

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Museu Nacional
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

CABOCLOS, CRISTÃOS E ENCANTADOS:

Sociabilidade, Cosmologia e Política na Reserva Extrativista Arapixi - Amazonas

Marina Guimarães Vieira

Tese de Doutorado

Rio de Janeiro 2012

*Na sala falava-se de coisas,
enquanto na cozinha falava-se de pessoas. (Goethe)*

**CABOCLOS, CRISTÃOS E ENCANTADOS:
Sociabilidade, Cosmologia e Política
na Reserva Extrativista Arapixi - Amazonas**

Marina Guimarães Vieira

Tese submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de doutor.

Aprovada por

Profa. Dra. Aparecida Vilaça (Orientadora)
PPGAS/MN/Universidade Federal do Rio de Janeiro

Profa. Dra. Deborah Lima
FAFICH/Universidade Federal de Minas Gerais

Profa. Dra. Elsje Lagrou
IFCS/Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Márcio Goldman
PPGAS/MN/Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Luiz Fernando Dias Duarte
PPGAS/MN/Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro 2012

FICHA CATALOGRÁFICA**Vieira, Marina Guimarães**

Caboclos, Cristãos e Encantados: Sociabilidade, Cosmologia e Política na Reserva Extrativista Arapixi - Amazonas /

Marina Guimarães Vieira, Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ, 2012.

298pp., xii pp.

Tese de doutorado – Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGAS – Museu Nacional.

1. Antropologia Social. 2. Populações Tradicionais. 3. Santo Daime. 4. Tese. I. Título

Resumo

O objetivo desta tese é descrever a trajetória de formação e os projetos futuros da comunidade São José. Seus moradores são hoje adeptos da doutrina do Santo Daime e se vêem como cristãos, categoria que carrega os significados de humanidade e civilização, em contraposição aos “caboclos” (indígenas) considerados selvagens, com quem seus antepassados, migrantes da Região Nordeste do Brasil, mantiveram relações conflituosas ao chegar na Amazônia. A apreciação conjunta da literatura sobre a colonização da região Juruá-Purus e das narrativas de histórias de vida dos moradores da comunidade nos permite compreender o funcionamento do sistema de aviação da borracha sob diferentes pontos de vista. Enquanto relatos de cronistas, como Euclides da Cunha, apresentam os migrantes nordestinos que foram trabalhar como seringueiros na Amazônia como vítimas impotentes da servidão por endividamento, etnografias recentes e relatos nativos revelam as conexões entre relações de trabalho e relações de parentesco. A análise do chamado parentesco ritual (apadrinhamento e compadrio) nos leva à compreensão dos modos de transformação de relações potencialmente perigosas, marcadas pela exploração desregrada, pela raiva e pela selvageria, em relações civilizadas que, mesmo tendo um caráter assimétrico, são caracterizadas pela reciprocidade de deveres e direitos, marcadas pelo respeito mútuo. A análise da concepção, do resguardo pós-parto e dos cuidados dispensados às crianças nos leva à compreensão das concepções de pessoa, alma, corporalidade e humanidade. São abordados os processos de amansamento e iluminação de humanos e não humanos nos rituais, através da luz do Santo Daime. Os sujeitos descritos nesta tese se empenham em alcançar a iluminação e a civilização, nos níveis cosmológicos e sociológicos, através da adoção do modelo religioso, social e político de organização na forma de comunidade, que está relacionada à adesão ao Santo Daime. A perseguição de um modelo de vida comunitário e ambientalmente correto, proporcionado pelos ensinamentos do daime sobre o amor à criação divina (que inclui a floresta, o rio e seus habitantes) e pela relação com os ambientalistas ligados à doutrina daimista, concorre para a garantia de permanência dessas pessoas nas terras que ocupam há gerações, através da conquista da Reserva Extrativista.

Abstract

The aim of this thesis is to describe the process of the grouping and the future projects of the São José community. Nowadays, their residents are the followers of the doctrine of Santo Daime and they see themselves as Christians, category that carries the meanings of the humanity and the civilization, in opposition to the wild "caboclos" (indigenous peoples), with whom their ancestors, migrants of the Northeast of Brazil, maintained conflict relations by arriving at Amazonia. The simultaneous appreciation to the literature of the colonization of the Juruá-Purus region and the narratives of the residents' life stories of the community allows us to understand the operation of the rubber trade system, from different points of view. Whereas the narratives of the travellers who knew the area, as Euclide de Cunha, present the migrants of the Northeast who went to work as rubber tappers in Amazonia as powerless victims of the servitude by the debt, recent ethnographies and native narratives reveal connections between the working and the kinship relations. The analysis of the so called "ritual kinship" leads us to the understanding of the ways of transformation of the potentially dangerous relationships, marked by the muddled exploration, the anger and the savagery, in civilized relationships that, even having an asymmetric character, they are characterized by the reciprocity of duties and rights, and marked by the mutual respect. The analysis of the conception, of the post-birth practices and of the caring of the children lead us to the comprehension of the conceptions of the person, the soul, the corporeality and the humanity. The processes of the domestication and the illumination of the humans and the non humans in the rituals by the light of Santo Daime are treated. The people described in this thesis are in search of achieving the illumination and the civilization, in the cosmological and sociological levels, by the adoption of the religious, social and political model of organization in the form of community, which is related to the adhesion to Santo Daime. The pursuit of a communitary and ecologically correct model of life, proportioned by the teachings of the daime about the love to the divine creation (which includes the forest, the river and their inhabitants) and by the relationship with the ecologists connected to the Santo Daime's doctrine, contributed to guarantee the permanence of those people on the lands that they occupy since generations, by the conquest of the Extractive Reserve.

Este trabalho é dedicado a Jonas Vieira Purificação,
que teve uma rápida passagem por esta terra
e se encantou numa linda estrela,
que hoje ilumina e guia nossos caminhos.

ÍNDICE

9 **Agradecimentos**

12 **Introdução**

Capítulo 1 – Os seringais do Purus e seus moradores

28 1.1 Breve caracterização histórica e sociológica dos seringais da Amazônia ocidental

35 1.2 A colonização da região Juruá-Purus e a formação de seus seringais

44 1.3 Caracterização do tipo de população dos seringais

53 1.4 As Populações Tradicionais e as Reservas Extrativistas

Capítulo 2 - Da pessoa à comunidade: relações de sociabilidade na Reserva Extrativista Arapixi

67 2.1 Parentes, casas, comunidades

75 2.2 Breve história da comunidade São José e seus moradores

104 2.3 Relações de trabalho

110 2.4 Fazendo parentes: construção do corpo e do parentesco

122 2.5 Relações matrimoniais

128 2.6 Parentesco Ritual

Capítulo 3 - Cosmologia e Ritual: relações entre pessoas humanas e pessoas não humanas

143 3.1 Ser cristão na Amazônia

156 3.2 Encantaria, Xamanismo e Santo Daime

163 3.3 Na comunidade São José: geografia de pessoas humanas e não humanas

185 3.4 Iniciação e Ritual

208 3.5 Trabalho de campo e ritual

213 3.6 Relações Transformacionais: Miração e Atuação

222 3.7 Doença e Cura

239 Capítulo 4 - O Santo Daime e a conquista da Reserva Extrativista

261 **Considerações Finais**

274 **Bibliografia**

290 **Anexos**

Agradecimentos

A concretização deste trabalho só foi possível devido à contribuição e participação de diversas pessoas, às quais expresso a minha gratidão. Agradeço especialmente aos moradores da Comunidade São José, por me contarem suas histórias e pelos inúmeros ensinamentos que tive o privilégio de receber. Ainda nesta comunidade, agradeço principalmente à Diva, Dico e seus filhos, que me acolheram carinhosamente em sua casa. Aos demais moradores da Reserva Extrativista Arapixi, agradeço pela receptividade, pelos momentos de descontração, pelo cuidado e pela interlocução produtiva. Sou grata também aos moradores de outras localidades da Reserva Extrativista Arapixi, em especial os da Vista Alegre e o Seu Antônio, que também me receberam com grande hospitalidade e interesse em contribuir para a realização desta pesquisa.

A Bolsa de Doutorado fornecida pela CAPES durante o período de três anos foi imprescindível para a realização deste trabalho.

As verbas para o trabalho de campo fornecidas pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, ao qual estou vinculada desde o mestrado, também contribuíram de maneira essencial para a realização desta tese.

Sou especialmente grata à Professora Aparecida Vilaça pela cuidadosa orientação, pela paciência e dedicação que demonstrou desde a minha inserção no curso de mestrado do PPGAS até a concretização desta tese.

Agradeço ao Professor Márcio Goldman do PPGAS – Museu Nacional, pelas conversas, pelas valiosas indicações bibliográficas e contribuições na qualificação deste trabalho, e por aceitar participar da banca final. Ao Professor Luiz Fernando Dias Duarte do PPGAS - Museu Nacional, que também aceitou compor a banca final deste trabalho.

Agradeço à Professora Deborah Lima, do Departamento de Antropologia e Sociologia da UFMG, pelas conversas esclarecedoras no início da pesquisa e nos

demais momentos de construção desta tese, pela indicação e empréstimo de bibliografia, e por aceitar compor a banca final.

Agradeço à Professora Elsje Maria Lagrou, que me orientou na realização do estágio docência no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, e também por aceitar compor a banca.

