa migrou de Cuiabá, onde morou por mais de dez anos, vindo para o Acre. Ao chegar na Amazônia acreana, trabalhou na área de educação, inicialmente como professora, depois como gestora escolar e secretária de educação no município de Acrelândia sendo que se aposentou em período recente. Para ela, o PAD Boa Esperança se constituiu como uma oportunidade para a realização do sonho de ter uma terra e de se tornar professora. Ela percebe o contexto social com suas características e avalia as suas possibilidades. Estabelece como parâmetro para sua avaliação positiva as suas vivências anteriores no que tange aos requisitos para ser professora. Nesse sentido temos a memória e as formas de percepção do mundo como construção de possibilidades.

26 Ianni, Colonização e contra reforma agrária na Amazônia, 1979.

27 Maria da Penha Luiz Garcia, entrevista realizada em setembro de 2017.

28 Sônia Dominga da Costa, entrevista realizada em 22/09/2007.

Luiz Cordeiro Lúcio destacou de modo muito significativo suas andanças por diversos estados da região Sul e Sudeste antes de se migrar para a Amazônia:

fui pro quartel não tive oportunidade de tirar o tempo, fiquei incapaz e daí voltei a trabalhar de peão. Então esta parte do Brasil, do sul pra cima, pode me perguntar que eu conheço de palmo a palmo. Aí já fui pra divisa de Minas com Espírito Santo, já pertencendo Minas Gerais com Goiás. (...) Eu num tinha tino bem direito, acostumado a viver pro mundo afora, fui pra Ji Paraná, pra Rolim de Moura, fui pra Colorado do Oeste, fiquei rodando dentro de Rondônia. Daí ouvi falar no Acre, que aqui era favorável, aí vim pro Acre, mas vim enganado.<sup>29</sup>

Essa narrativa evidencia a importância da memória na construção das identidades, sejam sociais ou pessoais na perspectiva apontada por Ricouer, pois é a memória enquanto consciência de uma identificação do seu passado que garante que não ocorra a perda de si.<sup>30</sup> Nesse trecho de sua narrativa, Luiz Cordeiro Lúcio traz várias experiências com importantes significados para suas identidades sociais e pessoais. Passou pelo exército onde “não teve oportunidade de tirar o tempo”, se tornou “incapaz” e voltou “a trabalhar de pião.” A memória dos lugares por onde passou parece lhe propiciar certa satisfação evidenciada quando ele afirma: “Então esta parte do Brasil, do Sul pra cima, pode me perguntar que eu conheço de palmo a palmo”. No entanto, ele se identifica como alguém “sem tino bem direito”, condição que estaria relacionada a sua própria trajetória de constantes mudanças. É interessante notar que seu deslocamento para o Acre se deu em função de um “ouvi falar que era favorável”. O que denota uma busca constante por um possível lugar melhor para si viver, sendo que essa busca constitui uma trajetória reapresentada em uma memória do passado vivido sempre em busca de melhores condições de vida.

Dentre os assentados no PAD Boa Esperança encontrei os deslocados que moravam nas áreas que foram alagadas com a construção da Usina Binacional Itaipu.<sup>31</sup> Atento às narrativas dos assentados do PAD Boa Esperança, por mim entrevistados, compreendi que suas trajetórias

29 Luiz Cordeiro Lúcio, entrevista realizada em setembro de 2017.

30 Ricouer, A memória, a história e o esquecimento, 2007.

31 Ver Lobregat, “Pedra que canta”, lembranças que latejam, 2013.

foram construídas não apenas por deslocamentos, mas por mudanças de permanências de suas identidades sociais e profissionais. Pois, na luta pela sobrevivência, foram se reinventando e construindo novos saberes para se adaptar às novas realidades.

Suas falas e depoimentos sobre os processos de adaptação permitem dialogar sobre os discursos na perspectiva de um processo de ressignificação das identidades sociais, culturais e territoriais, como é possível apreender na fala de José Paulo de Freitas:

Rapaz, a minha vinda aqui para o Acre, foi através do meu pai ele veio, foi em 1992, aí quando foi em 1993, ele foi buscar nossa família foi eu minha mãe e mais dois irmãos meu, aí viemos pra cá. No caso, eu lembro de muitas coisas, só que eu era meio pequeno ainda. Eu tinha dez anos de idade quando eu vim pra cá. Hoje, praticamente, eu sou um acreano, né? Tô com trinta anos aqui no Acre. É assim a vida aqui. Eu, praticamente o meu destino é aqui mesmo, pois não tenho plano de sair daqui do Acre não.<sup>32</sup>

Possivelmente, por ter vindo ainda criança, Paulo Freitas desenvolveu um sentido de pertencimento, conforme afirma ao dizer que é praticamente um acreano, remetendo a uma discussão proposta por Tânia Mara Machado, sobre o enraizamento e desenraizamento de migrantes do Sul e do Sudeste, sendo que a ligação com os lugares de origem eram observados nas menções aos sentimentos de saudades.<sup>33</sup> Não adentrei no cerne dessa questão, mas procurei pontuar esse aspecto e pensar a questão pelo viés discursivo e das identidades sociais, pois, esse pertencimento não está no ser “natural” do Acre, mas em relação ao tempo de vida nesse Estado.

Esse sentido de identificação de “ser praticamente acreano”, segundo Paulo Freitas, passa por uma adaptação à linguagem e ao espaço. Lembro que eu e Paulo quando eramos crianças estudamos o ensino Fundamental na mesma escola e algumas vezes havia disputas, pois, nós, acreanos, dizíamos que “os de fora” não sabiam falar e vice-versa. Um certo conflito de identidades muito evidente no campo da linguagem. Como ele relembra, havia um estranhamento na questão da linguagem que foi superado com o tempo, tornando-se a “mesma linguagem”. Observa-se

32 José Paulo Freitas, entrevista realizada em 03/09/2017.

33 Machado, Migrantes Sulistas, 2016.

que a questão da linguagem implica também um processo de adaptação material, de pegar o ritmo:

Logo no começo assim há gente que... há um pouco assim a linguagem, né? Só que hoje em dia a linguagem é a mesma, é a adaptação, a gente logo se adaptou ao ritmo daqui. Naquele tempo era sofrido. Hoje em dia em vista de quando a gente chegou é um paraíso, né? Naquele tempo a dificuldade era mais grande, né? Até pro cara arranjar um serviço era difícil. Porque todo mundo, a classe era mais baixa um pouco, né?<sup>34</sup>

No que tange a esse processo de interação que se dava no campo da linguagem e nas formas de ver o mundo, convém destacar as representações da Amazônia como um lugar distante, difícil e atrasado. Representações estas presentes em algumas narrativas de imigrantes assentados no PAD Boa Esperança, caracterizando suas atitudes quando de suas vindas. Existia a preocupação de que se deveria vir preparado para enfrentar as dificuldades. Conforme nos afirma o senhor Valdemiro Francisco da Silva ao falar sobre sua vinda para Rondônia e posteriormente para o Acre:

Foi uma viagem difícil. Nós gastamos dezessete dias de viagem de Unair, de Minas, até Rolim de Moura, Rondônia: dezessete dias. Aí eu pensava que aqui no Acre não tinha cachorro, não tinha galinha, no Acre, em Rondônia, não tinha cachorro não tinha galinha e aí a gente trazia aquela tranqueira toda, arma de fogo e tudo o mais. Na época, a gente comprou espingarda novinha e registremos tudo direitinho; era cachorro, galinha, tudo a gente trouxe. Na época, fomos presos em Alvorada do Oeste, em Rondônia, em Goiânia, fomos presos, ficamos três dias presos. Aí era o seguinte, para nós fazer a comida era no posto de gasolina. Nós era cinquenta e duas pessoas num caminhão, cinquenta e duas pessoas... Aí eu era o responsável pela mudança todinha, daquelas cinquenta e duas pessoas. Tinha sogro, tinha cunhado, a responsabilidade era toda minha, como genro, pois eu que vim olhar o local que nós vinha, certo? Aí acontece que eles prenderam nós, moço. Aí fomos cuidar, eu e o motorista do caminhão, nós fomos cuidar para ver se liberava, pois nós achava que aqui não tinha nada, na região norte não existia nada, não existia cachorro, não existia galinha não existia nada, até hoje a gente dá risada disso. Aí a polícia liberou nós com arma, espingarda, com tudo. Aí nós viemos com tudo, que todo mundo tinha seu documento, tudo legalizado, né? Certo?<sup>35</sup>

34 José Paulo Freitas, entrevista realizada em 03/09/2017.

35 Francisco Valdemiro da Silva, entrevista realizada em 02/09/2017.

Na fala de Valdemiro vemos uma imagem ou noção prévia de Rondônia e do Acre, como lugares atrasados, distantes, desertos, sem nada. Assim, realizar a mudança para um lugar com essas características era preciso vir preparado: comprar arma de fogo e trazer animais domésticos. Ou seja, o que prevalecia era ideia do pioneiro que se dispõe a explorar novas fronteiras e que fica suscetível a enfrentar diversos perigos. Essa visão de lugar atrasado, que não tinha nada, é em parte superada, mas permanece a noção da distância em relação ao seu lugar de origem, algo enfatizado na quantidade de dias que foi gasto na viagem. Em sua fala ganha destaque os percalços do deslocamento, quando foram presos em função das armas e dos animais que traziam: “a gente comprou espingarda novinha, registremos tudo direitinho, e cachorro, galinha tudo a gente trouxe, na época fomos presos em Alvorada do Oeste, em Rondônia, em Goiânia, fomos presos, fiquemos três dias presos”.

Nos depoimentos desses trabalhadores, embora não possa encontrar ou afirmar um acontecimento tal que ocorreu, é possível fazer sobressair as diferenças e nessas diferenças discutir as peculiaridades dos processos e das identidades sociais. Refiro-me, por um lado, aos assentados deslocados da Usina de Itaipu, que vinham por conta do Incra e que, para estes, o Estado assumia o custeio do deslocamento como parte da indenização por áreas, que seriam submersas pelo lago da usina.<sup>36</sup> Por outro lado, havia os que vinham por conta própria, que é o caso de Valdemiro Francisco e muitos outros, para os quais o processo de mudança se realizava por conta e risco próprios e em muitos casos a partir da interação entre familiares e conhecidos, constituindo laços de solidariedade e ajuda mútua.

Viagens marcadas por previsões, imprevistos e visões da paisagem. O que chama a atenção, no entanto, é como Valdemiro articula em sua narrativa a memória de um acontecimento que expressava uma visão de mundo que para ele e para os familiares parece não mais fazer sentido, pois isso hoje é motivo de dar risada, sinalizando que a memória evidencia um sentido de temporalidade e alteridade do sujeito em relação a outro momento, para lançar mão das reflexões de Paul Ricoeur.<sup>37</sup>

36 Ver Lobregat, “Pedra que canta”, lembranças que latejam, 2013.

37 Ricoeur, A memória, a história e o esquecimento, 2007.

Mais que isso, a experiência e o tempo vivido imprimem sentidos às narrativas. E assim, Valdemiro afirma: “hoje nós faz é rir dessa arrumação”. Tudo o que se trazia no momento da viagem parece não fazer sentido no olhar de hoje, dando conta de que a experiência constitui novos aprendizados. Experiência, aqui entendida enquanto constituição de um nós que compartilha narrativas, que interage e a partir de novas vivências descobre novos sentidos da vida e do mundo.<sup>38</sup>

As memórias e as múltiplas identidades sociais e pessoais que são apresentadas pelos trabalhadores do PAD Boa Esperança são marcadas pela mudança advinda das experiências. Evidentemente, essas mudanças provocam impactos, mas não implicam ruptura com as identidades anteriores, mas em um processo de constituição de novos modos de estar no mundo e ter consciência de suas histórias e suas lutas. Nesse sentido, as mudanças constituem um sendo,<sup>39</sup> mas que a partir de suas memórias e de seus próprios corpos, permitem a identificação de si, com outras experiências do mundo:

Para Rondônia foi o seguinte: a vida nossa lá era muito difícil, a vida era muito difícil, porque até uma espiga de milho que você pegava no roçado você tinha que partir com o parceiro. Aí surge essa alternativa, teve essa alternativa, de alguns que antes já tinha vindo pra cá, pra Rondônia, e diz que lá era a maior facilidade, não era igual nós lá, que tinha que dividir tudo por tudo. Aí a gente chegou em Rondônia. Chegamos em Rondônia. Rapaz, a alternativa é o Acre.<sup>40</sup>

A alteridade de si e dos próprios saberes é percebida no agora, mas a partir de um sentido de tempo passado. Para Valdemiro Francisco a experiência das vivências na Amazônia lhe revela que o acesso à terra não era algo tão fácil. Assim, frente às dificuldades em seu estado de origem (Minas Gerais), se desloca para Rondônia, em busca de terra. Nesse Estado as terras já estavam mais caras e não era fácil comprar ou adquirir um sítio ou colônia. Então a alternativa que se vislumbrou foi vir para o Acre. Migrou como forma de fugir de um sistema de exploração. Uma das formas de exploração era o trabalho de meação onde toda a produção era

38 Benjamin, *Magia e técnica, arte e política*, 1994.

39 Ver Glissant, *Introdução a uma poética da diversidade*, 2005.

40 Francisco Valdemiro da Silva, entrevista realizada em 02/09/2017.

repartida. Outra forma de pauperização que ele encontrou em Rondônia foi o trabalho de formar pastagens ou café em troca do direito de ter a terra para cultivar algum produto: “trabalhava em terra de fazendeiro aquela coisa, certo? Só que lá não era tudo partidozinho ao meio não, lá você pegava não uma hectare e o cara dava... não era assim, vocês planta esse aqui pra vocês e esse aqui vocês forma pra mim”.<sup>41</sup>

Assim, ter conseguido a terra no Acre, representou um grande feito para Valdemiro. Se as suas experiências com relação a posse da terra tinha sido, até então, algo limitado, essa nova experiência para ele tornou-se algo admirável dada a facilidade com que conseguiu a terra. A temporalidade que ele traz em sua narrativa explícita essa sua visão de agilidade: diz que chegou em um dia de domingo e quando foi segunda-feira já pegou a terra e na terça-feira já estava “lá dentro”. A chegada se deu no mês de agosto de 1988, era época de verão, o que permitiu que as condições de transporte e a entrada para o ramal fossem agilizadas:

Chegamos aqui dia 28 de agosto de 1988. Aí acontece que sim, nós chegamos num domingo, pensa num lugar maravilhoso. Chegamos num domingo, segunda-feira a gente pegou a terra. Terça-feira eu tava no Projeto Boa Esperança, lá dentro. Terça, com o caminhão do Inca os pessoal levaram a gente e deixava lá, aí era braço num era? O meu sogro, cunhado ficou na deles, já tinha a deles, tudo arrumado, né? Mas foi assim. A minha ficou mais afastada. A única que ficou mais afastada daquele pessoal que veio.<sup>42</sup>

É interessante acompanhar as narrativas de Valdemiro e e outros assentados como forma não de apontar a veracidade de uma em face da outra, mas destacar as diferentes percepções sobre o mesmo espaço. Evidente que o momento da chegada faz uma grande diferença, o que leva o lugar a ser apresentado como maravilhoso para uns e difícil para outros.