Sou grata à Professora Mariana Pantoja, da Universidade Federal do Acre, pela conversa inicial sobre a pesquisa na comunidade São José, pelas idéias trocadas antes e depois de ir à campo, pela indicação e empréstimo de bibliografia e também pela amizade.

Aos funcionários do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), que me forneceram um apoio essencial para a realização deste trabalho. A disponibilização pelo ICMBio, na pessoa de Felipe Mendonça (ex-gestor da Reserva), de material como relatórios, mapas e fotos, e a oportunidade de colaborar na realização de um diagnóstico sócio-econômico e participar das reuniões relativas à elaboração do Plano de Utilização, do Plano de Manejo Participativo e da formação do Conselho Deliberativo, foram imprescindíveis para a realização deste trabalho.

Agradeço às caronas do piloto “Japão” e ao companheirismo da equipe do diagnóstico sócio-econômico e de outros trabalhos na Reserva: Valéria, Mônia, Cris, Camarão, Jerônimo Luzia e Raquel. Sou grata também à Claudia Rios, atual gestora da Reserva, por fazer a ponte entre mim e o pessoal da comunidade São José, passando nossos recados e notícias.

Agradeço especialmente à Karine Narahara, analista ambiental do ICMBio, a quem devo “de um tudo”. Desde a recepção na chegada ao Acre até a finalização desta tese Karine foi uma grande amiga, companheira e espécie de guia. Foi ela quem me falou sobre a comunidade São José e viabilizou minha primeira ida à Reserva Extrativista Arapixi.

Sou grata também ao Geferson Coutinho, pela ajuda na formatação de mapas, ao Bruno Lobo, pela revisão do texto; à Sonia Al Abdalla pela ajuda com o Abstract, ao Rodrigo Savastano por disponibilizar sua impressora, e à Flávia Gervásio e Daniela Vieira, pela leitura, pelos comentários e pela enorme amizade.

Agradeço ao Fabiano do xerox, por sua simpatia e presteza na impressão e encadernação de diversas vias da tese.

Agradeço aos colegas da UFMG e do Museu Nacional, por compartilharem comigo esta jornada de conhecimento. Sou grata também aos amigos de Rio Branco, que compartilharam comigo as angústias e alegrias de novas descobertas: Juan, Karine, Mariama, Guilherme, Daniel, Aline, Rodrigo, Felipe, Joana etantos outros.

Saúdo a todos os amigos de Santa Teresa, que compreenderam minhas ausências e que me apoiaram nas preciosas horas de descanso durante a concretização desta pesquisa.

Agradeço à minha mestra de dança Valéria Monã e minhas colegas, pela oportunidade de “lavar a alma” ao longo de vários anos.

Agradeço à Luci Teixeira, minha analista, pelo essencial apoio nas horas difíceis.

Não tenho palavras para expressar minha gratidão e amor ao meu marido, Frederico Lobo, por me acompanhar durante uma etapa do campo e durante toda a escrita deste trabalho, com inabalável paciência e bom humor, sempre me apoiando e me dando força. Além disso, devo agradecer a inestimável ajuda na formatação e impressão da tese, e a preparação de um belo vídeo para ser exibido durante a defesa.

Também é difícil expressar minha gratidão aos meus pais, Marcio e Helena, às minhas irmãs, Daniela e Renata, e ao meu sobrinho Jonas. Só posso dizer que eles são a luz que ilumina meu caminho.

Introdução

Esta tese é uma etnografia sobre a comunidade São José, localizada na Reserva Extrativista Arapixi, no município de Boca do Acre - Amazonas, na região do médio Purus. Criada por decreto presidencial em 21 de junho de 2006, a Reserva Extrativista Arapixi tem uma extensão de aproximadamente 134 mil hectares e uma população de 610 pessoas divididas em 143 famílias, residentes ao longo das margens do rio Purus e seus lagos de várzea¹.

A comunidade São José é uma vila composta por oito casas, uma escola e uma igreja. Todos os moradores da comunidade são adeptos do Santo Daime, religião originária do interior do Estado do Acre, na qual se faz o uso ritual da *ayahuasca*, um chá originalmente usado por indígenas da Amazônia, feito através do cozimento do cipó popularmente conhecido como jagube (*Banisteriopsis Caapi*) e da folha conhecida como chacrona ou rainha (*Psychotria Viridis*). A igreja existente na comunidade São José é ligada ao Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), igreja do Santo Daime que tem sua matriz na comunidade Céu do Mapiá, localizada na Floresta Nacional do Purus, no município de Pauini, Amazonas. Uma viagem da comunidade São José até a comunidade Céu do Mapiá pode ser feita pelo rio Purus, em canoa com motor de popa, em aproximadamente doze horas.

Como o leitor poderá observar nos mapas cedidos pelo Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio) em anexo, a Reserva Extrativista Arapixi faz parte de uma área de floresta contínua composta por Unidades de Conservação e Terras Indígenas: Floresta Nacional Mapiá-Inauini, Floresta Nacional do Purus, Terra Indígena Igarapé Capana² e Terra Indígena Camicuã³. No anexo o leitor poderá apreciar também algumas fotos aéreas da comunidade São José cedidas pelo ICMBio, que dão uma noção da sua inserção nessa área de floresta.

O município de Boca do Acre ganhou esse nome porque é lá que o rio Acre desemboca no rio Purus. Apesar de o município pertencer ao Estado do Amazonas, a

¹ Dados extraídos do Plano de Manejo Participativo da Reserva Extrativista Arapixi .

² Território da etnia Jamamadi, falantes de um língua Arauá.

³ Território da etnia Apurinã, falantes de uma língua Aruak.

capital acriana Rio Branco é, para os moradores de Boca do Acre e arredores, uma referência mais importante do que a capital amazonense Manaus, devido à maior proximidade. É para Rio Branco que se deslocam quando precisam de cuidados médicos especializados, para resolver questões burocráticas, como aposentadorias, ou para fazer compras. A pedido dos moradores, a gestão da Reserva Extrativista Arapixi ficou a cargo da sede do ICMBio em Rio Branco, e não em Manaus⁴.

Atualmente, as principais atividades econômicas dos moradores da Reserva são a coleta de castanha da Amazônia, a agricultura familiar, a produção de farinha, a caça e a pesca⁵. A maioria dos moradores maduros já “cortou seringa”, mas com o declínio do preço da borracha após a segunda guerra mundial e sua quase completa desvalorização nas décadas de 1970 e 1980⁶, não dão continuidade a esta atividade. No fim da década de 1990 foi montada na comunidade São José uma unidade de produção de couro vegetal, tecido produzido a partir do leite da seringa. Houve um período de muita produção, mas após a ruptura entre os sócios que comercializavam o couro vegetal na forma de bolsas e outros produtos, a demanda pela produção do couro passou a ser muito escassa e instável.

Apesar de se dedicarem a algumas atividades produtivas voltadas para o comércio, segundo minha observação e de acordo com os dados apresentados no Plano de Manejo elaborado pelo ICMBio, a maior parte da renda das famílias da Reserva Extrativista Arapixi vem hoje das aposentadorias e programas do governo, como “bolsa família” ou “bolsa escola”. Essa renda muitas vezes é usada para pagar dívidas feitas nos comércios de Boca do Acre ou para pagar prestações de algum bem adquirido nesses estabelecimentos.

A maior parte das casas da Reserva é de madeira, no estilo palafita, construída a aproximadamente um metro do chão. Dependendo das condições financeiras do dono, podem ter cobertura de alumínio ou zinco e, hoje mais raramente, de palha de paxiúba ou outra palmeira. Podem consistir em um cômodo apenas ou serem mais

⁴ A distância por via terrestre do município de Boca do Acre até Manaus é de 1635 quilômetros. De Boca do Acre até Rio Branco são 230 quilômetros por via terrestre.

⁵ Essas últimas apenas para o consumo familiar, sendo proibida a venda de peixes e caça abatida na Reserva.

⁶ Nesta época o governo militar incentivou a expansão da fronteira agropecuária na Amazônia e o negócio da borracha foi deixando de receber investimentos. (Plano de Manejo)

espaçosas, com dois ou três cômodos. Toda casa tem o seu “terreiro”, que pode ter galinhas perambulando, hortaliças e ervas medicinais plantadas.

Antes de abordar a realização do trabalho de campo para a elaboração desta tese, gostaria de comentar um pouco sobre minha trajetória anterior. Durante o curso de graduação em Ciências Sociais na UFMG, realizei trabalho de campo junto ao povo indígena Maxakali, pertencente ao tronco lingüístico Macro-gê e habitante do nordeste de Minas Gerais. Escrevi uma breve monografia etnográfica de bacharelado sobre eles. Já cursando o mestrado em Antropologia Social no Museu Nacional, realizei novas etapas de pesquisa de campo entre os Maxakali, e escrevi uma dissertação etnográfica sobre o grupo, além de outros trabalhos.

Meu projeto inicial, relativo ao curso de doutorado no Museu Nacional, era a realização de uma pesquisa etnográfica entre os índios Manchineri, povo pertencente ao tronco lingüístico Aruak, habitante da Terra Indígena Mamoodate, localizada às margens do rio Iaco (afluente do Purus), no município de Assis Brasil, Estado do Acre. Uma visita inicial à Terra Indígena foi feita em agosto de 2007, com a duração de aproximadamente um mês. A pesquisa foi iniciada em abril de 2008, mas não teve prosseguimento por diversos motivos, entre eles a dificuldade de acesso às aldeias e os custos relativos ao trabalho de campo, que estavam além das minhas possibilidades na época.

Após considerar a inviabilidade do projeto de pesquisa entre os Manchineri, permaneci em Rio Branco, à procura de um novo “campo de pesquisa” que estivesse dentro de minhas possibilidades orçamentárias.

Minha inserção na comunidade São José se deu em outubro de 2008, quando tive a oportunidade de acompanhar uma equipe do ICMBio na realização de um trabalho de campo na Reserva Extrativista Arapixi. Fui hospedada na casa de uma família da comunidade São José, quando tive a oportunidade de estabelecer relações com os moradores e de propor a realização de uma pesquisa etnográfica com trabalho de campo prolongado, visando a produção de uma tese de doutorado sobre seu modo de vida em geral. Os moradores consideraram “importante” a idéia de alguém se interessar em viver por um tempo entre eles e escrever “um livro” sobre suas vidas, recebendo muito bem a proposta.

Entre os anos de 2008 e 2010 a equipe do ICMBio realizou de forma participativa várias das exigências legais para a consolidação de uma Reserva Extrativista. Foi elaborado um Plano de Utilização dos recursos ambientais da área, formado um Conselho Deliberativo, com a eleição de conselheiros-membros moradores da Reserva e representantes de instituições parceiras, e um Plano de Manejo, “a lei da Reserva”. Eu estava em campo durante a realização de várias etapas desses processos, o que me ajudou a ter uma visão mais geral da Reserva Extrativista Arapixi e seus moradores. Colaborei com a equipe do ICMBio na realização de cadastros de moradores dos arredores da comunidade São José, iniciando algumas relações, mais tarde aprofundadas em visitas dominicais junto com meus anfitriões. A maior parte das reuniões foram realizadas na comunidade São José, que fica numa área central da Reserva, facilitando o acesso dos demais moradores. Nessas ocasiões pude observar aspectos das relações entre vizinhos das diversas partes da Reserva. Devo observar que o apoio logístico prestado pelos funcionários do ICMBio, principalmente no que diz respeito ao transporte, foram imprescindíveis para a realização da pesquisa de campo.

Apesar de a presente pesquisa - e meu trabalho de campo - ter seu foco especificamente na comunidade São José, acredito que o fato de eu ter residido em Rio Branco durante os anos de 2008 e 2009 seja um fator importante a ser considerado. Ao longo desses dois anos passei por várias cidades do interior, aldeias indígenas e seringais⁷ acrianos, sendo gentilmente hospedada pelas pessoas em suas casas. Essas experiências, somadas ao contato quase diário com pessoas vindas dos sertões acrianos em Rio Branco me prepararam de forma singular para adentrar o “mundo vivido” (Gow, 2001) dos moradores da comunidade São José.

Marcio Goldman (2006: 24) observa que suas técnicas de trabalho de campo se assemelham ao “catar folha” do candomblé. Aquele que deseja aprender sobre o culto nunca receberá ensinamentos prontos e acabados de um mestre. Deve ir reunindo, ao longo dos anos, os detalhes que for recolhendo até um dia, talvez, poder esboçar alguma síntese plausível. Essa observação ilustra muito bem a minha

⁷ Área privada onde se localizam seringueiras. Nos seringais os seringueiros trabalham ou trabalhavam na extração da borracha e pagavam renda, ou seja, uma parte do que produziam ao dono do seringal. No Acre e sul do Amazonas, diversas áreas que hoje têm outro status jurídico, como terras dentro de uma Reserva Extrativista, continuam sendo conhecidas como seringal. As pessoas se referem às áreas habitadas no interior da floresta como seringal, de modo geral.

experiência de campo, ao longo da minha permanência na Amazônia, passando por locais e situações diversas.

Os dados etnográficos sobre a comunidade São José que serão aqui apresentados são referentes ao trabalho de campo realizado durante o mês de outubro de 2008, o primeiro semestre de 2009, e o primeiro semestre de 2010 na comunidade São José. Em junho de 2010 fiz uma viagem de duas semanas à comunidade Céu do Mapiá, levada por moradores da comunidade São José. Nessa ocasião tive a oportunidade de observar as relações mantidas entre os moradores da comunidade São José e os moradores da comunidade Céu do Mapiá, matriz espiritual da igreja do Santo Daime existente na comunidade São José. Passo então a um breve sobrevô das referências bibliográficas centrais para o estudo das populações nativas não indígenas da Amazônia.

Os estudos etnográficos sobre populações nativas amazônicas não indígenas foram inaugurados por Charles Wagley (1953)⁸ e Eduardo Galvão (1955), com os clássicos *Uma Comunidade Amazônica* e *Santos e Visagens*. Os dois livros são “estudos de comunidade”, sendo os primeiros trabalhos onde o termo “caboclo” foi definido e utilizado como categoria antropológica. Wagley e Galvão definiram a “cultura cabocla” como uma “cultura misturada”, formada através da combinação entre traços culturais ameríndios e ibéricos. Wagley descreve como o termo caboclo apresenta um uso relacional na Amazônia. Segundo o autor, o termo nunca é auto-atribuído, sendo usado pela população amazônica para classificar pessoas consideradas socialmente inferiores e menos civilizadas, em relação ao falante. Assim, pessoas das grandes cidades chamam de caboclos aquelas que moram em cidades do interior, que chamam de caboclos aquelas que moram nas várzeas, que chamam de caboclos os seringueiros que moram em meio à floresta, que chamam de caboclos os indígenas. Mas nessa cadeia, ninguém se reconhecia como caboclo.

Deborah Lima (1992) realizou um importante estudo onde a “categoria social de caboclo” é analisada em profundidade. A autora afirma a necessidade de especificar a distinção entre o uso coloquial e o uso acadêmico do conceito de caboclo. Ela explica que a categoria antropológica de caboclo, tal como formulada por Wagley (1953) e Galvão (1955), refere-se a um tipo de campesinato caracterizado

⁸ A edição utilizada por mim foi a de 1988.

por tradições culturais que refletem a história da colonização e são associadas ao ambiente amazônico. Lima afirma seguir em seu trabalho a definição antropológica de caboclo elaborada por Wagley (1953) e Galvão (1955). Assim, para Lima (1992: 299, 300), o critério cultural exclui da categoria de caboclo os migrantes nordestinos.

Mary Allegretti (1979) e Mauro Almeida (1992) são pioneiros nos estudos etnográficos sobre seringueiros, enfatizando em seus trabalhos o funcionamento da empresa seringalista, o modo de produção seringueiro, as relações de trabalho entre patrões e empregados e aspectos da vida social nos seringais. Almeida (*Ibid*) investiga os processos do trabalho com a seringa a partir de uma perspectiva antropológica marxista, focando na noção de valor e nas relações de exploração, tal como se manifestam numa região periférica. O autor descreve em profundidade o processo histórico de implantação do sistema de aviação da borracha na Amazônia ocidental, bem como o ciclo de expansão e declínio da empresa seringalista. Ele conclui que o sistema de produção da borracha teve continuidade após a drástica queda da demanda internacional pelo produto devido às políticas de incentivo brasileiras, bem como à formação de um campesinato capaz de realizar atividades produtivas diversificadas nos seringais, e não como resposta aos imperativos do mercado internacional. O autor relativiza a dependência dos seringueiros em relação aos patrões, demonstrando que havia uma reciprocidade de direitos e deveres entre as duas partes, ainda que essas relações fossem assimétricas. Almeida analisa aspectos da organização econômica e social das unidades domésticas e redes sociais existentes nos seringais, cunhando conceitos para descrevê-las.

Os moradores da comunidade São José utilizam vários mecanismos como a descendência, a adoção, o casamento e o ritual, no intuito de construir relações de parentesco incluindo nesse domínio o maior número de pessoas possível. Nos estudos de autores como Deborah Lima (2004) e Mark Harris (2004), o esforço de incluir um grande número de pessoas na esfera do parentesco é também observado, e interpretado através de motivações fundamentalmente econômicas. Deste modo, o sistema de parentesco analisado por Harris (2006: 81) é descrito como “redes de potencialidades de acesso aos recursos materiais e ao apoio moral”.

Casamentos que repetem a mesma união entre famílias locais, comuns na comunidade São José e entre a população rural amazônica em geral (Pantoja, 2008;

Lima, 2004; Harris, 2004)⁹ são relacionados por Lima à garantia do acesso à terra através do trabalho. A autora observa que casamentos desse tipo reforçam os laços entre parentes, garantindo o potencial para o trabalho cooperativo. Ela sugere que, entre a população por ela estudada, as relações de produção são também relações de parentesco.

Apesar de demonstrar a importância das relações de trabalho entre parentes, Mariana Pantoja (2008)¹⁰ inova ao descrever como outros aspectos, além dos econômicos, motivam a construção dos laços de parentesco entre os sujeitos de sua pesquisa. Em seu trabalho, a autora dá centralidade aos sentimentos de afeição como motores do processo do parentesco. Ela descreve como o fato de comer, dormir, trabalhar juntas e se unir diante de conflitos com outros concorre para a construção e manutenção dos laços de parentesco entre as pessoas.

Lima (1992; 2004) e Harris (2000, 2004) também observam o caráter performático dos sistemas de parentesco entre seus sujeitos de pesquisa. Pantoja (2008) dá ênfase ao fato de que, entre os seringueiros do alto Juruá, nem mesmo as relações de consanguinidade são concebidas como dadas pela descendência “natural” (ou biológica), ao contrário, são concebidas como fatos da ordem do construído.