As viagens dos migrantes do Sul e Sudeste para o Acre eram, em muitos casos, marcadas pela precariedade das estradas e, não raro, existem relatos de situações de desconfortos e acidentes. João Rosas, ao narrar a viagem de vinda para o Acre dá ênfase a um incidente em que uma menina passou por situação de perigo. É interessante que ele inicia sua fala

41 Francisco Valdemiro da Silva, entrevista realizada em 02/09/2017.

42 Francisco Valdemiro da Silva, entrevista realizada em 02/09/2017.

e já traz logo a narrativa sobre esse incidente: “Quando nós vinha de lá a menina do Miro, caiu na água. No rio Madeira ela foi beber água caiu lá, foi preciso nós catar ela pelos cabelos e puxar ela pra fora, na maior dificuldade na Balsa”.<sup>43</sup>

João Rosas tem 75 anos de idade, pai de vários filhos com famílias já constituídas, que moram no final do ramal do Km 16. Ao iniciar a entrevista eu tinha a expectativa de que ele iria contar uma longa narrativa, mas ele foi um pouco sucinto. O diálogo estabelecido evidencia a nossa vivência no mesmo espaço, o fato de eu e ele conhecermos as mesmas pessoas que moram na localidade. Assim, ele vai falando o nome das pessoas: “a filha do Miro que caiu na água”, gesticula mostrando direções, se referindo aos lugares a que faz referência. No entanto, ao ler e reler a transcrição da sua entrevista alguns aspectos importantes da narrativa foram se evidenciando, principalmente, no que tange às condições e situação da viagem e da chegada de migrantes, suas experiências ao chegar em uma localidade que, para eles, era diferente.

Quando nós chegamos aqui nós ficamos ali naquele Seu Domingo, ficamos três dias, lá naquele Seu Domingo pro lado da Cidade Nova. E aí ficamos ali três dias para depois vir pra cá. Nos largamos nossas coisas ali, moramos debaixo de uma tapera velha, sem cerca nenhuma. Quando vinha chuva, molhava tudo. Nós sofremos. Aí depois desse barraco que nós fizemos de pau da água que nós não sabia a madeira que era boa, né? Aí o bicho apodreceu, aí batemos ela de lado assim e o bicho tava tudo fofo. Aí eu falei vai cair é tudo em cima de nós. Aí aquele outro embaixo ali, que eu apanhei do Valdivino, de lá vinha pra cá. Tudo do lado de lá. Ai de lá pra cá nós vem tá o maior sofrimento. Essas estradas era só um atoleiro feio.<sup>44</sup>

Ao chegar em Sena Madureira, na Amazônia acreana, João Rosas e sua família ficaram três dias na casa de Domingo, que tinha um pequeno comércio no bairro Cidade Nova. Esse tempo exíguo não dava para construir o barraco no lote. A dificuldade financeira exigia certa agilidade e mesmo improvisado para se estabelecer no lote. As dificuldades da viagem de Sena Madureira ao Ramal do Km 16 era conhecimento comum entre

43 João Rosas, entrevista realizada em setembro de 2017.

44 João Rosas, entrevista realizada em setembro de 2017.

nós. Eu e João Rosas algumas vezes viajamos no mesmo caminhão caçamba da Prefeitura de Sena Madureira carregado de produtos agrícolas. Quando ele fala do estabelecimento na colônia, enfatiza a situação de sofrimento vivida. O lugar para abrigar a família e os bens materiais ganham destaque. As coisas foram largadas e moraram em uma “tapera velha” que molhava tudo. A expressão “tapera velha” remete a relação não com a situação de duração do tempo de existência da tapera, mas à relação afetiva que se estabeleceu decorrente da falta de conforto ou falta de abrigo, pois, como ele afirma, molhava tudo e acrescenta: “nós sofremos”. Essa constatação do sofrimento feita com um sinal positivo e um esboço de sorriso, evidenciam não uma situação de vitimização, mas aponta um sofrimento que foi contínuo, principalmente, devido ao fato de não possuir alguns conhecimentos sobre o lugar e a cultura local: “nós não sabia a madeira que era boa, né? No entanto, essas dificuldades foram vividas e superadas.

A construção dos barracos de madeira bruta era o primeiro trabalho realizado pelo assentado, ao chegar à colônia. Geralmente eram construídos de forma improvisada, pois o tempo era exíguo, já que não tinha lugar para se abrigar e deixar as coisas. Em sua armação eram utilizadas madeiras roliças, a cobertura feita de folhas de palmeiras ou de cavaco e cercadas de paxiúba. No entanto, mesmo um simples barraco dependia de um conhecimento das madeiras próprias para construir, além de um saber fazer. A construção do barraco de certa forma representava um processo de exploração e domesticação de um espaço estranho, conforme podemos observar também nos relatos de outros trabalhadores do PAD Boa Esperança.

### **Apropriação dos espaços e ressignificação de identidades**

Os trabalhadores do PAD Boa Esperança vivenciaram impactos em seus modos de vida anteriores, com significados nas relações tempo e espaço traduzindo-se ora como conflito, ora como processo de reinvenção de identidades territoriais, sociais e profissionais. Para os migrantes oriundos da área alagada em decorrência da construção da Usina Binacional Itaipu, o impacto da mudança foi imenso porque o deslocamento decorreu de um evento que estava fora de suas próprias vontades e foi

feito diretamente do Paraná para o Acre. Ou seja, de um momento para o outro eles se viram diante de uma realidade totalmente diferente de onde viviam. Se lá no Sul eram pequenos produtores e viviam em um ambiente mais próximo aos centros urbanos, ao chegarem ao Acre foram alojados no seio da densa floresta, onde tiveram que enfrentar intempéries e doenças. Para os que vieram por conta própria houve também certa apreensão e impacto quanto as diferenças climáticas e as condições de transporte.

Adão Alves Damasceno afirmou que “nunca tinha andado nem cinco quilômetros a pé”. Anteriormente, vivia em uma localidade em que a situação era totalmente diferente do que experimentara no PAD Boa Esperança, onde, na época de inverno, tinha que andar trinta ou quarenta quilômetros a pé até chegar à cidade de Sena Madureira. Para os antigos seringueiros que passaram a viver exclusivamente da agricultura houve também uma mudança de modos de vida e das formas de relação com o espaço.

No sentido de explicitar a dimensão do que significou as mudanças para os migrantes do Sul e Sudeste para Amazônia, no âmbito da colonização dirigida o então técnico do Incra, José Francisco do Nascimento, afirmou que

a febre, o impaludismo, a malária, então aquelas famílias que não tinham nenhuma defesa orgânica, eu creio, contra essa febre da Amazônia: elas foram dizimadas. Muitas morreram, muitas mesmo. Crianças, então. Teve um período por exemplo em Rondônia que eu também trabalhei em Rondônia no Projeto no PIC Ouro Preto que a epidemia de tifo os levava a passar a noite jogando dominó e fazendo caixão. Não era esses caixão bonitinho, era aqueles caixão quadrado que a gente costuma ver quando há problemas ali no Oriente Médio aqueles caixão feitos assim meio rústico, né? Então era assim a colonização inicial na Amazônia foi desse jeito.<sup>45</sup>

Quanto aos seringueiros ou posseiros que moravam na localidade em que foi estabelecido o PAD Boa Esperança, estes apresentaram certa resistência quanto a nova forma de territorialidade naquele espaço. O PAD Boa Esperança, como muitos outros, foi estabelecido em áreas de antigos

---

45 Nascimento, Memória da colonização recente no Estado do Acre, 2017.

seringais.<sup>46</sup> Essas resistências se revelavam em uma espécie de rejeição a ficar na colônia que era dada pelo o Incra. Minha mãe contou que o lote em que foi assentado meu pai juntamente com toda a nossa família pegou parte da colocação de um seringueiro que não quis o lote e nem tampouco queria ir embora, pois pretendia manter sua colocação. Essa situação que denotava um conflito de identidades territorial e mesmo profissional, foi resolvida com a intervenção dos técnicos do Incra.

A colonização dirigida implicava uma nova perspectiva de constituição de território<sup>47</sup> acarretando novas formas de narrar e se apropriar do espaço, diferente dos saberes desses grupos sociais, algo que provocava impacto em seus modos de vida e identidade territoriais. Faço aqui uma pequena digressão para abordar o que significou essas mudanças para os seringueiros-agricultores. As estradas de seringa e o os eixos são emblemáticos dessas diferentes formas de narrar o espaço. As estradas de seringa são caminhos no meio da mata que faz muitas voltas, pois tem como objetivo interligar as seringueiras. Os eixos, como eram chamados os piques que faziam a demarcação das terras, obedecem a outra epistemologia representada pelo domínio da matemática, cartografia e topografia.

Esse saber científico utilizado na demarcação das terras tinha como viés uma visão cartesiana de espaço e como objetivo a imposição mais rígida de divisa, de separação dos direitos sobre os recursos naturais, trazia a visão de propriedade da terra. Quando da demarcação das terras no PAD Boa Esperança, o Incra traçou os piques dos eixos principais e fincou os marcos onde seriam as frentes e os fundos dos lotes, sendo que as divisas laterais entre um lote e outro eram estabelecidos apenas por uma linha imaginária, calculada com o uso do aparelho de topografia.

Este aspecto, não raro, foi causas de conflitos e desentendimentos entre alguns dos assentados. No ramal do Km 23 um parceleiro estava cercando madeira no final do lote, próximo ao Igarapé Xiburema. O colono do lote vizinho ouvia o barulho da motosserra e afirmou para os familiares: “estão invadindo nosso lote”. Com o uso de um facão, saiu cortando

---

46 Nascimento, Rumo da terra 1985, p. 52.

47 Sobre territorialidade Claude Raffestin afirma que ao se apropriar de um espaço concreta ou abstratamente o ator territorializa o espaço. Ver Por uma geografia do poder, 1993.

a mata e foi até lá onde estavam serrando madeira. Ele ia com o objetivo de tirar satisfações sobre uma possível invasão do seu lote. No entanto, lhe foi esclarecido que ali era um lote de terra que sequer fazia divisa com o seu. Na realidade, ele tinha feito um percurso perpendicular aos lotes, “o rumo que ele havia tirado” não estava certo.<sup>48</sup>

No que tange às mudanças e permanências de estruturas narrativas e formas de referências, com reflexos nas questões identitárias, um aspecto observado é a mudança das motivações toponímicas em decorrência da transformação dos seringais em PAD para a colonização agrícola. Primeiramente temos o lugar de moradia, que não era mais a colocação, mas era dali em diante o lote ou colônia. Por outro lado, os varadouros como referências de trajetos deram lugar aos ramais. Em lugar dos nomes de colocações como Sumaúma, Limoeiro, Santo Antônio, Solidão, entre outros, passou a ser usada a numeração da quilometragem. A partir de uma entrevista com Antônio Rodrigues de Sá, pude observar essa mudança de referência quando durante a sua narrativa ele mencionou os nomes das colocações que existiam na localidade anterior ao estabelecimento do PAD Boa Esperança.

A forma de nomeação dos lugares, caminhos e estradas tem muito a dizer sobre os anseios de quem os nomeia, o que nos leva a entender que o ato de dar nome aos lugares ou acidentes geográficos refletem os processos materiais de vivências e os sujeitos dessas vivências, deixando-nos ane-ter as identidades sociais e territoriais de mulheres e homens enquanto seres narrados.<sup>49</sup> É o que podemos entender das narrativas dos assentados do PAD Boa Esperança, onde as palavras designativas dos lugares são enunciados que emergem e nos permitem dialogar com o processo social de suas vivências em uma dimensão material e simbólica.

No processo de adaptação como uma forma de se apropriar do espaço foi importante o trabalho de extração do látex como aprendizado para os migrantes do Sul e Centro Sul. O que em alguns casos levou a desentendimentos entre os assentados pois, em certo momento, parceiros

---

48 Lembro que meu pai sempre relatava esse acontecimento. Por achar pertinente à perspectiva desse trabalho pedi que minha mãe o contasse. Tratava-se de uma família de migrantes de Minas Gerais composta pelo pai viúvo e cinco filhos. O que estava cerrando madeira era acreano.

49 Williams, *Marxismo e literatura*, 1979.

migrantes chegaram às vias de fato com o uso de armas em disputa por estradas de seringas. Essa questão, de certa forma, é emblemática para a percepção dos processos de territorialidade e luta pela sobrevivência no Boa Esperança, considerando que as formas de territorialização e incorporação do espaço amazônico.

A falta de estradas teve significado especial para os assentados nesse projeto de assentamento, pois a dificuldade para o escoamento da produção teve impactos marcantes nas formas de deslocamentos; na busca por tratamento para os casos de doenças, quando era necessário deslocá-los para a cidade de Sena Madureira; nas questões relacionadas às diversões, na estadia quando dos deslocamentos à cidade de Sena Madureira. Essas dificuldades decorrentes da falta de estradas afetaram a constituição dos modos de vida, com seus impactos sobre a noção de tempo, sobre as identidades sociais e pessoais, e influência com relação à decisão de permanência ou não na localidade.

Sobre a problemática do escoamento, a assentada Maria da Penha afirmou: “o que desanima é a questão de você plantar, colher e não ter como transportar e nem pra quem vender”.<sup>50</sup> Por não ter como tirar ou não ter para quem vender, ocorria a perda da produção gerando um desânimo, uma desmotivação. E esse termo desanimar é importante pois nos permite dialogar com aquilo que se apregoava pelos que conduziram a colonização dirigida, que era tido como uma determinação: “coloca a floresta no chão senão vocês serão tachados de preguiçosos”.<sup>51</sup> Desse modo, muitos agricultores passaram de um momento de euforia a um de desânimo, pois, em muitos casos, perdiam grandes quantidades de produtos ou eram obrigados a vendê-los por preços irrisórios: “ah nós perdemos muita mercadoria até porque naquela época a administração deixava a desejar. Perdemos feijão, perdemos de três, quatro tonelada de feijão; a gente perdia milho lá, juntava tudinho, aqueles monte de milho, perdemos demais”.<sup>52</sup>

50 Maria da Penha Luiz Garcia, entrevista realizada em setembro de 2017.

51 Nascimento, Memória da colonização recente no Estado do Acre, 2017.

52 Francisco Valdemiro da Silva, entrevista realizada em 02/09/2017.

Outro trabalhador, José Carvalho da Silva, iniciou sua fala a partir da questão do transporte para o escoamento da produção. Para ele, o meio de transporte é colocado como uma questão que impede de crescer financeiramente, pois sem acesso não há como levar para a cidade o produto para vender na época certa:

Eu quero iniciar já falando aqui em relação ao meio de transporte, né? Que aqui é muito difícil, na época do inverno nós passamos por grande dificuldade aqui dentro, né? E isso aí nos impede de crescer também até financeiramente, porque quando se produz tem muitos produtos, é que a gente planta aqui, colhe, por exemplo, em relação à lavoura não consegue tirar na época certa, devido ao transporte, né? Que não tem.<sup>53</sup>

A relação entre transporte e condição financeira evidencia aspectos da situação e identidades sociais. Essa é uma dimensão da fala de José Carvalho que chama a atenção de que a referência para uma melhor condição financeira é um bom ramal. Ele lembra que o ramal existe, mas é de péssima qualidade, e no inverno é muito difícil o tráfego. É interessante que, ao falar do ramal sem acesso contínuo, esse assentado não mencione de quem seria a responsabilidade por sua manutenção. Porém, deixa evidente uma avaliação da situação vivida dentro do projeto que é afetada pela falta de transporte.

A falta de transporte se apresenta como um dos temas centrais das narrativas desses trabalhadores. Isso se deve ao fato de que boas condições de transporte se constitui como a base de sustentação da vida econômica. O desenvolvimento de toda atividade produtiva depende de infraestrutura para o transporte da produção para outras localidades onde possa ser comercializada. Em outros termos, o transporte é um elemento central na constituição não propriamente do mercado econômico, mas da própria sobrevivência das famílias do Boa Esperança. Deve-se enfatizar que a importância das condições de transporte está ligada não apenas às questões econômicas, mas abarca outros aspectos da vida como saúde, educação e lazer.

Para viver o ser humano necessita suprir diversas necessidades que vão das mais básicas às mais complexas e o atendimento ou não das mes-

---

<sup>53</sup> José Carvalho da Silva, entrevista realizada em setembro de 2017.

mas tem significados sobre as identidades pessoais e sociais. A necessidade de alimentação é a primeira a ser suprida para se garantir a existência do corpo, mas esse corpo não pode simplesmente existir de qualquer jeito, pois necessita de cuidados adequados com a saúde, educação e ter meios para se locomover. Essas necessidades imediatas quando não são atendidas, ou quando são satisfeitas de maneira muito precárias produzem sentimentos de indignação.

Aí pra gente sair, no começo, era um problema. Vinha pra beira do Caeté, na época que não tinha o ramal. Depois, quando abriram o ramal, passava horas e horas esperando um carro. Eu mais meus filhos cansamos de parar um carro e o cara perguntava “tem dinheiro? Tem não? Então não vai”. Ficava, deixava na estrada, não foi só uma vez nem duas vezes que fizeram isso com nós. Mas nós com fé em Deus botava o pé na estrada. Eu dizia: “meu filho vamos que o que nós nascemos com ele foi pé. Nós não tem carro não tem nada, nós tem que ir de pé”. Tinha que ir na rua, fazia esforço e ia mesmo.<sup>54</sup>

Na fala de Francisca Borges aparecem enunciados que evidenciam uma complexa trama entre o momento do vivido e o do revivido. A narrativa das vivências pode se caracterizar como a enunciação sobre enunciados passados que são evocados no presente. A memória apresenta a convicção de que tivemos uma experiência, embora não possamos dimensionar os seus significados naquele outro momento, pois significamos o passado a partir do agora. No trecho acima é descrita uma cena onde se tem uma interação não verbal e verbal que passa a ser recomposta pela narradora. A mãe e os filhos a esperar o carro. Para um carro e o motorista pergunta se tem dinheiro: se não tem não poderia ir, não poderia seguir viagem e, nesse caso, o jeito era ir caminhando.<sup>55</sup>

A representação mental que as mulheres e homens do PAD Boa Esperança tinham sobre a falta de estrada, pode ser dimensionada a partir de um comentário feito por ocasião da entrevista com Adão Alves Da-

54 Francisca Gomes de Borges Filha, entrevistada realizada em 05/04/2007.

55 Geralmente, não existia o pagamento da carona por produtos, embora, às vezes, se aceitasse galinhas. No entanto, algumas vezes, pegava carona em um carro do Inkra ou da Emater, porém o que parece ter marcado as vidas de trabalhadores como Francisca Borges, foram as vezes em que foram deixados na estrada, por não ter dinheiro. Cabe observar que as limitações nem sempre foram iguais ao longo dos anos, pois a questão dos transportes foi sendo amenizada com o processo de organização das linhas e a própria melhoria das condições financeiras dos assentados.

masceno, que se deu na casa do seu sogro. No momento da entrevista, se encontravam no local um familiar dele chamado Odair José Francisco da Silva. Conversei com o Odair mas ele não quis gravar entrevista. No entanto, fiz um comentário sobre a animação que sentia quando ouvia o barulho das máquinas, quando iam abrir o ramal. E eu que vivi no Boa Esperança por muitos anos, lembrei das expectativas que surgiam com as notícias de que as máquinas estavam fazendo a reabertura do ramal. As notícias chegavam: “as máquinas estão em frente à colônia de fulano ou sicrano”. Naquele contexto, a estrada, os meios de transporte, as máquinas se constituem em signos de progresso e integração com a cidade.

Para os moradores do PAD Boa Esperança, a abertura dos ramais trazia um período em que se tornava mais fácil se deslocar para a cidade de Sena Madureira, levar a produção da safra do ano anterior e realizar outras atividades. Era um processo em que os empreendimentos humanos explicitavam suas conexões com o ciclo da natureza. O verão estava associado à abertura dos ramais. O que dava uma leve mudança na paisagem era um período exíguo de três meses de final de julho a final de outubro de cada ano, mas era importante porque era o período do escoamento da produção.

Nas décadas de 1980-90, quando do início da demarcação das terras e distribuição dos lotes, o problema da falta de transporte tinha um impacto maior:

Não tô lembrado bem, mas acho que foi no dia 26 de junho de 1980. Acho que foi, se eu não estou enganado. Na época não tinha ramal. Os seus pais, sua mãe ainda é viva e pode presenciar isso aí, também se juntaram comigo, né? Ela não me deixa mentir, pois o negócio era difícil demais, né? A maioria das vezes a gente saía era de canoa pelo Igarapé Xiburema. Arrastando canoa por cima de pau, muitas vezes alagando, que nem muitas vezes aconteceu da gente perder legume em viagem, né? Então a coisa era difícil, né? Com a evolução do tempo, né? Até que melhorou mais, né? Em relação, pelo o menos um ramal de péssima qualidade, né? Não dá para escoar tudo que precisa nas horas certas, mas tem. Quer dizer que já facilitou essa parte aí, né?<sup>56</sup>

---

56 José Carvalho da Silva, entrevista realizada em setembro de 2017.

Assim, o início era mais difícil pois não existia ramal. Se hoje o ramal é ruim naquela época não existia. Assim, havia uma situação que caracteriza um lugar como difícil ou muito difícil de viver. A situação de sair pelo Igarapé Xiburema era complicada pelo risco da ocorrência de naufrágio e perder a produção que era levada para vender. Em muitos momentos era preciso arrastar a canoa por cima dos paus. Os rios de pequeno porte como o Macauã e o Caeté ou o Igarapé Xiburema, em função de sua pequena largura e profundidade, acumulavam grande quantidade de troncos de árvores, formando o que se conhece como pausada, que em muitos casos pode causar acidentes dependendo da habilidade do condutor do barco.

José Carvalho estabelece uma relação entre o presente e um passado que parece distante. Assim quando menciona “naquela época” se refere aos primeiros anos posteriores à sua chegada ao PAD Boa Esperança, ocorrida em 1981.<sup>57</sup> No entanto, o que se evidencia é uma diferença na forma de fazer o deslocamento até a cidade de Sena Madureira, estabelecendo uma evolução do tempo que, no seu entender, trouxe uma melhoria nas condições de transporte. Evidentemente, para os assentados a vivência no mundo rural não pressupõe uma contraposição ou desligamento do mundo urbano, pois há um constante deslocamento para a cidade de Sena Madureira. O modo de vida desses trabalhadores era, por um lado, integrado ao trabalho de cultivar suas roças e cuidar de suas criações e, por outro, havia uma necessidade de periodicamente ir à cidade vender algum produto agrícola e comprar mercadorias, ferramentas, calçados e outras utilidades.

As condições de transporte terão importantes significados na constituição desse modo de vida e sobre os próprios sentidos do tempo. É que o deslocamento para o núcleo urbano, em função da falta ou deficiência das estradas no inverno, era feito de pé, a cavalo ou de barco. O deslocamento e a permanência na cidade implicava em que precisavam se ausentar de suas propriedades por dois ou três dias.

---

57 O Ramal do 16 foi aberto pela primeira vez 1983, sendo abandonado e reaberto de vez em quando. A maioria dos outros ramais foram abertos em períodos posteriores.

Maria da Penha afirma que a viagem de barco era cansativa pois o barco

era muito lento e cansativo para vir à cidade. Passávamos na cidade de três a quatro dias e voltávamos com mais um dia pra chegar. Então, assim era tudo muito cansativo, mas era prazeroso tudo isso. O projeto Boa Esperança, a terra lá é muito fértil, tudo o que você planta você colhe, o que desanimou, o que desanima é a questão de você plantar, colher e não ter como transportar e nem pra quem vender. Isso desmotivou muito as pessoas na comunidade onde eu cheguei.<sup>58</sup>

Nessas narrativas e percepções sobre o deslocamento para a cidade, alguns pontos podem ser destacados no que tange a experiência de temporalidade. Primeiramente, o tempo dito objetivo contado em dias que tem um impacto direto sobre a questão do trabalho que significava ficar ausente da propriedade. Outra dimensão é do tempo marcado na dimensão física e psíquica que está relacionada à consciência íntima do tempo a partir das vivências.<sup>59</sup> A viagem cansativa está relacionada não apenas ao desconforto, mas também ao próprio sentido da experiência da viagem de barco, que era muito lenta. A velocidade do deslocamento tem implicações na percepção da dinâmica do tempo, onde o deslocamento lento é o que gera o cansaço. No entanto, Maria da Penha, que atualmente reside em Sena Madureira, afirma: “era tudo muito cansativo, mas era prazeroso tudo isso”.

Para os trabalhadores do PAD Boa Esperança, nas idas para a cidade de Sena Madureira uma situação marcante era a questão do alojamento, pois como as condições de acesso era difícil não tinha como ir à cidade e voltar no mesmo dia. O meu irmão falou sobre o deslocamento para a cidade como uma situação difícil, pois, geralmente, não se tinha dinheiro para pagar hotel. Então se hospedava na casa de conhecidos.<sup>60</sup> Essa experiência de ser hóspede, de dever um favor, tinha um significado especial. O lugar de se abrigar é de certa forma a referência de segurança. A oferta de hospedagem envolvia as relações de amizade e de confiança, pois significava abrir as portas do espaço doméstico para abrigar pessoas

58 Maria da Penha Luiz Garcia, entrevista realizada em setembro de 2017.

59 Ricouer, A memória, a história e o esquecimento, 2007.

60 Antônio Clementino dos Santos, entrevista realizada em 10/06/2018.

de outro ciclo social, gerando um entrecruzamento entre a esfera do público e do privado.