No que concerne aos temas da cosmologia e da religião entre populações nativas não indígenas da Amazônia, Galvão deve ser citado como uma referência obrigatória. Em *Santos e Visagens*, o autor descreve a “religião cabocla”, denominada por ele como “pajelança”. O autor faz uma descrição meticulosa dos trabalhos de cura dos pajés caboclos e suas relações com os encantados dos rios, chamados por seus sujeitos pesquisados de “companheiros do fundo”. Galvão analisa a formação da religião cabocla como um conjunto de traços culturais de diversas origens, principalmente indígenas e católicas. Contudo, o autor observa que os pajés se consideram católicos e não refletem sobre a origem indígena de suas práticas, que consideram parte de sua religião católica.

Raymundo Heraldo Maués realizou importantes trabalhos sobre religião e “medicina popular” entre populações rurais amazônicas, destacando aspectos da

⁹ O fenômeno é denominado por Lima (2004) como “*relinking marriages*”, e por Harris (2004) como “*interlinking marriages*”. Pantoja (2008) optou pelo termo “casamentos bilaterais”.

¹⁰ A primeira edição da obra de Pantoja aqui utilizada foi publicada em 2004. No entanto, li a edição de 2008. O uso dessa data deve-se às citações que apresentam os números das páginas.

imbricação entre o xamanismo e o catolicismo popular. Em seus primeiros trabalhos, Maués (1985, 1987) designou os sujeitos de sua pesquisa por referência à comunidade e à região de estudo. Seguindo os estudos iniciados por Galvão, Maués (1990; 1995) utilizou em trabalhos posteriores o termo “pajelança cabocla”, para diferenciá-la da “pajelança indígena” e salientar que estava tratando de uma forma específica de pajelança, praticada pelo “caboclo amazônico”.

O livro *Encantaria Brasileira*, organizado por Reginaldo Prandi (2004), reúne artigos sobre a umbanda, o candomblé de caboclo de origem baiana, o tambor de mina e o terecô originários do Maranhão. Todos esses cultos são ligados ao universo afro-brasileiro, que conta com entidades de origem africana e com encantados. O livro traz também artigos sobre cultos “mais próximos de tradições indígenas”, como a encantaria amazônica e o catimbó ou jurema, presentes sobretudo no litoral e interior nordestinos. Prandi observa que em todos os cultos descritos no livro o “sincretismo” com o catolicismo é muito expressivo. Segundo o autor, há trocas e influências recíprocas entre os cultos dos encantados, que se espalham por diferentes regiões do Brasil, levados “por ondas migratórias, pela mídia e pela moda”, ganhando novos adeptos e fundindo-se a outros cultos. Um fato interessante ressaltado pelo autor é que também as entidades migram, sendo incorporadas a diferentes denominações e sofrendo mudanças. Prandi afirma a existência de um universo plural de religiões “afro-índio-brasileiras”, com um panteão formado por entidades especificamente brasileiras como os encantados, caboclos e mestres, justaposto a um panteão de origem africana como os orixás iorubanos, voduns jejes e inquices bantos.

Em *O Uso Ritual da Ayahuasca*, os organizadores Beatriz Labate e Wladimir Araújo (2004) reúnem artigos sobre o uso do chá entre povos indígenas da Amazônia¹¹, sobre as “religiões ayahuasqueiras brasileiras”, incluindo as duas principais igrejas do Santo Daime (Alto Santo e CEFLURIS), a Barquinha e a União do Vegetal, e estudos farmacológicos, médicos e psicológicos da *ayahuasca*. No prefácio ao livro, Almeida comenta que os usos rituais da *ayahuasca* difundiram-se

¹¹ De acordo com Almeida (2004: 16): “A *ayahuasca* e bebidas similares são utilizadas por diferentes populações indígenas em um arco que vai das nascentes do Ucayali às cabeceiras do Rio Negro.” Segundo o autor os grupos indígenas habitantes dessa vasta região que fazem uso da *ayahuasca* pertencem às famílias ou troncos lingüísticos Pano, Aruák e Tukano. Nessa tese, farei alguma alusão aos povos Pano e Aruák, habitantes da Amazônia ocidental.

entre seringueiros na floresta, em sessões de cura entre vegetalistas andinos e em cultos urbanos espalhados pelo Brasil e pelo mundo. A maior parte dos estudiosos do Santo Daime o consideram como um “sistema xamânico”, ou como uma “práxis xamânica”¹². Segundo Almeida, o livro retoma o “estado da arte” do que Jean Langdon (1996) chamou de “xamanismo genérico” em *Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas*. Sobre sua compreensão do trabalho dos xamãs, Almeida escreve:

“O xamã seria então um viajante em trânsito, não entre mundos, mas entre corpos capazes de adotar perspectivas alternadas, todos eles cidadãos de um mesmo mundo (Viveiros de Castro, 1996aa): como se fossem antropólogos capazes de mudar de perspectivas ao se vestirem como os nativos.” (Almeida, 2004: 17)

Almeida (2004: 18) cita os trabalhos de Gow (1996), Carneiro da Cunha (1998) e Taussig (1987) sobre a circulação de xamãs entre posições no espaço, entre o baixo rio e as cabeceiras, entre o local e o global. O autor relaciona essa capacidade de trânsito entre diferentes ambientes dos xamãs ao papel dos seringueiros, “seres deslocados e diaspóricos”, como fundadores das religiões ayahuasqueiras. A seguir, apresento brevemente os desafios encontrados pelos pesquisadores na tarefa de descrever as populações não indígenas nativas da Amazônia.

Os moradores da comunidade São José constituem o tipo de população rural amazônica geralmente descrita nas etnografias como caboclos, ribeirinhos ou seringueiros. Nenhum desses termos é usado pelos moradores da comunidade como auto-identificação. Como parto do pressuposto de que uma descrição etnográfica deve partir do ponto de vista nativo¹³, optei por não usar nenhum desses termos para

¹² Ver Monteiro (1983), Couto, (1989), Groisman (1991), Soibelman (1995), Sena Araújo (1997), Cemin (1998), Araújo (2002).

¹³ “In a more recent work, Viveiros de Castro (2002) adds a further twist to this epistemological framework by arguing that what we call the native point of view should really be understood as a relation between the anthropologist’s perspective (his or her worldview and theoretical tools) and that of the native.” (Vilça e Wright, 2009: 1)

designá-los.

Grande parte dos estudos sobre as populações nativas amazônicas não indígenas a que tive acesso têm como foco a questão da identidade, ou ainda, a dificuldade em descrever essas populações nos termos da identidade¹⁴. Harris (2000), que fez pesquisa entre habitantes das margens do rio Amazonas, afirma ter-se inspirado nas discussões antropológicas sobre “marginalidade”, para sugerir que a identidade de seus sujeitos de pesquisa baseia-se na contradição entre a experiência histórica de dependência em relação a um mercado globalizado e a construção consciente de uma “socialidade autônoma”, isto é, na adesão e resistência simultâneas às “formas de existência impostas pelo exterior”. De acordo com o autor, foi impossível analisar a população “ribeirinha” por ele estudada através de “traços de identidade cultural”, como a “etnicidade”, as “categorias de classe” ou “manifestações rituais”.

Apesar de compartilhar com Harris (2000) e outros autores as dificuldades em descrever meus interlocutores de pesquisa, não tomo os possíveis modos de descrição de uma identidade como questão crucial para esta tese, pois essa não parece ser uma questão importante para eles. Os moradores da comunidade São José parecem estar mais interessados em projetos futuros, nas transformações pessoais, sociais e políticas que desejam para si, e não naquilo que foram um dia ou que hoje são. Durante a pesquisa de campo, busquei ouvir histórias sobre o passado, mas os moradores da comunidade São José não demonstravam de forma espontânea ter muito interesse pelo assunto.

O desinteresse desse tipo de população amazônica em relação à própria identidade é comentado por alguns autores. Galvão (1955: 174) observou que o “caboclo” não tem orgulho ou vergonha da ascendência indígena, “simplesmente ignora ou não se preocupa com esse fato”. Assim como observaram Wagley (1955) e Lima (1992) sobre as comunidades amazônicas por eles estudadas, na comunidade São José o termo caboclo é enfaticamente negado como auto-designação, sendo usado pelos seus moradores para designar os indígenas da região do Purus das etnias Jamamadi e Apurinã, com quem têm contato atualmente. De acordo com Lima

¹⁴ Ver *Some Other Amazonians: Perspectives on Modern Amazonia*, editado por Stephen Nugent e Mark Harris (2004).

(1992), a população geralmente caracterizada como cabocla não constitui um grupo étnico, pois essas pessoas não reivindicam tal identidade. A autora observa ainda que a população por ela estudada apresenta uma noção de identidade que não ultrapassa o nível da comunidade, lançando mão dos seguintes critérios para a definição de fronteiras identitárias: “residência comum, relações de parentesco, local de nascimento, devoção religiosa, e sobrenomes”. (*Ibid*: 53)

Segundo Harris (2000), a população por ele estudada é formada por descendentes de uma mistura de índios e europeus que dá pouca importância à sua própria origem. Harris (2006) destacou a “amnésia entre gerações”, a abertura à experiência, dinamismo e flexibilidade das populações rurais amazônicas. Essas mesmas características são apontadas por Eduardo Viveiros de Castro (1992) como fundamentais entre os povos indígenas. Em resenha do livro *A Inconstância da Alma Selvagem* de Viveiros de Castro, Almeida (2003: 161) fala sobre “... uma intrigante sensação de familiaridade que os traços diagnósticos das sociedades ameríndias apresentam a um antropólogo de não índios da mesma floresta amazônica”. De forma simétrica e inversa, foi essa também a sensação que tive ao conhecer a comunidade São José, depois de alguns anos de trabalho com grupos indígenas.