Todos esses aspectos das vivências se refletem sobre as representações do PAD Boa Esperança, feitas pelos trabalhadores que ali vivem ou viveram. O aspecto de um espaço quase sem acesso traz certa proximidade com as narrativas literárias que se tem sobre a Amazônia, tratada como um vazio demográfico, um lugar a ser povoado e desenvolvido. No entanto, revelam as condições em que foi estabelecido o Boa Esperança, totalmente sem planejamento e infraestrutura, pois não tinha ramal, era quase um varadouro, e em alguns trechos nem ramal tinha, pois as máquinas nunca tinham passado para fazer a raspagem:

Moravam poucas pessoas, ramal não tinha, tinha só quase um varador. Tinha sido aberto uma vez só e já estava quase fechado, não era o ramal todo também, só até uma certa altura onde tinha os moradores. Assim mesmo tinha morador que morava mais para cima onde não tinha estrada, que nunca tinha passado nem máquina, que só mesmo o pique mesmo, que eles andavam para chegar em suas colônias.<sup>61</sup>

A partir do diálogo com as falas e as narrativas dos assentados, é possível destacar que o isolamento não existe como algo imanente. Ele é sempre algo subjetivo, pensado e sentido de diferentes maneiras, não é algo natural e é sempre estabelecido a partir de comparações e pré-conceitos. Assim a situação do assentamento, como falta de estradas trafegáveis, terá um impacto significativo no que tange a situações de doenças e acidentes, mas, eram superadas a partir das diversas formas de interação desenvolvidas pelas famílias que ali residiam, pois o distanciamento das moradias, a falta de estradas e a pouca facilidade para ir à casa de outros colonos, ao invés de acarretar o isolamento, estimulava a interação social, a solidariedade e a troca de informações especialmente nos encontros religiosos:

Tinha uma igreja e graças a Deus todos tinham muita fé e ali a gente se reunia numa capelinha feita, assim, de palha velha mesmo, até que pudemos fazer uma de madeira, e era ali onde a gente se reunia todos os domingos. Também era somente aos domingos que a gente se via, se

---

61 Marlene da Silva Justo, entrevista realizada em 02/09/2017.

conversava, e ali por diante. A nossa vida foi assim até que chegamos aonde estamos.<sup>62</sup>

Pela fala de Marlene da Silva Justo, a religiosidade e a fé tinham uma importância fundamental nos processos de interação social e na própria forma de territorialização que tinha a igreja como ponto de encontro. Nessa mesma direção, Cirilo Caetano de Sousa menciona a importância da interação e solidariedade especialmente nos momentos de acidentes e doenças. Acidentes em derrubadas da mata geravam um momento em que todos se uniam para prestar a sua colaboração, ciente de que essa situação poderia ocorrer a qualquer um dos membros daquela comunidade.

Para a falar verdade, o relacionamento que a gente tinha com a vizinhança lá era o que? Vivia em comunidade. Pra falar bem a verdade, o pessoal era tudo unido porque era um lugar além de ser lascado e de difícil acesso, se cada pessoa não tivesse um relacionamento com o outro era só pra sofrer, né? Tinha que ser um pelo outro. Na hora da emergência fazia igual aquelas formiguinhas, carregava o pessoal na rede quando acidentava lá pelos matos, que nem muitos que eu ajudei a carregar até a beira do rio. Foram vitoriosos, que o que passou pela minha mão que eu ajudei a carregar não morreu, né? Mas que o negócio não era fácil, não era.<sup>63</sup>

A partir dessa fala podemos dialogar com as categorias de espaço/tempo. A noção de tempo como uma criação social tem uma relatividade não apenas nos diferentes espaços, mas se altera de acordo com as circunstâncias da vida. E essas relativizações do tempo da emergência, tempo da salvação e tempo da vitória estão evidentes nessa noção da pressa. Dessa luta contra o tempo para que o acidentado chegasse com vida até a beira do rio: havia uma necessidade de se unir na hora da emergência.

No PAD Boa Esperança, a relação com a natureza era intensa, principalmente, com as matas e o rio, que tem um significado especial. A floresta representa um local de trabalho perigoso, especialmente no momento de roçar e derrubar para fazer os roçados. Eram constantes os riscos de acidentes com ferramentas e animais peçonhentos, intoxicações e outros. Nesse meio, o rio fazia parte da vida da comunidade: no verão para pescar

62 Marlene da Silva Justo, entrevista realizada em 02/09/2017.

63 Cirilo Caetano de Sousa, entrevista realizada em 22/09/2007.

e no inverno como meio de transporte, pois era navegável por pequenos barcos. Assim, era muito importante chegar à beira do rio. A partir dali se chegaria mais rápido à cidade de Sena Madureira.

Uma contradição no que tange ao Boa Esperança pode ser encontrada em uma presença e uma omissão do estado no que tange às condições básicas para a constituição das vivências. Esse aspecto é contraditório, pois a colonização dirigida era colocada como forma de regulamentação dos espaços, com proposta de amenizar os problemas sociais em outras regiões do país e implementar a “integração da Amazônia”. Assim, tem se que no início não havia escola e os postos de saúde eram muito distantes:

Ai não tinha escola, não tinha um posto de saúde. Quando adoecia um menino a gente tinha que vir na rua, trinta quilômetros a pé, com o menino nas costas; menino andava; menino chorava. Às vezes, nós vinha a pé até chegar na rua, era o dia todo no sofrimento, eu mais um dos meninos maior. Escola também não tinha. Tinha, mas era longe.<sup>64</sup>

Outra dificuldade vivida pelas famílias de trabalhadores do PAD Boa Esperança, no momento de sua chegada ao assentamento foi a falta de condições financeiras para a aquisição de ferramentas e alimentos, como destacou Marlene da Silva Justo, em seu depoimento: “nós aqui passamos um pouco de dificuldade por conta de não ter condições financeiras”. Geralmente os assentados, sejam os migrantes de outros estados ou os seringueiros que já se encontravam na localidade, ou os que vieram de outros municípios, possuíam poucas condições financeiras e a receita advinda da produção agrícola era demorada. Isso tinha como consequência uma situação de restrição alimentar, especialmente, no consumo de carne e produtos industrializados. Para tentar contornar essa situação, buscava-se trabalho em pequenas fazendas próximas à localidade ou mesmo vendiam a força de trabalho para outros assentados que já estavam mais bem estabelecidos. Outro aspecto daí decorrente é que frente a falta de recursos se tornava muito importante a obtenção de crédito junto aos Bancos.

---

64 Francisca Gomes de Borges Filha, entrevista realizada em 05/04/2007.

Outra dificuldade vivenciada pelos assentados, com forte impacto sobre suas identidades sociais e modos de vida, era a questão da venda da produção agrícola:

Rapaz o alimento que a gente sempre produziu, como você sabe era milho, feijão, arroz, que a gente vendia. Hoje em dia a gente produz ainda mais pra despesa. Pra vender hoje em dia tá difícil pra vender. Os caras estão exigindo que tem que empacotar e tudo, né? Antigamente era mais fácil. Hoje você ainda vende bem, ainda, só que a produção caiu. O desmatamento, você não pode desmatar mais, né? Então quem tem a propriedade não pode tá desmatando mais. Aí fica difícil de você produzir, né?<sup>65</sup>

Em sua fala, José Paulo reitera um dos problemas enfrentados pelos assentados no que diz respeito à dificuldade na venda da produção. Se anteriormente a venda dos produtos era mais fácil, esta passou a ser dificultada pela necessidade de se cumprir exigências da vigilância sanitária, com o empacotamento de determinados produtos. Isso representa uma limitação que terá impactos significativos na vida cotidiana e nas identidades dos trabalhadores. É preciso ressaltar, por um lado, que a embalagem de produtos está vinculada a um maior controle e fiscalização na vida dos trabalhadores rurais e demais produtores, sob a retórica da higiene e qualidade, elevando os custos da produção e produzindo um lixo extra, com as embalagens a serem descartadas. Por outro lado, o produto embalado com uma marca se torna mais vendável e ainda tem a questão do imposto que é arrecadado pelo Estado. Dessa forma, embora existam muitos argumentos em favor dessa exigência, por possuírem os meios necessários para cumprir todas as exigências para a venda direta no comércio, os agricultores têm que vender a produção para algum atravessador, sofrendo perdas incalculáveis.

Mais que isso, na fala de José Paulo, fica evidente que a própria produção se tornou mais difícil em virtude das proibições do desmate, sendo que, nas áreas já desmatadas e transformadas em pastagens, se torna difícil realizar o trabalho de preparação do solo, pois os trabalhadores assentados não dispõem de maquinário para fazer a mecanização. Assim, já não

---

65 José Paulo Freitas, entrevista realizada em 03/09/2017.

se produz como antigamente como ele afirma: “o alimento que a gente sempre produziu, como você sabe, era milho, feijão, arroz, que a gente vendia.” E então agora se produz mais para a despesa, ou seja produzir em uma maior quantidade parece ser algo que ficou no passado indicado pelo sentido dos verbos no pretérito: produzia, vendia. Dadas essas limitações, a produção se volta mais para a despesa. Ou seja, é produzido para o próprio consumo.

Ao ser interpelado sobre suas vivências no PAD Boa Esperança, outro assentado, José Carvalho da Silva, fala das suas insatisfações procurando representar os problemas que lhe incomodam por impor empecilhos ao seu crescimento. Desta forma, ao abordar as vivências na localidade desde que chegou, ele pontua como um dos problemas principais as limitações decorrentes da legislação ambiental, deixando antever seus impactos:

E outra coisa também é a condição que o governo não dar para a gente aqui. Você sabe que nós somos impedidos de explorar o lugar que vivemos, que o Incra nos deu. Deu não, pois o Incra não dar terra a ninguém. Se ele desse a gente podia fazer o que queria, né? Botar um roçado para plantar alguma coisa para comer. Hoje não temos mais esse direito aqui. O Ibama não permite mais a gente roçar. Esse ano mesmo diz que o fogo é zero!<sup>66</sup>

Nesse trecho de sua fala ele deixa claro o que entende como papel do governo. O governo personaliza o Estado com todo o seu aparato. Não como detentor dos meios de produção, mas como entidade que tem o poder político e os mecanismos técnicos e financeiros para dar “condições para a gente aqui.” Podemos entender o “aqui” e “a gente” como lugar de fala e sujeito do discurso. Quando menciona “a gente”, fica evidente a inclusão dos que estão a vivenciar situação semelhante. Mais ainda, indiferente às formas de organização da administração pública, José Carvalho percebe a evidente contradição entre o discurso e a atuação dos órgãos que compõem o governo: o Incra e o Ibama. Nesse sentido, é importante destacar a percepção crítica da política do “Fogo Zero”, repetidamente divulgada pela propaganda estatal como sinônimo de proteção da floresta para as gerações futuras, ou seja, de um Estado que luta contra a destrui-

<sup>66</sup> José Carvalho da Silva, entrevista realizada em setembro de 2017.

ção da floresta pelas queimadas que contaminam o ar com a fumaça. É evidente que o chamado “Fogo Zero” é acompanhado de uma série de discursos técnicos, científicos, políticos e econômicos. Na lógica cotidiana dos agricultores do assentamento, “Fogo Zero” significar impedimento não apenas da queima de roçado, mas para plantar e assegurar condições dignas de existência.

Nas narrativas dos trabalhadores assentados ganha destaque a defesa dos próprios meios de vida. Dentre outras, a preocupação é com a produção de frutas como banana, que tem uma possibilidade de colheita diversas vezes ao ano e ajuda na compra de bens e produtos industrializados, necessários para suas famílias. A forma como é implementada a legislação ambiental provoca sérios impactos para os assentados do PAD Boa Esperança, tanto no que tange às condições e perspectivas de vida quanto no que diz respeito às suas próprias identidades sociais, pessoais e profissionais. Para esses trabalhadores, assim como para inúmeras outras famílias que vivem na floresta, não poder desmatar e não possuir meios alternativos para o preparo da terra (maquinário para gradear a terra), gera indignação, revolta e resignação por não ter as condições produzir e de assegurar a sobrevivência no dia-a-dia de suas práticas sociais, de seus fazeres e afazeres.

Em suas narrativas, os assentados do PAD Boa Esperança falam do vivido reconstruindo trajetórias e identidades. As diversas situações vividas com suas limitações materiais são relatadas como parte de uma vida marcada por dificuldades que sempre lutaram para superar, mas que estão presentes em suas memórias. As representações mentais sobre o corpo estão ligadas à questão alimentar, à saúde e ao trabalho em suas relações com os lugares que habitam, espacializam, territorializam, se deslocando, para lançar mão das palavras de Paul Ricoeur, da memória do corpo para a memória dos lugares.<sup>67</sup> Esses relatos de memórias trazem a partir dos discursos produzidos sobre o “passado” a perspectiva de afirmação de identidades sociais e uma espécie de valorização de si e dos seus. O nós se faz muito presente nessas narrativas. As situações materiais de existência criaram representações mentais específicas de valorização de coisas

<sup>67</sup> Ricoeur, A memória, a história e o esquecimento, 2007.

que pareceriam simples. Dentre os diversos acontecimentos narrados, eles falam não somente daqueles que pertencem a uma esfera familiar, mas, também os que são da esfera pública, das lutas coletivas, como é o caso da constituição das associações, reivindicações e greves. Nesse processo de interação com o outro há um aprendizado e uma ressignificação das próprias identidades sociais.