A vida na comunidade São José lembra a vida em aldeias indígenas por vários motivos, tais como as redes de trocas de bens (alimentos) e serviços (como a preparação do terreno para plantar uma roça) que criam e reafirmam constantemente os laços de parentesco, o reconhecimento da agência dos seres da floresta com os quais as pessoas lidam diariamente e o uso da *ayahuasca*, chá utilizado por grupos indígenas da Amazônia em ritos xamânicos.

Como comentei, os moradores da comunidade São José afirmam sua distinção em relação aos grupos indígenas da região. Em São José, ninguém relatou a ocorrência de casamentos com indígenas no passado ou no presente¹⁵. Comprovar alguma ascendência indígena ou relações sociais estreitas entre os moradores da comunidade São José e aqueles que se reconhecem como índios, no intuito de sustentar a observação de uma continuidade marcante entre concepções cosmológicas

¹⁵ Mesmo assim, não posso deixar de observar que jovens netas de um senhor da comunidade São José são casadas com homens do grupo indígena Jamamadi, e moram na Terra Indígena Igarapé Capana, que fica em frente à localidade denominada Capana, onde moram seus pais, na outra margem do Purus, que pertence à Reserva Extrativista Arapixi.

e práticas sociais, não foi uma preocupação nesta tese. Não obstante, as semelhanças observadas por Almeida (2003) e, em alguns casos, a indiscernibilidade entre as populações indígenas e “caboclas” (no sentido dado por Wagley e outros) da Amazônia encorajam o uso da teoria etnológica - até então direcionada quase que somente à compreensão dos grupos indígenas - no estudo das populações não indígenas amazônicas. Harris (2000) evoca o trabalho de Peter Gow (2001), e comenta sua análise da adoção pelos Piro de idiomas e instituições estrangeiras como o cristianismo, a igreja e a escola, que são vivenciadas através de concepções locais sobre a natureza da história e do parentesco. O autor corrobora a crítica de Gow aos estudos de aculturação, que distinguem formalmente indígenas e mestiços ou camponeses amazônicos.

Embora a leitura dos trabalhos sobre caboclos, seringueiros, religião cabocla, cultos genericamente designados como encantaria brasileira e Santo Daime tenha sido essencial, e muitas das questões analisadas aqui tenham sido inspiradas por eles, as principais referências teóricas usadas nesta tese partiram da etnologia indígena, que, a meu ver, permitem uma perspectiva distinta sobre o meu material etnográfico, e mais condizente com o que observei no campo. A justificativa para a minha abordagem é de caráter puramente etnográfico, ou seja, aquilo que ouvi e observei, e que me remeteu constantemente à literatura etnológica com a qual eu tinha familiaridade.

Em continuidade aos estudos de Almeida (1992), Lima (1992; 2004), Harris (2000; 2004; 2006) e Pantoja (2008), as relações de trabalho e as relações de parentesco são analisadas de modo integrado nesta tese. As constatações desses autores sobre o caráter performático dos sistemas de parentesco entre populações rurais amazônicas nos remetem àquelas de diversos autores da etnologia¹⁶, que descrevem o parentesco entre os grupos indígenas sul-americanos como pertencente ao domínio do construído, e não do dado (ou da biologia). No entanto, serão enfatizadas nesta tese outras questões, tais como a noção de pessoa, que permitem uma análise integrada de práticas sociais, concepções cosmológicas e práticas rituais. Buscarei conectar a análise de processos cosmológicos à descrição do processo de construção do parentesco, o que vem se constituindo como uma tendência na literatura etnológica das terras baixas sul-americanas. A tentativa de compreender

¹⁶ Ver Viveiros de Castro (2002), Vilaça (2002, 2005) e Coelho de Souza (2004), entre outros.

alguns aspectos das relações de parentesco das populações rurais amazônicas à luz dos estudos de parentesco de grupos indígenas foi sugerida por Pantoja:

“O sistema de parentesco e a organização social dos seringueiros apresentam características – como grupos locais pequenos, casamentos bilaterais, predomínio de parentelas bilaterais egocentradas, ausência de regras de residência fixas, genealogias pouco profundas etc – que os aproximaria dos grupos indígenas das terras baixas amazônicas (Cf. Viveiros de Castro, 1995, p.7-24). Uma análise neste sentido mereceria ser tentada.” (Pantoja, 2008: 62)

Não pretendo assumir aqui tamanha tarefa, no entanto, a tentativa de colocar em diálogo as reflexões dos estudiosos de populações nativas não indígenas e indígenas da Amazônia perpassa vários momentos desta tese.

Seguindo uma tendência observável nas obras já citadas sobre a “encantaria brasileira” (Prandi, 2004) e sobre as “religiões ayahuasqueiras” (Labate e Araújo, 2004), explorei brevemente as inter-relações históricas e contemporâneas entre cultos “afro-índio-brasileiros” - dentre eles as chamadas sessões, realizadas pelos moradores da comunidade São José antes de se tornarem daimistas - e o Santo Daime. No entanto, a questão principal desta tese, no que concerne ao campo da cosmologia, foi uma descrição etnográfica da relação entre humanos e não humanos, tal como concebida e praticada na comunidade São José, que é possível devido a uma concepção de pessoa múltipla, transformacional e relacional. Um dos motivos de ter-se privilegiado essas questões se deve ao fato de que a inter-relação entre os rituais de sessão e o Santo Daime foi uma questão muito levantada por mim no campo, mas parecia ter pouca importância para os moradores da comunidade São José.

Com exceção dos trabalhos de Jahnel de Araújo (1998) e Pantoja (2004, 2008), que abordam rapidamente o uso da *ayahuasca* entre seringueiros do alto Juruá, não encontrei estudos sobre o uso do chá entre populações rurais amazônicas não indígenas. Os trabalhos a que tive acesso falam sobre o uso ritual da *ayahuasca* entre adeptos de religiões ayahuasqueiras que moram na capital acriana, em outras cidades do Brasil e do mundo, e na comunidade Céu do Mapiá, matriz espiritual do

CEFLURIS, localizada na FLONA Purus. Nesse último caso, os estudos focam mais nos discursos e práticas das lideranças e dos daimistas de origem urbana, que muitas vezes trazem um conjunto de práticas e concepções cosmológicas do estilo “nova era”, que são combinados e até absorvidos pela doutrina do Santo Daime do CEFLURIS. Quando estive no Céu do Mapiá, pude perceber que lá reside também uma grande quantidade de nativos da região do Purus. Mas essas pessoas, seu pensamento e suas práticas, não costumam aparecer nas etnografias sobre o Céu do Mapiá¹⁷. Certamente, a leitura da literatura sobre o Santo Daime foi importante para iluminar meus dados e as questões discutidas nesta tese. No entanto, os trabalhos sobre o Santo Daime em geral partem de uma noção de indivíduo que difere da noção de pessoa corrente na comunidade São José.

Não encontrei na literatura sobre a “religião cabocla” ou sobre as diversas formas de “encantaria brasileira”, descrições etnográficas aprofundadas sobre a noção de pessoa e as concepções cosmológicas subjacentes às relações entre humanos e não humanos, principalmente os animais, temas importantes no cotidiano dos moradores da comunidade São José e, portanto, questões centrais desta tese.

Dias de Jesus (2004) realizou um trabalho inovador, ao utilizar aspectos teóricos do perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 1996aa) para empreender uma análise da concepção dos seringueiros do alto Juruá sobre as relações entre animais/seres da mata e humanos. Dias de Jesus sugere que, concepções comuns sobre os animais e seres encantados da mata entre aqueles que se dizem católicos no alto Juruá, podem ser relacionadas às concepções cosmológicas indígenas descritas pelos etnólogos. Outro trabalho inspirador que devo citar foi um artigo escrito por Lima (2009), sobre as relações de sedução e encantamento entre humanos e botos relatadas nas comunidades caboclas do rio Amazonas, no qual o perspectivismo ameríndio é evocado para dar inteligibilidade ao ponto de vista nativo.

No intuito de iluminar a descrição etnográfica aqui proposta sobre a noção de pessoa múltipla, transformacional e relacional corrente na comunidade São José, as concepções de corpo, alma e humanidade, bem como as relações entre humanos e

¹⁷ Sobre a classificação do Santo Daime como sistema xamânico por alguns autores, Labate (2004: 242) comenta: “Seria interessante pesquisar como e quem se auto-representa como xamânico. Tenho a impressão de que estas formulações variam entre os caboclos e os líderes do CEFLURIS, estes últimos mais conectados com as discussões contemporâneas sobre o xamanismo.”

não humanos, recorri, como já disse, à literatura da etnologia indígena, principalmente à teoria do perspectivismo ameríndio, tal como concebida por Viveiros de Castro (1996a) e desenvolvida por outros autores¹⁸.

Embora os moradores da comunidade São José se definam como cristãos, as discussões do campo da chamada Antropologia do Cristianismo não foram, por motivos diversos, incorporadas à tese. Um deles é certamente o caráter muito pouco ortodoxo do cristianismo daimista, que nos remete antes às práticas xamânicas do que aos ritos e dogmas cristãos.

Ao longo da tese, buscarei mostrar a centralidade do Santo Daime na organização dos meus interlocutores de pesquisa como uma comunidade, no sentido religioso, social e político. O cosmos daimista, tal como concebido na comunidade São José, inclui os animais, os humanos e seres espirituais, como os encantados e os santos católicos, todos dotados de agência. Os moradores da comunidade São José afirmam que o uso do daime os mostrou que todos os animais têm vida/alma, pois são criaturas de Deus. Durante os rituais do Santo Daime, um caçador pode ser repreendido pela alma de um animal morto por ele, que pergunta porque sua vida foi tirada ou se apresenta numa forma humana. Características humanas ou culturais, como relações de parentesco, por exemplo, são hoje reconhecidas entre os animais. A adoção da doutrina do Santo Daime foi essencial para a evitação da caça e a adoção de uma postura protecionista (em relação ao meio ambiente) pelos moradores da comunidade São José, por incitar o respeito aos animais a partir da concepção de que Deus exige que se trate com cuidado a sua criação.

As relações com os seres desse cosmos daimista é analisada em continuidade com as relações com as chamadas pessoas de “de fora”, especialmente os moradores da comunidade Céu do Mapiá, ambientalistas ligados à ONGs e funcionários do ICMBio. Através dos ensinamentos proporcionados pelo uso do daime e do contato com valores ambientalistas difundidos pelos daimistas residentes no Céu do Mapiá, os moradores da comunidade São José desenvolveram uma prática e um discurso ambientalista ligados à doutrina do Santo Daime. O pedido de criação da Reserva Extrativista Arapixi partiu dessa comunidade, que conseguiu atrair a atenção de aliados entre ambientalistas e do próprio órgão de conservação ambiental.

¹⁸ Vilaça (2002, 2005, 2009) e Fausto (2001).

Esta tese buscará reconstituir a história da formação da comunidade São José a partir de imigrantes nordestinos, e associá-la à história mais ampla da colonização da região Juruá-Purus, através da implantação do sistema de aviação da borracha. Buscará ainda analisar o mundo vivido dos moradores da comunidade São José, tomando como ponto de partida analítico a continuidade entre as chamadas relações sociológicas e cosmológicas, conforme o ponto de vista nativo. Essa perspectiva possibilitou estabelecer inúmeros paralelos entre a visão de mundo das populações rurais amazônicas e aquela dos grupos indígenas amazônicos. A tese procura circular por essas bibliografias respectivas, sem traçar fronteiras entre elas, mostrando justamente como a literatura produzida sobre os grupos indígenas amazônicos pode iluminar o conhecimento sobre as populações nativas não indígenas da Amazônia. Ao integrar diferentes perspectivas teóricas tomando como ponto de partida o ponto de vista nativo, as noções de pessoa, corporalidade, humanidade, parentesco, comunidade, interior e exterior, surgem nesta tese de um modo muito específico.

Capítulo 1: Os seringais do Purus e seus moradores

1.1 Breve caracterização histórica e sociológica dos seringais da Amazônia ocidental

Manuela Carneiro da Cunha (1998: 9) demonstrou que tanto a organização sociopolítica da Amazônia ocidental pré-colonial, quanto aquela característica do sistema de aviação implantado na região pelos seringalistas ou caucheros são estruturas em rede, ou estruturas fractais. Neste tipo de estrutura cada unidade é semelhante às unidades que a englobam, ou seja, a mesma forma se repete nos contextos macropolítico ou micropolítico. Havia na Amazônia ocidental pré-colonial uma rede de comércio muito ativa fundada sobre o monopólio do Cerro do Sal pelos grupos Aruak. O sal dali proveniente era usado como alimento e como moeda.

“No interior da rede comercial, à exceção dos Piro, predomina a paz; no exterior, sobretudo contra os Pano do interflúvio, prevalece a guerra, ou melhor, ataques sazonais. O comércio está baseado em parcerias ao longo de toda a rede, e a guerra permite mobilizar de improviso de três a cinco mil homens armados em uma coligação que não repousa em nenhuma hierarquia política.” (Carneiro da Cunha, 1998: 9)

Com a chegada de comerciantes não indígenas aos rios Marañón e Ucayali a partir de 1860, os componentes da rede de comércio pré-colonial começaram a se desintegrar. Os Pano ribeirinhos, que eram importantes parceiros comerciais dos Aruak, abandonaram o circuito do sal e ligaram-se às novas redes de comércio do caucho. Os Campa (Aruak) se viram presos ao sistema do caucho como escravos ou caçadores de índios. No alto rio Juruá, os Campa participaram ao lado dos patrões do combate a grupos Katukina e Pano (Kaxinawá, Yaminahua, Poyanahua) que lá habitavam. (Carneiro da Cunha, 1998: 10)

Carneiro da Cunha resume a forma de funcionamento da rede de comércio do caucho nas bacias dos rios Juruá e Purus:

“os negociantes ingleses adiantavam as mercadorias para os negociantes de Belém, que as repassavam para os de Manaus, que as forneciam aos ‘patrões’ dos rios caucheros, que abasteciam seus subpatrões, que por sua vez as transferiam aos seus próprios subpatrões, concluindo-se o conjunto com adiantamentos em mercadorias feitos aos seringueiros. Esta cadeia toda estava fundada sobre o aviamento, o crédito e a dívida; salvo nas extremidades (isto é, os peixes pequenos das cabeceiras e os grandes de Belém e Liverpool), cada qual era credor a montante e devedor a jusante.” (Carneiro da Cunha, 1998: 10)

Carneiro da Cunha (1998: 10,11) observa que, dada a estrutura fractal, cada fragmento desta rede tinha a percepção de que o todo era semelhante à parte, da qual se tinha a experiência local. Mas a autora chama atenção para o fato de que, a despeito das semelhanças formais entre as duas redes de comércio das quais falamos, há entre elas uma profunda diferença: “aquela que separa um sistema igualitário de um sistema de dominação”. No sistema comercial pré-colonial, os pontos de vista de cada componente eram equivalentes, homólogos e independentes entre si. Já no sistema de aviamento, o crédito e a dívida eram transmitidos entre negociantes, patrões, subpatrões e seringueiros, de modo que aquele que se encontrava a jusante tinha um ponto de vista relativamente mais geral do que aquele que se encontrava a montante. Cada patrão ou subpatrão podia visualizar todo o conjunto de locais abastecidos por suas mercadorias, que eram trocadas por caucho.

No fim da década de 1870 aconteceu a introdução maciça de mão de obra proveniente da região Nordeste do Brasil para trabalhar nos seringais da Amazônia, principalmente ao longo dos rios Juruá, Purus e Madeira. As fortes secas que assolaram a região Nordeste (principalmente o Estado do Ceará) entre 1877 e 1880 teriam contribuído para esta onda migratória. (Almeida, 1992: 11-12)

De acordo com João Pacheco de Oliveira, “a febre da borracha” acarretou um novo tipo de estruturação do seringal. Quando a exploração da borracha ainda era tímida, sendo realizada em locais de menor incidência de árvores seringueiras, predominaram os chamados “seringais caboclos”, com pouca especialização e baseados no trabalho indígena. Num segundo momento, foram estabelecidos em locais de abundância em borracha os “seringais de apogeu”, com trabalhadores

migrantes que se dedicavam exclusivamente à extração da seringa. (Pacheco de Oliveira, 1979: 121 -6)

Segundo Weinstein (1993), a exportação da borracha produzida na Amazônia se intensificou a partir de 1890, devido à demanda por pneus gerada pelo desenvolvimento da indústria automobilística e de bicicletas. A partir daí intensificou-se a abertura e ocupação de muitos seringais em diversas regiões da Amazônia.

Michael Taussig (1987) descreve como a instituição da dívida foi uma justificativa metafórica para o sistema de servidão indígena que se mantinha no Putumayo, baseado na violência e nas histórias sobre tortura e terror que circulavam pela região. Esta violência não tinha um caráter pragmático pois, paradoxalmente, os seringalistas exterminavam sua própria mão de obra. A violência e, principalmente, as narrativas sobre esta, constituíram o principal elemento da dominação colonial nesta região.

Euclides da Cunha (1946 [1909]) e, mais recentemente, Mauro Almeida (1992) apontam uma importante diferença entre a exploração da borracha realizada por peruanos e brasileiros. As árvores de caucho, exploradas principalmente pelos peruanos, só produzem borracha uma vez, sendo abatidas após a extração. Já as seringueiras, exploradas sobretudo pelos brasileiros, produzem borracha por muitos anos, desde que sejam cortadas da forma correta. Assim, a exploração do caucho tinha um caráter mais nômade, e muitas vezes a mão de obra indígena era exterminada junto das árvores de caucho não produtivas. A exploração das seringueiras pelos brasileiros exigia maior fixação da mão de obra nos seringais.

Segundo Weinstein (1993), a violência física, embora existente, era menos freqüente nos seringais brasileiros do que na região do Putumayo, pois os seringalistas precisavam garantir a permanência da mão de obra por muitos anos. De acordo com Almeida (1992), uma das razões para a existência de níveis menores de violência física nos seringais brasileiros está na origem comum de seringueiros e seringalistas. A maior parte destes era originária da região Nordeste e as relações de exploração entre patrões e empregados já seriam “culturalmente partilhadas”. Ao invés da pura violência física, eram empregados nos seringais brasileiros outros mecanismos coercitivos de legitimação da exploração.