Ao longo deste verbete, por limitações de espaço, não tive como apresentar todas as dimensões das narrativas dos assentados que entrevistei, mas, tanto na esfera familiar, quanto na pública, eles continuam suas lutas, suas resistências e reexistências. Suas vidas continuam, nossas vidas continuam, como um multifacetado feixe de histórias e de memórias que são tecidas como laços identitários, como formas de se manterem em um mundo de muitas transformações e novos deslocamentos, um mundo em que as mulheres, crianças e homens do PAD Boa Esperança continuam sonhando e lutando por tudo o que lhes foi prometido, pelo direito de viverem, produzirem e permanecerem na terra que lhes foi prometida.

## Referências

- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução Sérgio Paulo Rouanet. 7. Ed., São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BORGES FILHA, Francisca Gomes de. [Entrevistada] por Cícero Dantas dos Santos Filho, em 05/04/2007, na travessa coelho 563, bairro Mauri Sérgio, Rio Branco.
- CASTRO, Egilberto Carvalho Castro, Técnico Agrícola do Incra. Informações prestadas através de relatório manuscrito, s/d.
- CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. 12 ed., São Paulo: Cortez, 2007.
- COSTA, Sônia Dominga da. [Entrevistada] por Cícero Dantas dos Santos Filho, em 22/09/2007, na Rua dos Pioneiros, n. 1204, bairro Centro, Acrelândia - Acre.
- FREITAS, José Paulo de. [Entrevistado] por Cícero Dantas dos Santos Filho, em 3 de setembro de 2017, no ramal do km 16, PAD Boa Esperança, em Sena Madureira Acre.
- GARCIA, Maria da Penha Luiz. [Entrevistada] por Cícero Dantas dos Santos Filho, em setembro de 2017, em Sena Madureira - Acre.

- GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora (MG): Editora da UFJF, 2005.
- IANNI, Octávio. *Colonização e contra reforma agrária na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- JUSTO, Marlene da Silva. [Entrevistada] por Cícero Dantas dos Santos Filho, em 02 de setembro de 2017, no Ramal do Km 16, PAD Boa Esperança, em Sena Madureira - Acre.
- LOBREGAT, Maria Cristina. *“Pedra que canta”, lembranças que latejam*: Vozes de deslocado de Iaipú, para a Amazônia Acreana. Rio Branco. 2013. Dissertação (Mestrado em Letras: Linguagem e Identidades sociais) – Centro de Educação, Letras e Artes da Universidade Federal do Acre - UFAC.
- LÚCIO, Luiz Cordeiro. [Entrevistado] por Cícero Dantas dos Santos Filho, em 13/09/2017, em Sena Madureira - Acre.
- MACHADO, Tânia Mara Rezende. *Migrantes sulistas: caminhadas, aprendizados e a constituição de modos de vida na região acreana (1977-2000)*. Rio Branco: EDUFAC, 2016.
- MARTINS, José de Souza. *Os camponeses e a política no Brasil: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- MOREIRA, João Rosas. [Entrevistado] por Cícero Dantas dos Santos Filho, em setembro de 2017, no Ramal do 16, PAD Boa Esperança.
- NASCIMENTO, Eloisa Winter. *Rumo da terra: Rumo da liberdade (um estudo dos migrantes rurais do Sul no estado do Acre)*. Florianópolis, 1985. Dissertação de Mestrado. Curso de Pós Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal de Santa Catarina.
- NASCIMENTO, José Francisco. Entrevista: Memória da colonização recente no estado do Acre. Entrevistadora: Margarida Patriota. Brasília 2017. Disponível em: <https://www12.senado.leg.br>. Acesso em 21/06/20
- OLIVEIRA, Paulo César Rabello Mendes de. O Incra na região do Alto-Purus, Sena Madureira, Acre. In: BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. *Memória Incra 35 Anos*. Brasília: MDA, 2006, p. 91-113.
- RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. Tradução Maria Cecília França. São Paulo: 1993, Ática.
- RICOUER, Paul. *A memória, a história e o esquecimento*. Tradução de Alan Françoís [et al]. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- SÁ, Antônio Rodrigues de. [Entrevistado] por Cícero Dantas dos Santos Filho, em 15/07/2018, em Sena Madureira, no Bairro Cristo Redentor.
- SANTOS FILHO, Cícero Dantas dos. *Relatos de memórias e experiências de agricultoras e agricultores do projeto de assentamento dirigido Boa Esperança, Sena Madureira –*

- Acre (1978- 1990)*, 2007. Monografia (Graduação em História – Bacharelado). Departamento de História Universidade Federal do Acre, Rio Branco – AC, 2007.
- SANTOS FILHO, Cícero Dantas dos. *Trabalhadores do PAD Boa Esperança: trajetórias e identidades*. Rio Branco: PPGLI/UFAC, 2019 [Dissertação de Mestrado em Letras: Linguagem e Identidade]
- SANTOS, Antônio Clementino Borges dos. [Entrevistado] por Cícero Dantas dos Santos Filho, na Travessa Paulista, Recanto dos Buritis, Rio Branco, em 10 de junho de 2018.
- SILVA, João Ferreira da. [Entrevistado] por Cícero Dantas dos Santos Filho, em 14/09/2017, em Sena Madureira - Acre.
- SILVA, José Carvalho da. [Entrevistado] por Cícero Dantas dos Santos Filho, em setembro de 2017, no Ramal do Km 34, PAD Boa Esperança.
- SILVA, Raimundo Gomes da. [Entrevistado] por Cícero Dantas dos Santos Filho, em 14 de julho de 2018, no Ramal do Km 34, PAD Boa Esperança.
- SILVA, Valdemiro Francisco da. [Entrevistado] por Cícero Dantas dos Santos Filho, em 02/09/2017, em Sena Madureira - Acre.
- SILVA, Valdemiro Francisco da. [Entrevistado] por Cícero Dantas dos Santos Filho, em 22/03/07, em Sena Madureira.
- SOUSA, Cícero de. [Entrevistado] por Cícero Dantas dos Santos Filho, em 19/03/07, a bordo de embarcação no Porto do Rio Iaco, em Sena Madureira - Acre.
- SOUSA, Cirilo Caetano de. [Entrevistado] por Cícero Dantas dos Santos Filho, em 22/09/07, na Avenida Brasil, s/n, Acrelândia - Acre.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Tradução de Waltensir. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- XAVIER, Joaquim Custódio. [Entrevistado] por Cícero Dantas dos Santos Filho, em 22/09/2007, em Acrelândia - Acre.

## PUPŶKARY – CAMICUÃ

Kamara Kymiu  
[Valdirene Nascimento da Silva Oliveira]

A história sempre nos faz refletir sobre o lugar em que estamos.<sup>1</sup> Nasci em um colchão de palha de arroz, imersa num contexto em que possuir um colchão, desses que se compram nas lojas, era considerado objeto de luxo para meus pais. Tudo que eles tinham na vida era a coragem para trabalhar e um pedaço de terra, doado pela minha avó paterna, com a finalidade de moradia e sobrevivência, um lugar para morar e fazer um roçado, para fazer plantação e vendas de parte do que era colhido para subsistência.

Minha mãe Mira, neta de indígenas do Arquipélgo do Marajó, no estado do Pará, trabalhou muito para nos criar. Meu pai Francisco, nome devido à influência religiosa dentro das terras indígenas – nasceu em terras Apurinã, localizadas às margens do rio Purus no Garaperi, hoje Terra Indígena Peneri-Tacaquíri no Estado do Amazonas – filho de mãe Pupykary e pai cariu. Meu pai, um dos filhos mais velhos, não teve oportunidade de ser escolarizado na idade adequada, embora ele não tivesse filhos no período em que ele deveria ter estudado; tinha irmãos pequenos que dependiam dele. As circunstâncias da vida obrigaram-no a trabalhar

---

1 Verbete produzido a partir de texto originalmente apresentado como parte da Dissertação de Mestrado “Identidade e práticas interculturais na escola indígena Apurinã na Aldeia Camicuã – Boca do Acre”, defendida junto ao PPGLI da UFAC, no ano de 2018, sob a orientação do Professor Dr. Francisco Bento da Silva.

para suprir as necessidades básicas da família. Meu pai estudou apenas até o antigo 4º ano primário já em terras acreanas, na escola rural José Barros, localizada na colônia Custódio Freire, pois minha avó saíra de terras indígenas para acompanhar o pai de seus filhos em busca de trabalho, almejando uma “vida melhor”.

Nada deu certo, inclusive o casamento entre meus avós, pois, pouco tempo após chegarem a Rio Branco, eles se separaram. Dessa separação, minha avó e seus sete filhos pequenos foram morar em uma colônia ao longo da estrada Aquiles Peret. Mesmo com pouco estudo e tempo, papai foi convidado para trabalhar na escola de Ensino Fundamental São Bento no km 23 daquela estrada, atuando como professor alfabetizador. Hoje, a escola não existe, foi desativada.

Do casamento entre meus pais nasceram seis filhos, sendo que duas irmãs morreram logo após o nascimento. Sou a mais velha sobrevivente dessa prole, fui alfabetizada em casa e aos seis anos sabia ler e escrever. Minha ida à escola, nos anos iniciais, foi uma forma de sistematizar o que havia aprendido no lar por meio dos ensinamentos do meu pai e dos incentivos de minha mãe. Conheci a instituição chamada escola aos sete anos de idade. Meu pai foi meu primeiro educador formal na escola de ensino rural do São Bento.

A escola, para meu pai, foi um lugar de “liberdade” no sentido intelectual e financeiro, foi a partir da escola que ele atuou como educador, embora seu nível de formação equivalesse apenas aos conhecimentos relativos ao ensino fundamental, 4º série primária. Essa atividade oportunizou a meu pai continuar seus estudos, além de propiciar um salário que provia o sustento da família. Recordo-me que em alguns meses do ano ele se deslocava para a cidade para estudar, ou seja, participar do programa de formação continuada como uma forma de aprimorar os estudos e, conseqüentemente, aplicá-los nas aulas que ministrava aos alunos da Escola São Bento. Foi nesse ambiente de leitura e escrita que fui crescendo, vendo e observando meu pai lendo diariamente, desdobrando-se entre roçado, família e deveres docentes; ainda conseguia um momento para alfabetizar os vizinhos, cuja dinâmica se dava sob a luz de lamparina. O esforço paterno sempre foi motivo de orgulho para a velha pupyky.

Maria Alice, nome da minha akyru (avó) Apurinã, filha de Tomás e Lídia; neta de um dos mais expressivos e mais respeitados pajés do povo Apurinã, cujo nome era João Velho. Maria Alice, minha avó, mulher que nunca soube o ano em que nasceu, foi registrada depois de adulta, nunca soube sua idade certa, morreu sem saber ler ou escrever. Via as letras, porém nunca as conheceu nem soube seus significados. Ainda assim, sua inteligência permitiu que ela reconhecesse a relevância do estudo para a vida das pessoas, o que a motivou a incentivar os filhos a estudar. Maricota, apelido dado à Maria Alice, por algumas pessoas (não indígenas), nome para identificá-la em meio aos carius. Contra a vontade dos meus bisavós, ela se casou com um homem, não indígena oriundo do Ceará, nomeado como soldado da borracha. Desse casamento, ela deu à luz a nove filhos, entre os quais criou apenas sete.

Na vida, a morte foi algoz da minha akyru, já que lhe tirou dois filhos; o marido a deixou com os sete filhos restantes, todos de pouca idade. Contou com ajuda dos dois filhos mais velhos que já estavam adolescentes, um deles meu pai que foi trabalhar nos roçados, em períodos de colheitas. No período de entressafas, minha avó, Maricota, fazia carvão para vender e comprar roupas, alimentos e outras coisas que não eram produzidas em sua “colônia”, no pedaço de terra que o marido deixou para ela e os filhos. Ela enfrentou sozinha as dificuldades que apareceram na vida para criar os filhos em terras distantes de sua origem, não desistiu ou esperou ajuda dos não parentes, tirou forças de onde não havia dado ao seu espírito Apurinã de mulher guerreira e corajosa.

Cresci ouvindo histórias que minha avó contava, falando com saudades de nosso povo, de sua infância na aldeia, das recordações tristonhas e vivências, das violências que o povo Apurinã sofreu por parte dos indivíduos não indígenas, da tristeza de viver longe do povo, das festas de suas origens e de abdicar da convivência com “os seus”. Isso sempre foi causa de sua tristeza. Tive uma proximidade muito grande com minha akyru, éramos companheiras. Aonde ela ia eu acompanhava, uma amizade que foi separada por sua morte.

Tive uma infância permeada por narrativas, histórias, de memórias da minha avó, das experiências que ela viveu e me contou, e ainda hoje

trago em minhas lembranças as vivências de minha avó e, ao lembrar-me, atualizo-as, trazendo ao tempo presente. Recordo, perfeitamente, dos dias que, às vezes, saíamos para pescar, colher coco ouricuri e banana na mata. Suas falas aparecem nas lembranças sobre a vida na aldeia e dos ensinamentos proferidos pelos anciãos sobre as tradições indígenas, das festas, dos Kyynyry/Xigané (cantar) de comer beiju e peixe assado na folha da bananeira.