Mas se a violência física nos seringais brasileiros de mão de obra predominantemente nordestina não foi tão intensa quanto na região do Putumayo, o mesmo não pode ser dito em relação aos “seringais caboclos”, de mão de obra indígena. (Schiel, 1999: 24) No livro *Os Milton: cem anos de história nos seringais*, Pantoja (2008) nos oferece uma instigante descrição dos massacres e dispersão indígena conhecidos nos Estados do Acre e Amazonas, chamadas de “correrias”. Sabe-se que conflitos violentos entre indígenas e migrantes nordestinos ocorreram nos primeiros anos de expansão da empresa seringalista em toda a região Juruá-Purus. (Almeida, 1992: 13)

Almeida (1992: 1) observa que os seringueiros foram descritos por autores como Euclides da Cunha e Celso Furtado como uma população miserável escravizada pela dívida. Euclides da Cunha comenta sobre as relações de exploração nos seringais:

“Na entrada de Manaus existe a belíssima ilha de Marapatá – e essa ilha tem uma função alarmante. É o mais original dos lazaretos – um lazareto de almas! Ali, dizem, o recém-vindo deixa a consciência... Meça-se o alcance deste prodígio da fantasia popular. A ilha que existe fronteira à boca do Purus perdeu o antigo nome geográfico e chama-se ‘ilha da Consciência’; e o mesmo acontece a uma outra, semelhante, na foz do Juruá. É uma preocupação: o homem, ao penetrar as duas portas que levam ao paraíso diabólico dos seringais, abdica as melhores qualidades nativas e fulmina-se a si próprio, a rir, com aquela ironia formidável. É que, realmente, nas paradas exuberantes das héveas e castilhoas, o aguarda a mais criminosa organização do trabalho que ainda engehou o mais desaçamado egoísmo. De feito, o seringueiro e não denominamos o patrão opulento, senão o freguês jungido à gleba das estradas, o seringueiro realiza uma tremenda anomalia: é o homem que trabalha para escravizar-se.” (Euclides da Cunha, 1946 (1909): 22)

Pesquisadores atuais como Almeida (1992) e Pantoja (2008) têm uma visão diferente das relações de trabalho nos seringais, que levam em conta o ponto de vista dos seus habitantes atuais. Os autores observam que as relações de aviamento –

obrigação econômica a partir de dívidas iniciadas pelo fornecimento de suprimentos – seriam, da parte dos envolvidos, um sistema de trocas, ainda que assimétrico. As etnografias desses autores deixam claro que, para os seringueiros, as relações no seringal eram caracterizadas por obrigações mútuas. O patrão era responsável pela manutenção da infra-estrutura do seringal¹⁹, fornecia as mercadorias e prestava assistência aos doentes. Em troca os seringueiros lhes forneciam borracha na forma do pagamento da renda, ou seja, do pagamento anual pela utilização das estradas de seringa. Nos tempos de alta demanda pela produção de borracha os seringueiros não tinham tempo (por imposição do patrão) para plantar roças ou caçar e dependiam totalmente das mercadorias do barracão para seu sustento.

Segundo Almeida (1992), para os seringueiros a exploração reside na imposição da venda da borracha apenas para seus próprios patrões, e nos lucros exorbitantes destes, mas não no sistema de aviamento em si. De acordo com Weinstein (1993), os patrões buscavam manter o monopólio da compra da borracha através da criação de uma relação de alta dependência dos seringueiros. Cobravam preços altíssimos pelas mercadorias e muitas vezes usavam a violência para impedir o cultivo de roças e a venda de borracha para comerciantes itinerantes, os chamados regatões.

O “boom da borracha”, quando a demanda pelo produto no exterior era bastante alta, ocorreu entre 1870 e 1912. Após este período a produção de borracha nativa na Amazônia caiu enormemente, pois sementes de seringueiras brasileiras foram contrabandeadas e plantadas na Malásia. A produção de borracha na Malásia era feita em fazendas, sendo mais rápida e tendo um custo muito menor.

De acordo com Almeida (1912: 290), a partir de 1912 os seringueiros da Amazônia deixaram de ser trabalhadores com estatuto semelhante ao de servos recrutados por empresas capitalistas, tornando-se camponeses da floresta. Para o autor, a economia extrativista teria sobrevivido à concorrência desleal das *plantations* asiáticas devido à permanência destes camponeses na floresta.

¹⁹ Esta infra-estrutura é basicamente o barracão onde são guardadas as mercadorias e as estradas de seringa, trilhas abertas na mata ligando uma série de árvores seringueiras. Os patrões pagavam pessoas para fazerem estes serviços, e os seringueiros ocupavam seu tempo apenas com a extração do látex.

A eclosão da Segunda Guerra Mundial e a tomada de controle do Japão sobre a produção de látex asiática provocou o reaquecimento da produção de borracha na Amazônia. Entre 1940 e 1945 houve uma nova onda migratória de nordestinos para a região, incentivada pelo Estado brasileiro. Estes migrantes foram posteriormente reconhecidos como “soldados da borracha”. Através de subsídios e tarifas protecionistas, o Estado brasileiro fortaleceu a economia gumífera de 1943 a 1985, o que contribuiu para a continuidade da produção extrativista por parte de um campesinato florestal. (Almeida, 1992: 290)

“A economia extrativista passou de uma fase dominada por empresas que respondiam de forma dinâmica ao mercado internacional, com investimento de capital na importação de trabalhadores migrantes e de bens de consumo básicos (1870-1912), para uma fase dominada por empresas que respondiam de forma reflexiva a decisões burocráticas do governo, com casas de camponeses na floresta que proviam a reprodução local do trabalho e dos bens de consumo básicos.” (Almeida, 1992: 290)

Tradução minha

Almeida (1992: 296-7) observa que o comércio na “debt-form” pode acontecer entre partes iguais (entre regatões ou marreteiros²⁰ e seringueiros) ou entre desiguais (entre patrões e seringueiros). Para recolher os débitos os patrões podem usar a violência, mas os regatões e marreteiros não. Esta distinção é necessária para entender a persistência do sistema de débito na Amazônia, mesmo sem os patrões e seu monopólio da violência. O conflito entre patrões e camponeses endividados é expresso pela recusa em pagar renda ou na venda de produtos do extrativismo para regatões ou marreteiros. O autor afirma que a hegemonia dos patrões é feita da força política e da força ideológica.²¹

²⁰ Regatões são pequenos comerciantes itinerantes que percorrem os rios e marreteiros são pequenos comerciantes que mantêm em suas casas na floresta alguma mercadoria para ser comercializada com seringueiros.

²¹ As observações de Almeida foram feitas no presente do indicativo. Por esta razão as conservei neste tempo verbal, e também devido ao fato de que mesmo que seja relativamente raro, ainda há patrões e empregados escravizados pela dívida na Amazônia e alhures.

Pelo que foi até aqui exposto, podemos concluir, em consonância com Almeida (1992), que as formas de vida social que persistem até hoje nos seringais amazônicos não são simplesmente um resultado das demandas do mercado internacional, como colocam alguns autores²². Devem-se antes a uma conjunção de fatores, como a formação de um campesinato florestal com modo de vida singular, e de oligarquias locais relacionadas ao Estado. Apesar de sua pregnância até os dias de hoje, o sistema de aviamento não foi capaz de controlar totalmente o processo do trabalho na floresta. Principalmente após o período do “boom da borracha”, as unidades domésticas mantiveram atividades produtivas para sua subsistência e um certo nível de independência econômica e política.

²² Ver Wolf, 1982 e Wallerstein, 1974 *apud* Almeida (1992: 289). Ver também Cunha, 1994 *apud* Pantoja (2008: 52).

cinco mil “habitantes de gente civilizada” na região, tendo chegado mil pessoas naquele ano. Em 1905, Euclides da Cunha (1960 [1906]), que fez uma expedição pelo Purus, afirmou que “quatro quintos do majestoso rio estão completamente povoados de brasileiros, sem um hiato, sem a menor falha de uma área em abandono, ligadas às extremas de todos os seringais”.

Em 1878, quando houve um grande afluxo de migrantes nordestinos à Amazônia, o Barão de Maracaju, presidente da província do Amazonas, afirmou que: “destes emigrantes a maioria tem se dirigido ao rio Purus com a mira nos lucros, aparentemente fabulosos, da goma elástica”. (Maracaju, 1878 *apud* Schiel, 1999: 24)

O etnólogo Enrenreich (1948 [1891]), que viajou pelo Purus em 1888, afirmava que ali viviam 50.000 “não índios” e registrou três companhias de navio a vapor em operação no Purus. Conforme observou Mauro Almeida (1992: 11), o vale do rio Purus foi povoado por não índios em apenas dez anos, entre 1870 e 1880. Também em apenas uma década foi colonizado o vale do rio Juruá, entre 1885 e 1895.