Já na velhice e mediada pela tecnologia, minha avó conseguiu fazer contato com alguns irmãos e demais familiares que ainda vivem nas aldeias Camicuã, em Boca do Acre, e na Boa União em Pauini, ambas no estado do Amazonas. Sempre que ela tinha oportunidade, falava com seus irmãos por telefone, porém Maria Alice, minha Akyru, não teve oportunidade de vê-los pessoalmente e de retornar ao seu povo.

Quanto a meu pai, para fins de estudos na graduação em Pedagogia e para melhor prover a subsistência da família, em 1980 optou por sair da colônia da proximidade de minha avó e fomos morar em um bairro de Rio Branco chamado Vila Nova, ora eu contava 10 anos de idade. Abandonamos a vida próxima às florestas, perto da minha akyru, para habitar em um lugar onde tudo era difícil, tudo era seco, não tínhamos água potável, o que tínhamos era o igarapé São Francisco, no qual buscávamos a sobrevivência cotidianamente e, ajudar minha mãe nas lavagens de roupas. O rio também servia para abastecimento de água e fornecedor de alimento, já que praticávamos a pescaria em época de cheia de águas barrentas.

A realidade na vida urbana era cruel e seca, com cores cinza e ruas lamacentas. Só via minha akyru em tempos de férias escolares, quando contava cada minuto para me sentir livre e viva, devido ao contato com a natureza. Na zona urbana, a realidade entristecia-me, aquele lugar horrível, cheio de pessoas com origem e histórias semelhantes de pobreza e miséria. A escola, para mim, era sinônimo de tristeza, lugar de difícil acesso e distante, totalmente estranho e desbotado, com suas paredes pálidas e cadeiras enfileiradas. Ou seja, a escola era um lugar que não aprazia aos olhos, tampouco me suscitava a vontade de estar lá.

Os educadores eram estressados, reportavam-se aos alunos sempre por meio de gritos e traziam em suas falas discursos e atitudes excludentes.

O que menos nos faltava naquele lugar eram as regras, o sentido era outro, era o lugar de aluno robotizado, não era o lugar de aprendizado, era para mim o lugar de repetição, de seguir as regras e cumprir as hierarquias. Se você fosse “obediente”, respondesse tudo que o professor (a) queria, era o aluno nota dez, recebia elogios e servia de exemplos para os demais. Tive que me adequar ao sistema para ser aceita e com muita dificuldade concluí o ensino fundamental.

Ao término do ensino fundamental iniciei o magistério, escolhi este porque, além de ser um curso profissionalizante, oportunizaria um emprego, visto que vislumbrava a possibilidade de realizar o sonho de ser educadora. O período em que cursei o magistério foi um período muito produtivo, uma vez que interagi com educadores que, ao longo do curso, me inspiraram e, ao mesmo tempo, demonstraram outra realidade educacional e pedagógica diferente daquela que vivenciei na infância. No curso do magistério, conheci concepções de ensino e aprendizagem que contextualizam e aceitam a bagagem cultural e as diferentes culturas e identidades, tornando a prática docente uma realidade inspiradora. O caminho sonhado e escolhido na infância estava definido.

A prática docente fazia parte da minha realidade desde a infância, já que meu pai exercia a profissão docente com muito esmero. Depois de muito estudo e esforço, meu pai concluiu licenciatura em Pedagogia na Universidade Federal do Acre – UFAC. Desde a infância a admiração pelo ensino e as formas de ensinamentos em sala de aula de certo modo produziram subjetividades para eu desejar ser educadora. No entanto, devido a alguns acontecimentos não planejados, não tive a oportunidade de cursar o ensino superior imediatamente ao término do magistério. Inscrevi-me no vestibular da UFAC no ano de 2000, quando ocorreu a tão esperada e sonhada aprovação no curso de Pedagogia.

No período de graduação, sentia-me concretizando um desejo antigo, finalmente a realização de um sonho. Durante o curso pude perceber a dinâmica da escola, da sala de aula, do processo de ensino aprendizagem, percebi que a escola é lugar de transformação, exclusão, de diferença e indiferença do outro. Na graduação, percebi que escola para mim foi ex-

cludente e segregadora, pois crianças pobres e com traços indígenas não são bem vistas nesse lugar. E eu e minhas irmãs tínhamos esses traços.

Mesmo submetida às brincadeiras e apelidos jocosos na infância que se davam no ambiente escolar, como o de “índia branca”, por exemplo, consegui chegar ao nível de graduação. Tinha um sonho de ser educadora, de atuar em sala de aula e como maior meta pretendia estabelecer uma relação agradável e produtiva com meus futuros alunos, de modo a não agir com os educandos como certos educadores agiram comigo. Meu sonho de docência era mostrar que “índia branca” também aprende e se supera a cada dia em suas dificuldades.

Ainda na graduação, enveredei para a área de ensino inclusivo, em especial o mundo das pessoas com deficiências. Tive oportunidade de aprender Braille e Libras, onde aprendi a falar com as mãos e a lidar com o diferente. O mundo dos deficientes tem sido minha realidade desde então, foi nesse mundo que conciliei minha formação com as deficiências, conheci muitos parentes indígenas e crianças com deficiências. Visitei algumas terras indígenas, sempre encontrando crianças com vários tipos de deficiências, e em uma dessas visitas encontrei indígenas surdos. Fiquei maravilhada com a possibilidade de ensinar língua de sinais para eles e, ao mesmo tempo, entender o pensamento de um indígena surdo. Com grandes intenções de cursar pós-graduação, já havia decidido e definido que esse seria o tema de pesquisa para a seleção de mestrado em Letras: Linguagem e Identidade, em 2016.

Tudo mudou durante uma visita aos meus familiares na aldeia Camicuã, quando, em conversas com uma das educadoras indígenas sobre as dificuldades que a escola enfrentava e sobre a importância da escola para o povo, fiquei “com a cabeça fervilhando de ideias”, pois poderia pesquisar sobre a escola, apresentar a realidade da escola indígena Apurinã na aldeia Camicuã. Fiz várias pesquisas bibliográficas em diversos sites, não encontrei nada específico sobre a escola na aldeia Camicuã, foi então que mudei o foco do projeto imediatamente. Tornou-se uma gratificação dissertar sobre o pertencimento e ter a escola indígena Apurinã como protagonista.

Sou indígena por ascendência, meu nome dentro da tradição e na língua Pupÿkary é Kamara Kymiu que significa Cupim vermelho. Fui nomeada por Amata, uma anciã da aldeia, mãe de 10 filhos, entre eles o atual Cacique, Francisco Gonçalves Apurinã (Umanary, uma espécie de peixe) da aldeia indígena Camicuã, um parente muito próximo. É a esse povo que pertenço, chamados por outros povos de guerreiros, dado a arte da guerra e por serem sobreviventes às investidas dos não indígenas por muitos anos.

Nós nos reinventamos sem perder nossas principais características culturais indígenas, e nos consideramos sobreviventes e resistentes. Nós, Apurinã, vivemos em dois grupos os Metymanety e os Xuapuryneri, essa divisão aconteceu há muito tempo, tanto que até os mais velhos da aldeia não sabem datar, mas todos falam do quanto foi importante e necessária essa divisão. Nascer entre os Metymanety significa que não comerá porquinho do mato, já os Xuapuryneri não podem comer “inambu relógio” e macucau. Não existem restrições quantos aos vegetais e o que nos define ser ou não de um dos grupos é a linhagem paterna. Sendo assim, meu pai pertence ao grupo dos Xuapuryneri. Também não podemos casar com as pessoas do mesmo grupo, segundo os mais velhos. Gera discriminação dentro do grupo, visto que neste todos são irmãos, incesto fraterno é mal visto dentro da aldeia. Além dessa questão ética, há também a questão que casamentos entre os parentes do mesmo grupo podem gerar filhos doentes, deficientes.

### **Pupÿkary Apurinã**

Entre outras etnias existentes ao longo dos rios da região amazônica, há os Pupÿkary que é a forma como nos autodenominamos, que na língua portuguesa significa “somos povo” e Apurinã é a identificação dada pelos colonizadores e outros povos indígenas. Somos conhecidos historicamente como guerreiros, no passado éramos temidos por outros povos indígenas. A nossa gente resistiu à escravidão dos colonizadores seringalistas e sulistas que implantaram diversas formas de exploração na região da bacia do Purus, espaço e território onde vivemos nos estados do Acre, Amazonas e Rondônia.

No século XIX, os Pupÿkary/Apurinã ocupavam as terras das margens do médio Purus, mas atualmente vivem em vinte e sete terras indígenas demarcadas oficialmente pelo governo federal. Segundo dados do IBGE (2010), somos hoje aproximadamente cinco mil indígenas Pupÿkary/Apurinã.

A Terra Indígena (T.I) Camicuã somente foi demarcada e homologada em 1991, a partir das lutas do Povo Apurinã que, segundo a fala do Cacique Umanary da Aldeia Camicuã, não foi pacífica:

fomos ameaçados pelo sindicato rural do município de Boca do Acre. Eles estavam juntamente com outros aliados, que não permitiam que nós ficássemos na nossa terra. Foram dias difíceis, as mulheres e crianças ficavam escondidas na floresta e os guerreiros Apurinã se concentravam na sede da aldeia para enfrentar a morte. Pedimos ajuda pelo rádio à Funai e aos órgãos federais, se não, hoje não poderia te contar isso.<sup>2</sup>

A aldeia *Camicuã* está localizada no município de Boca do Acre, estado do Amazonas, fazendo parte da mesorregião do Sul Amazonense e microrregião do Purus, cidade com uma população de 33.840 habitantes, segundo dados do IBGE.<sup>3</sup> Ahidrografia da região, pertence à bacia do rio Purus, tendo como afluentes principais os rios Inauini e Pauini.

Camicuã na língua Apurinã quer dizer, pássaro grande, Kamikuã [alencor- líquido] ‘rio do alencor’. Segundo contam os mais antigos da aldeia, Camicuã era o nome de um grande guerreiro que lutou pelas terras que hoje habitamos as margens do rio Purus. Essa terra indígena possui 58.519 (cinquenta e oito mil e quinhentos e dezenove) hectares e foi homologada em 1991. É formada quatro aldeias e uma “colocação”: Camicuã, Centrim, Katispero, Praia Nova e colocação Mari. Exceto Praia Nova, todas as demais aldeias possuem luz elétrica.

A origem da Aldeia Camicuã deu-se devido à saída da família Gonçalves e outros da Aldeia Katispero, formando a atual aldeia Camicuã. Essa mudança foi para fugir e se libertar da exploração da força de trabalho a que estavam submetidos. Os mais velhos não sabem datar, mas

2 Francisco Gonçalves (Cacique Umanary), TI Camicuã, entrevista a Valdirene Nascimento de Oliveira em 22/01/2017.

3 Divisão Territorial do Brasil e Limites Territoriais. IBGE. Disponível em: <https://goo.gl/5MCC8h>. Acesso em 15/06 2017.

eles lembram que isso aconteceu há muito tempo. O objetivo de tanta exploração era garantir mão de obra de graça ou barata, por meio da troca de mantimentos, situação em que os indígenas estavam sempre devedores. Dessa forma, garantia-se o funcionamento lucrativo do barracão dos seringalistas.

A exploração era praticada com seringueiros e os indígenas Apurinã, gerando com isso miséria de muitos e a riqueza dos “pseudo-patrões” seringalistas em um círculo vicioso de que quase impossível libertar-se. Com a esperança de sair deste círculo vicioso de exploração, algumas famílias tiveram a coragem de sair em busca de outro local no intuito de retomar a antiga forma de viver com a terra e a natureza sem a exploração dos carius. Como traz a fala do indígena João Apurinã: “essa aldeia do Katispero é a aldeia original, é a mais antiga, o pessoal saiu daqui para formar a aldeia Camicuã. Éramos escravizados pelos patrões da seringa. Vários antigos participaram da conquista da nossa terra”.<sup>4</sup>

Atualmente no município de Boca do Acre, os indígenas Apurinã circulam e vendem seus produtos extraídos de suas terras indígenas no comércio local, onde as trocas são constantes entre esses dois mundos. O acesso à aldeia Camicuã ocorre por meio do rio Purus, cujo trajeto é de aproximadamente vinte e cinco minutos de barco navegando pelas águas caudalosas, profundas e barrentas do referido rio. Nesse trajeto, podemos observar ao longe, quando chegamos à aldeia por meio das luzes da cidade. Há de certo modo o estranhamento de se olhar de longe, o lugar que chamam de civilização. A territorialidade dos Apurinã é norteada pelas margens dos rios.

Mesmo algumas famílias saindo da comunidade Katispero e formando a comunidade Camicuã, não há registros documentais desses deslocamentos, mas sabe-se que são bem remotas segundo as memórias dos anciões do lugar, o que de certo modo explica a própria história de resistência deste povo ao longo da história de ocupação e colonização

---

4 Entrevista realizada no dia 02/12/16, com João Apurinã, cacique da Aldeia Katispero, no município de Boca do Acre, na Terra Indígena Camicuã. Aldeia Camicuã, por Valdirene Nascimento da Silva Oliveira.

por parte dos não indígenas. Situação tensa e histórias de conflitos e de perdas dos povos que habitavam a região do rio Purus.

O rio Purus faz parte do modo de vida dos Apurinã, bem como o processo de deslocamento e integração com outras aldeias. Esses deslocamentos possibilitam as trocas, comercialização e escoamentos dos produtos produzidos nos roçados de mandioca, mamão e arroz. Há ainda os outros produtos retirados das florestas e rios: castanha, açai, patuá, tucumã, abacaba, pupunha e peixes oriundos das pescas sazonais.

A aldeia Camicuã possui aproximadamente quinhentas e sessenta pessoas habitantes, divididas em sessenta e quatro famílias. As casas são cercadas por plantas ornamentais e frutíferas. A forma de habitação existente, devido aos contatos e ressignificados culturais, segue o modelo das moradias dos seringueiros: casas altas, suspensas sobre esteios e com madeira enterrada no chão. Dado ao calor tropical, os moradores atam nesta parte abaixo do assoalho suas redes na época do verão amazônico, além de utilizar esse espaço para outras finalidades.

O modelo é amplamente utilizado dentro da aldeia e fora da aldeia pelos não- indígenas do Purus e tem uma lógica vinculada às cheias periódicas do Rio Purus, possuem em média um metro e meio de altura. Inicialmente, pensamos que se tratava apenas de umas casas altas e coloridas, no alto do paredão. No entanto, quando se explora o lugar, percebemos que a aldeia *Camicuã* está além da aparência do “olhar primeiro” daqueles que desconhecem a cosmologia dos *Pupÿkary* e suas histórias envolta da fogueira em noite de ajuntamento.

O modelo padrão de casas na Camicuã segue o padrão das casas da cidade que continua a ser repetido. Vale ressaltar que esse tipo de habitação é exclusivamente na Camicuã, as demais aldeias em que meus familiares vivem não há casas altas como no modelo apresentado. As moradias utilizam paredes e assoalho de tábuas, geralmente encomendadas nas serrarias, o teto é construído quase sempre com telhas de amianto e não possui forro, a construção é operacionalizada por um profissional local e ou até mesmo pelo próprio morador. É possível observar que algumas famílias ainda cozinham utilizando o fogo no chão, práticas utilizadas pelos

ancestrais. Não é uma tentativa de volta ao passado, mas uma forma de resistência e a busca do bem-viver, segundo a lógica dos Apurinã.

Adentro pelo lugar de pertencimento e de profundas reflexões sobre a ótica indígena ao perceber-me dentro do contexto urbano que vivo, longe de Camicuã. Em dezembro de 2017, em uma das visitas para coleta de dados, ao adentrar na floresta, percebi o silêncio; percebi também a quebra do silêncio que se deu por meio dos sons emitidos pelos animais que habitam a floresta. Percebi o verde da floresta. Todas essas percepções propiciam diversas formas de compreender “os mundos” que encontro e revelam-se a cada instante como uma imagem da diferença que me direciona às fronteiras da identidade, vistas não como espaço de separação, mas relacional, entre o espaço e lugar. Nessa direção, considero importante destacar com Homi Bhabha que

os embates de fronteira acerca da diferença cultural têm tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosos; podem confundir nossas definições de tradição e modernidade, realinhar as fronteiras habituais entre o público e o privado, o alto e o baixo, assim como desafiar as expectativas normativas de desenvolvimento e progresso.<sup>5</sup>

Esse destaque é para enfatizar que entendo que a identidade passa por um deslocamento, a partir de um movimento de embate cultural, que pode ser de acordo com o grupo ou de forma não consensual, como foi o caso dos Apurinã, que não tiveram como escapar da empresa de exploração da borracha, sendo obrigados a se inserir em mais uma identidade, a de seringueiro. Vemos então, uma disputa de forças entre o presente e o passado.

É importante salientar que a fala do cacique é fala de uma pessoa com 60 anos de idade, mas que demonstra a contemporaneidade da memória desta relação com o mundo não indígena. E a busca pela afirmação desta identidade Apurinã são percebidas nas práticas cotidianas, quando contam aos jovens a história desta luta pela terra, demonstrando que a oralidade está intimamente articulada com a memória.

Todas as relações dos que vivem na Camicuã são medidas pela memória. Ao se produzir algo ou fazer alguma atividade coletiva, são sempre

<sup>5</sup> Bhabha, O local da cultura, 1998, p. 21.

ouvidas as pessoas mais velhas, que falam a língua Apurinã. A língua nativa é usada tanto para transmitir os conhecimentos dos mais experientes aos jovens quanto para fazer a tradução, visto que o contexto bilíngue português e Apurinã exige o domínio das duas línguas. Na cultura Apurinã, percebemos o respeito pelos idosos, o que reflete a intenção de preservar nossas tradições. Não como intuito de apenas imprimir fidelidade ou originalidade, mas de construir conhecimentos a partir dos conhecimentos já construídos, numa constante atualização e (re)atualização da memória coletiva nas atividades material e simbólicas do presente. É por intermédio dessas práticas que se produzem estratégias para conviver com as novas tecnologias e adaptações contemporâneas, como o caso do Sistema Agroflorestal, algo reatualizado a partir da memória coletiva.

O Sistema Agroflorestal – SAF dentro da Aldeia Camicuã tornou-se uma realidade, um modo de continuar a preservação das florestas e a garantia de uma alimentação rica e ao mesmo tempo matéria prima para as práticas dos artesanatos e do xamanismo (Ayahuasca). Umanary fala emocionadamente sobre o modo de vida dos Apurinã e sua ligação com a terra. Ao lembrar a morte do irmão e o legado de sua identidade com as tradições do povo Apurinã, afirma:

*Sukuna sempre pedia para ser enterrado seu corpo nestas plantações de patuá, açai, pupunha, chacrona, jagube, cacau, cupuaçu e outras árvores que plantou com a comunidade. Ele cuidava deste lugar e seique o seu espírito vive aqui. Ele dizia que não ia ver ou colher os frutos, mas o que estavam fazendo não era para hoje, e sim para os seus netos continuarem a serem o que somos terra.<sup>6</sup>*

O modo de viver pautado nas práticas coletivas do povo Apurinã está inserido no cotidiano da comunidade, que varia de acordo com a sazonalidade das estações. Nas épocas de pesca dos peixes, principalmente piranha, tambaqui, surubim e outras espécies, ocorre a fabricação de cultura material, tais como: cesto e armadilhas de paxiúba e preparo das canoas de árvore. Embora a comunidade disponha de lancha e barcos im-

---

6 Francisco Gonçalves (Cacique Umanary), TI Camicuã, entrevista a Valdirene Nascimento de Oliveira, em 22 de janeiro de 2017.

pulsionados por motores, a produção e utilização de outros artefatos artesanais acontecem com frequência.

A festa ritualística do Xinagné ou Keynyry é evento que promove encontros entre os parentes. A festa é um momento que envolve todos e reflete a forte relação identitária dos que participam, algo que o parente antropólogo Francisco Apurinã descreve assim:

O Kyynyry ou Xinagné é o principal ritual do povo Apurinã. Reúne moradores de várias aldeias para, juntos, festejarem a passagem do espírito de quem faleceu; é também a ocasião de refazer as alianças entre pessoas, aldeias e grupos inimigos. Os Apurinã ainda mantêm viva a tradição desse rito e, durante os dias de festas, os participantes se enfeitam com as cores da floresta, expressa em suas pinturas corporais e nos mais variados adornos e indumentárias. Os grafismos são traçados com a tinta do urucu e jenipapo, traduzidos nas malhas da hãkyty (onça pintada), do xutuiiu (jabuti) e da kiáty (cobra jiboia). Esta última é mais indicada para as mulheres e as demais para os homens. Entre os muitos significados, tais pinturas indicam o grupo clânico ao qual a pessoa pertence, o que ela pode ou não comer e com quem pode casar-se.<sup>7</sup>

As práticas de rituais estão presentes na vida da comunidade, que na descrição de Francisco Apurinã, demonstra a vitalidade cultural existente. Não se trata de uma prática cultural isolada de outras formas de pertencimentos e de identidades. Não é uma festa aleatória, existe um prévio preparo para que tudo transcorra muito bem. O autor esclarece ainda que:

Durante o mês que antecede a festa, são formados vários grupos de homens para caçar e pescar; e as mulheres ocupam-se em preparar kumery (beiju), katarukiry (farinha) e diversos tipos de vinhos e bebidas: tipary (banana), katarukiry (macaxeira), kēmi (milho), kawiry (pupunha), quityty (patoá), kauakury (bacaba), tsaperiky (açai) e kÿnhary (buriti). Os alimentos são servidos em grandes kutary (paneiros) para os que chegam de outras aldeias.<sup>8</sup>

Além das festas, temos a presença dos artesanatos, bem como o comércio com a sociedade do entorno. O artesanato envolve desde a fabricação de panelas de cerâmica a outros utensílios de barro (potes, fogareiro); tecidos de borracha, o chamado “couro ecológico”, produzido com o látex

7 Apurinã, O mundo xamânico dos Apurinã, 2017, p. 15.

8 Apurinã, O mundo xamânico dos Apurinã, 2017, p. 15.

da seringueira em um processo manual; enfeites confeccionados a partir das sementes jarina, inajá, murmuru e açai. Para fabricação de artesanatos como adornos de sementes, há em destaque o caroço do Itucumã (*Astrocary umaculeatum*), palmeira fértil na região. Essa espécie nativa exerce várias funções na comunidade: da palha se produz cobertura das casas; do fruto, o alimento e do caroço, a produção de colares, pulseira e anéis. A casca do carrapicho (arbusto) se transforma, após um moderado processo de confecção, em um barbante muito resistente que serve também para o artesanato. O extrativismo é, portanto, essencial para manutenção e sobrevivência de toda a comunidade. Além do que foi citado, há ainda a arte plumária utilizada dentro e fora da aldeia.

### **As relações entre o sagrado e a floresta**

Da forte relação com Tsurá, que na cosmologia Apurinã é designado de Deus criador de todas as coisas, a Terra, os rios, o céu, as florestas e os povos, este ente nos deixou uma planta chamada Awiry como forma de restabelecermos a conexão com a ancestralidade. O Awiry<sup>9</sup> fabricado pelo povo Apurinã é denominado rapé pelos carius. O Awiry é produzido a partir das folhas do tabaco (planta sagrada) juntamente com as cinzas da casca de uma árvore chamada Cutanta, cultivada em local distante dos roçados de mandioca e milho. Ao ser colhido, ele é processado até que fique ressecado e transformado em um pó verde, que dentro das tradições dos Apurinã sua utilização serve para curar diversos males. Em tempos passados, o Awiry era somente aspirado pelos indígenas durante os rituais xamânico para se obter contato com outros seres da floresta. Enfatizo que o Awiry atualmente dentro da Camicuã ainda permanece, mas, na maior parte das vezes, não mais associado a rituais de cura.

Na cosmologia Apurinã, o uso do Awiry é destacado na figura do Pajé ou Kusanaty:

Durante o trabalho de cura, os Kusanaty são sempre sérios, fechados, nunca sorriem e são muito observadores. Quando vão curar alguém, primeiramente, mascam o katsupary, em seguida, fazem várias sessões de aspiração de awiry para localizar as pedras no corpo do doente e

---

<sup>9</sup> Tabaco indígena cultivado conforme a cosmologia Apurinã.

as retiram por sucção, utilizando o kutukano. Em seguida, já com a(s) pedra(s) nas mãos, eles anunciam o tipo de doença e quem a jogou. Os kusanaty podem também curar chupando no local da enfermidade.<sup>10</sup>

Nesse sentido, podemos perceber que o modo de ser e viver dentro da aldeia não se baseia em acontecimentos isolados ou individualizados. Essas práticas são abrangentes, visto que se aplicam desde a escolha das lideranças e se estendem até às questões cotidianas do lugar, no espaço território, que não se limitam às fronteiras territoriais, mas a um conjunto inesgotável de significados.

O Kusanaty ou Pajé, na organização social Apurinã, possui o status de liderança religiosa, dada a sua importância dentro e fora das aldeias. Atua como elemento de estabilização das relações e práticas ilimitadas de fazer e desfazer males por intermédio dos conhecimentos míticos, ocasião em que os pajés utilizam ervas medicinais, rezas, rituais e pedras. As linguagens utilizadas somente podem ser entendidas pelos seus pares, sendo que:

existem dois tipos de kusanaty: um trabalha somente com a “medicina tradicional”, ervas medicinais encontradas na floresta que são utilizadas para fazer banhos, chá e rezas durante rituais de cura; enquanto que o outro, de quem trataremos neste artigo, opera com poderes xamânicos materializados em pedras introduzidas no próprio corpo. Estes últimos são os verdadeiros diplomatas do cosmos, aqueles que detêm os conhecimentos para curar, causar doença e até mesmo matar; aqueles que dominam os códigos para se comunicar com o mundo dos espíritos da floresta, habitantes de outras terras, e ainda são responsáveis por acontecimentos inusitados que transcendem aquilo que nossos olhos estão habituados enxergar. Isso ocorre de um modo que somente outros pajés com saberes análogos conseguem compreender.<sup>11</sup>

É muito forte a influência dos Kusanaty na aldeia e sua capacidade de ensinamentos que se submergem em todos os modos de viver entre os mundos material e imaterial:

O kusanaty é sem dúvida a pessoa mais importante para o bem-estar coletivo, pois é detentor de conhecimentos fundamentais que permitem que ele cure os doentes, adivinhe coisas que ainda não aconteceram e

10 Apurinã, O mundo xamânico dos Apurinã, 2017, p. 142.

11 Apurinã, O mundo xamânico dos Apurinã, 2017, p. 137.

exerça proteção sobre as pessoas de sua e de outras aldeias contra os ataques de outros kusanaty. Isso no plano material bem como imaterial, ou seja, os kusanaty atuam tanto acordados quanto em sonhos, sob forma de gente ou de animal, e além disso, protegem seu grupo contra as investidas dos “bichos” da mata.<sup>12</sup>

Na cultura Apurinã, o cultivo das plantas que compõem o preparo da bebida sagrada é comum, e as práticas ritualísticas sobreviveram ao contato com a sociedade envolvente, de modo que se tornou parte de comunhão entre os Apurinã e os não Apurinã da região de Camicua. A utilização da bebida não está apenas na esfera ritualística, mas em composição de habitual da aldeia. Neste mesmo sentido, remeto à origem dos Apurinã, a partir da história oral, a partir daquilo que podemos chamar de mito da criação, com a brilhante etnografia do parente José Kaxarari:

Perto do rio Ituxi tem um lugar chamado muxalauê que é tido por nós Kaxarari, especialmente pelos mais velhos, como sendo um local sagrado e de fundamental relevância ancestral, onde se constituiu a primeira aldeia do nosso povo. Ali tudo é diferente e sagrado, e nada pode ser destruído ou alterado, porque, afinal de contas, foi criado desde a época de Tsura. Quem conhece sabe disso, e também confirma ter presenciado acontecimentos muito difícil de explicar. Foi lá o primeiro encontro dos Kaxarari com os Apurinã e também a briga entre Ykapatã (que é Satanás) e Tsura (que é Deus), A casa fica localizada a mais ou menos oito horas distante daqui da aldeia Pedreira, ela continua do mesmo jeito até hoje. Depois que Tsura criou o primeiro mundo e deu nome as todas as coisas que existem sobre a terra, ele passou a morar na “casa de pedra”. Naquela época já havia rivalidade entre Tsura e Ykapatã, esse último era muito duro de morrer. Nos dias que antecederam o grande conflito, ele mandava recado para Tsura dizendo que iria matá-lo quando o encontrasse. Num determinado dia, quando Ykapatã e seus seguidores foram atacar a “casa de pedra” para matar Tsura, a inambu preta, capanga [amiga] do criador, percebendo o plano do inimigo tratou logo de avisá-lo, e em seguida disparou inúmeras flechas na direção de Ykapatã, mas não o acertava. Naquele instante o socó [ave geralmente encontrada nas margens de rios e igarapés] se transformou em ser humano e passou a lutar a favor de Tsura, mas ninguém conseguia atingir Ykapatã, ele era muito rápido e poderoso, facilmente se desviava das flechas. Quando finalmente Ykapatã avistou Tsura, imediatamente

---

12 Apurinã, O mundo xamânico dos Apurinã, 2017, p. 138.

usou a borduna que carregava em sua mão direita para acertar em cheio seu inimigo, achando inclusive, que havia o matado. Mas Tsura reviu utilizando seus poderes sobrenaturais, causando naquele momento uma forte tempestade, jogando Ykapatã e seus amigos contra inúmeras árvores de pupunha e tucumã (palheiras que possuem enormes espinhos em suas hastes e folhas). Em seguida, Tsura pegou a gordura de Ykapatã, fritou e comeu para ter a certeza que tinha acabado com seu inimigo, mas ainda assim, ele tentou matar Tsura por meio de uma forte dor de barriga (diarreia). Sabendo que ele estava lhe causando aquelas dores, Tsura logo cuidou de defecar, expelindo toda a coisa ruim que estava dentro dele, transformando a bosta (fezes) em diamante, e finalmente acabou de vez com Ykapatã.<sup>13</sup>

A história da terra sagrada dos Utsãmanery<sup>14</sup> (Jaburu) é contada pelos mais velhos para esclarecer a origem atual da existência dos Apurinã:

No mundo passado, que acabou em água, os Apurinã eram imortais, e moravam em uma terra considerada sagrada, onde nada adoecia, estragava ou morria. Vinham com os Utsãmanery, migrando de uma terra de imortalidade para outra, e no caminho que percorriam tinham a companhia das outras etnias que seguiam em sua frente, guiadas por uma ave denominada puturucu (chefe do uru), que encabeçava o grupo, abrindo o caminho. Durante o percurso, os Apurinã, seguindo o exemplo do povo Kaxarari, se encantaram em demasia com as coisas desta terra, e sempre que encontravam um pé de fruta eles paravam para coletar e comer. Com isso, ficaram para trás, se separando dos outros povos, o que ocasionou afinal sua permanência aqui. Argumento alhures (Cândido 2012), que essa dispersão se reflete na atual distribuição do povo Apurinã, espalhado em diferentes aldeias e cidades.<sup>15</sup>

## Referências

APURINÃ, Francisco. *O mundo xamânico dos Apurinã*: um desafio de interpretação. Série Antropologia, v. 458, Brasília: DAN/UnB, 2017.

13 Depoimento de José Cesar Kaxarari, TI Kaxarari, em entrevista ao antropólogo Francisco Apurinã, em 18 de maio de 2013. Ver Francisco Apurinã, Apurinã, O mundo xamânico dos Apurinã, 2017.

14 Utsãmanery era um povo constituído por pajés; responsável por conduzir os povos indígenas durante o trajeto de uma terra para outra. Foi um dos povos que conseguiu entrar na terra sagrada e hoje é vislumbrado voando em bando na forma de jaburu. Os mais velhos contam que todos os anos eles vêm visitar nós Apurinã: quando ele voa baixo, é sinal de que ainda vamos demorar morrer, mas quando voa alto, distante das casas e aldeias, é porque estamos perto de morrer e já cheirando mal. Disponível em <https://docgo.net>. Acesso em: 25 de abril de 2018.

15 Apurinã, O mundo xamânico dos Apurinã, 2017, p. 140.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução Myriam Ávila et al. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

OLIVEIRA, Valdirene Nascimento da Silva [Kamara Kymiu]. *Identidade e práticas interculturais na escola indígena Apurinã na Aldeia Camicuã – Boca do Acre*. Dissertação (Mestrado em Letras: Linguagem e Identidade). Rio Branco: PPGLI/UFAC, 2018.

## **SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES**

**AGENOR SARRAF PACHECO:** Doutor em História Social (PUC-SP, 2009), realizou Estágio de Pós-Doutorado no Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura (PPGCLC/UNAMA) com Bolsa PNPd/CAPES (06/2015 a 05/2016) e no Programa de Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia (PDTSA/UNIFESSPA) com Bolsa PNPd/CAPES (08/18 a 07/2019). Discute teoricamente Estudos Culturais, Pensamento Pós-Colonial e Decolonial nas interfaces com os campos da História e da Antropologia. Tem experiência na área de História Social e Cultural da Amazônia e da Amazônia Marajoara, História e Cultura Africana e Afroindígena, Antropologia Histórica. Coordena o Grupo de Pesquisa Estudos Culturais na Amazônia (GECA/CNPq/UFPA), participa da Rede Brasileira de Pesquisadores Latino-americanistas e Caribeístas (Rede BLAC), filiado à Associação Nacional de História (ANPUH) e à Associação Nacional de História Oral (ABHO). Professor Associado I da Universidade Federal do Pará (UFPA), lotado no Instituto de Ciências Humanas (IFCH), vinculado à Faculdade de História (FAHIS) e aos Programas de Pós-Graduação em História Social da Amazônia (PPHIST) e Antropologia (PPGA). Atualmente é Vice-Coordenador do PPHIST (Gestão 2021-2023). Foi Diretor do Arquivo Público do Estado do Pará (APEP) no período de 09/2012 a 07/2016. Atua especialmente nos temas: Cidade-Floresta, Amazônia Marajoara, Afroindigenismo, Religião/Religiosidade, Patrimônio, Memória, História Oral, Cartografia, Etnobiografia, Etnofotografia.

**AUGUSTO RODRIGUES DA SILVA JUNIOR:** Pós-doutorado em Literatura (USP, 2021; Universidade do Minho, 2015). Doutor em Literatura Comparada (UFF, 2008). Professor Associado de Literatura Brasileira na Universidade de Brasília. Coordenador da Cátedra Agostinho da Silva (UnB). Autor de *Niemar, Do livro de Carne (brasílias invisíveis), Poemas da rua do fogo e Parceiros de Águas Lindas*, dentre outros.

**CÍCERO DANTAS DOS SANTOS FILHO:** Mestre em Letras: Linguagem e Identidade (PPGLI/UFAC, 2019), Servidor Público da Fundação Nacional de Saúde-Superintendência Estadual do Acre, é coautor dos artigos: “Os significados da legislação ambiental para os trabalhadores do PAD Boa Esperança em Sena Madureira-AC 2005-2017”, 2019; “Racialidade, branquitude e branqueamento no cinema brasileiro contemporâneo: Que horas ela volta? Aquarius e O Crime da Gávea”, 2019; “Significados da precariedade das estradas vicinais para os trabalhadores do PAD Boa Esperança”, 2020; e é autor do artigo “Entidades sobrenaturais em narrativas de trabalhadores das florestas da Amazônia Acriana”, 2021.

**EDIVAN VASCONCELOS DA SILVA:** Mestre em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2021), Professor e assessor pedagógico na Educação Básica do Estado do Acre.

**GERSON RODRIGUES DE ALBUQUERQUE:** Doutor em História Social (PUC-SP, 2001), Professor Titular da Universidade Federal do Acre, lotado no Centro de Educação, Letras e Artes, com atuação nas áreas de História, Letras e Artes. É líder do Grupo de Pesquisa História e Cultura, Linguagem, Identidade e Memória (GPHCLIM) e Membro do Núcleo de Estudos das Culturas Amazônicas e Pan-Amazônicas (NEPAN). Atualmente também atua como Editor Geral do periódico Muiraquitã - Revista de Letras e Humanidades, do Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e Identidade.

**JAMILA NASCIMENTO PONTES:** Mestre em Letras: Linguagem e Identidade (UFAC, 2016), Professora de Arte do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Acre, e Investigadora do CIEBA, Universidade de Lisboa.

**JOÃO BATISTA NOGUEIRA**, Mestre em Letras: Linguagem e Identidade (PPGLI/UFAC, 2018), Supervisor do Polo da Claretiano em Cruzeiro do Sul, Coordenador pedagógico da Regional do Rio Mirim, Zona Rural.

**JOÃO JOSÉ VERAS DE SOUZA**: acreano de Rio Branco, graduado em Letras e Direito, pela Universidade Federal do Acre-UFAC, mestre em Direito e doutor em Ciências Humanas, pela Universidade Federal de Santa Catarina-UFSC. Publicou *Seringalidade – O estado da colonialidade na Amazônia e os Condenados da Floresta* (Valer, 2017), *Minhas Músicas de Invenção- Uma experiência de criação sonora na Amazônia* (Nepan, 2019) e *A Audiência dos Mortos – sobre colonialismo cultural no Acre* (Nepan, 2020).

**KAMARA KYMIU [VALDIRENE NASCIMENTO DA SILVA OLIVEIRA]**: Doutoranda em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense - UFF. Mestra em Letras: Linguagem e Identidade (PPGLI/UFAC, 2018), Docente EBTT no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Acre, com experiência de ensino atuando na Educação Superior nas seguintes áreas: Didática Geral, Gestão Escolar, Práticas de Ensino. Deficiência Auditiva/Surdez, Deficiência Visual/Cegueira. Deficiência Intelectual. Tradutor Intérprete de Libras -TILS, AEE, Tecnologias Aplicadas ao Ensino, Educação Escolar Indígena.

**MARCOS EUSTÁQUIO DE PAULA NETO**: Doutorando em Literatura e Práticas Sociais (UnB), Mestre em Literatura (UnB, 2021).

**MARINETE LUZIA FRANCISCA DE SOUZA**: Doutora em Literatura pela Universidade de Coimbra, docente do Curso de Letras do Campus Universitário do Araguaia/Universidade Federal de Mato Grosso. Docente do Programa de Pós-graduação em Estudos de Linguagem, Instituto de Linguagem, da UFMT.

**SARA GONÇALVES RABELO**: Doutora em Estudos Literários (UFU, 2021), Mestra em Filosofia (UFU, 2017). Professora do Instituto Federal Goiano – Campus Campos Belos.

**SOLEANE DE SOUZA BRASIL MANCHINERI**: Mestra em Letras: Linguagem e Identidade (PPGLI/UFAC, 2020), Supervisora dos Agentes de Proteção Ambiental na Fundação Nacional do Índio.

Título: Uwa'kürü – Dicionário Analítico – 6

Autoria dos verbetes: Augusto Rodrigues da Silva Junior, Cícero Dantas dos Santos Filho, Edivan Vasconcelos da Silva, Jamila Nascimento Pontes, João Batista Nogueira, João José Veras de Souza, Kamara Kymiu [Valdirene Nascimento Da Silva Oliveira], Marcos Eustáquio de Paula Neto, Marinete Luzia Francisca de Souza, Sara Gonçalves Rabelo e Soleane de Souza Brasil Manchineri.

Organização: Gerson Rodrigues de Albuquerque e Agenor Sarraf Pacheco.

Projeto gráfico: Nepan Editora

Capa e arte final: Raquel Ishii

Produção editorial e diagramação: Marcelo Alves Ishii

Revisão de texto: sob a responsabilidade das autoras e autores.

Revisão técnica/provas: Gerson Albuquerque e Maria de Jesus Morais.

Divulgação: Ormifran Pessoa Cavalcante e Marcelo Alves Ishii

Tipologia: Calisto MT 11/16

Número de páginas: 226



PROGRAMA DE  
**PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**  
LINGUAGEM E IDENTIDADE