A colonização da região específica de Boca do Acre (município onde se encontra a Reserva Extrativista Arapixi) teve início em junho de 1874, quando João Gabriel, em sua segunda expedição subindo o vale do Purus, chegou a um rio denominado pelos índios Apurinã²⁴ de *Uáquiri* (rio dos jacarés), que depois passou a ser denominado rio Acre. João Gabriel fez uma pequena exploração de borracha e deixou o rio Acre, retornando em fevereiro de 1878 com o vapor “Anajás”, e com cinquenta homens e víveres para a exploração das seringueiras. Na região de encontro do rio Acre com o rio Purus (atual cidade de Boca do Acre) foi construído um barracão para as mercadorias e moradias dos seringueiros. A exploração das seringueiras da região teve início com a distribuição de aproximadamente duas estradas por homem, com aproximadamente 100 a 150 árvores cada. Nesses locais foram construídas barracas para os seringueiros, formando colocações que receberam ou um nome indígena ou um nome que lembrasse o sertão cearense. (Melo, 2002 *apud* Plano de Manejo da Reserva Extrativista Arapixi)

²⁴ O povo Apurinã faz parte do tronco lingüístico Aruak.



Encontro dos rios Acre e Purus no município de Boca do Acre

Vejamos mais de perto como se deu a colonização da região Juruá-Purus. Nas correrias os grupos indígenas foram encurralados por duas frentes extrativistas, a do caucho, formada por peruanos que desciam do Peru em direção ao Brasil, e a da seringa, que ia do Amazonas à Bolívia. (Gonçalves, 1991) Eduardo Galvão (1960) considerou a região Juruá-Purus como “área cultural indígena do Brasil” porque os povos indígenas - os Arawá, os Aruak “pré-andinos” (Apurinã, Manchineri, Campa) e diversos grupos Pano e Katuquina - que a habitavam na época sofreram o contato com as frentes extrativistas de modo homogêneo e simultâneo. As relações de patronagem estabelecidas pela empresa seringalista se fazem ainda hoje presentes nas concepções do cosmos e das relações sociais dos grupos indígenas da região.²⁵

Após os conflitos amazônicos relacionados à Cabanagem²⁶ em 1835, houve um esforço do governo da comarca do Alto Amazonas em reconstruir a unidade nacional, através da integração dos povos indígenas. Foram então promovidas uma série de expedições pelo governo regencial.

²⁵ Ver Bonilla, 2005.

²⁶ A cabanagem foi uma revolta na qual negros, índios e mestiços se insurgiram contra a elite política e tomaram o poder na então província do Grão-Pará. Entre as causas da revolta encontram-se a extrema pobreza das populações ribeirinhas e a irrelevância política à qual a província foi relegada após a independência do Brasil. Apesar do cunho popular, a revolta contou com a participação de representantes das camadas média e alta da região.

Entre 1843 e 1847 Francis de Castelnou percorreu o Purus, encontrando índios Sipó, Purupurú, Paumari, Juberi e Sewacu – todos estes grupos possivelmente pertencentes à família lingüística Arawá. (Castelo Branco, 1947: 107-108)

Em 1852, Serafim Salgado comandou uma expedição que buscava encontrar uma suposta ligação entre o Purus e o Madeira. O explorador encontrou 400 Jamamadi (família lingüística arawá), por ele descritos como “antropófagos”. (Kroemer, 1985: 49)

No vale do Purus, a guerra entre grupos indígenas teve seu papel no processo de colonização e implantação da indústria seringalista. Prisioneiros de guerra eram trocados pelos indígenas por mercadorias. Para os colonizadores, essa era uma forma de conseguir mão de obra. A partir de observações de Manoel Urbano, Silva Coutinho descreve aspectos da guerra empreendida por grupos Apurinã:

“Quando o ataque se efetua matam o maior número de inimigos que podem, e consigo levam as mulheres e crianças. (...) Se a luta for renhida, e grande a perda dos vencedores, então a recordação faz desenvolver o ódio contra os infelizes prisioneiros, que às vezes são mortos imediatamente. Se, porém, a resistência não foi sensível, reina a alegria, e a compaixão manifesta-se para aqueles infelizes inocentes, que são tirados logo da prisão, e tomam parte do festim, continuando a viver bem entre os vencedores. Se aparece algum civilizado, os prisioneiros, somente os meninos, são trocados por fazendas, ferramentas e enfeites.” (Silva Coutinho, 1863: 78)

Silva Coutinho (1863: 29) caracteriza-os como “embrutecidos” e carecedores da “mão protetora da sociedade”. Para extirpar os “maus costumes” dos povos indígenas; tais como o nomadismo, a antropofagia e a guerra transformando-os em mão de obra aproveitável, os colonizadores de diversas partes das terras baixas da América do Sul recorreram às ordens religiosas, interessadas em estabelecer missões entre os índios.

A reivindicação de missões para os índios foi recorrente desde o início do reconhecimento oficial do Purus. Entre 1854 e 1856, funcionou ali a missão de São

Luís Gonzaga comandada por Pedro Ciriana, que contou com o apoio de Manoel Urbano. Este último exerceu o cargo de “diretor de índios.” (Schiel, 1999: 32)

Em 1845 o militar João Henrique Mattos foi incumbido de realizar uma expedição (iniciada no ano provável de 1861) para reconhecer os índios do Purus, estabelecer missões e recrutar mão de obra. As informações de Mattos devem-se em grande parte a Manoel Urbano, que participou da expedição. O último registrou aproximadamente 5.000 índios ao longo do Purus, passando por Malocas Juberi e Jamamadi. (Castelo Branco, 1947: 109; Chandless, 1866: 86-87)

Em 1862 Silva Coutinho (1863:74) partiu numa expedição pelo Purus, quando registrou a existência de índios Apurinã na feitoria do Sacado, de propriedade de Manoel Urbano.

A próxima expedição ao Purus e seus afluentes foi empreendida por Chandless em 1864. Este explorador também foi auxiliado por Manoel Urbano. Chandless (1866) oferece informações bem detalhadas sobre os grupos indígenas da região. Registrou a presença índios Juberi e Paumari no rio Jacaré. Segundo o autor, os últimos encontravam-se bastante envolvidos na produção da borracha. Foi informado da existência de índios Cipós próximos às margens do Tapauá, e no Ituxi teve notícia de índios Panamá. Acima do Sepatini, na margem esquerda do Purus, Chandless encontrou um grupo Jamamadi, que vivia dois dias rio acima dos Apurinã. Segundo relata Chandless, alguns Apurinã do ponto intermediário entre os rios Pauini e Acre estavam “pacificados”, e trabalhavam na atividade extrativista com Manoel Urbano e seus filhos.

Como já foi dito, Manoel Urbano e o coronel Antônio Labre são tidos como os grandes “desbravadores” do Purus. O próprio Labre (1872: 50) qualificou Manoel Urbano como o primeiro grande explorador do Purus. Enquanto Manoel Urbano dedicou-se à extração de drogas do sertão, principalmente a salsaparrilha, Labre era de fato um seringalista, dedicando-se totalmente à exploração da borracha. Labre tinha os indígenas como inimigos selvagens e antropófagos, que precisavam ser transformados em mão de obra útil:

“Esta gente, posto que pacífica, mostrando inocência e simplicidade naturais, em certos atos da vida, é de índole perversa, vingativa, de maus instintos. Os inimigos, selvagens ou civilizados que matam, comem, pois são antropófagos. Comem carne humana sem o menor escrúpulo, e com tanta naturalidade como se fosse caça! (...) É este nefando costume que os conserva na maldade, selvageria, e embrutecidos: convinha pois que o governo enviasse todos os esforços para arrancá-los desta degradação, colonizando-os. Poderiam prestar serviços à lavoura, e serem cedidos a particulares, que os quisessem por contratos, mediante algumas vantagens. Para o bom resultado seria muito conveniente transportá-los para centros colonizadores em outras províncias, no fim de algumas gerações estariam seus descendentes civilizados na lavoura, e o Estado teria homens úteis e aproveitáveis.” (Labre, 1872: 25-6)

Em 1875, Labre recebeu da presidência da província do Amazonas apoio financeiro para fundar uma missão no rio Ituxi. Schiel (1999: 34) levanta a hipótese de que a missão fundada por Labre seja a mesma que foi conduzida nos anos seguintes por missionários franciscanos no rio Ituxi. Ao mesmo tempo teriam sido feitas outras tentativas de missionamento nos rios Tapauá, Mucuí e Mamoriá-Mirim. Assim, as missões teriam alcançado grupos Jamamadi, Catauixi, Juma, Paumari e Apurinã. (Schiel 1999: 34)

Alípio Bandeira, primeiro dirigente da Inspeção do Amazonas do SPILT (Serviço de Proteção aos Índios e Trabalhadores Nacionais) elogiou Labre por ter fundado “estabelecimentos agrícolas e pastoris, oficinas e escolas para as hordas errantes daqueles rios que, em grande número reuniu, e com grande esforço manteve por algum tempo” (Schiel, 1999: 34). Para Bandeira, este estabelecimento foi “uma das melhores, mais liberais e mais desinteressadas tentativas de catequese de que há notícia”. (Schiel, 1999: 34)

Em 1888, Ehrenreich fez a primeira viagem de cunho etnológico ao Purus. Segundo o autor, as cheias dos rios e seus afluentes, que estabeleciam ligações entre os igarapés, influenciaram bastante a distribuição dos grupos indígenas. Por esta razão, seriam encontrados no Purus os mesmos grupos que habitam o Juruá, nas latitudes correspondentes. O autor comenta a intensa participação dos índios no

extrativismo comercial de copaíba, salsaparrilha, óleo de andiroba e principalmente borracha, que trocavam por mercadorias com os brancos. (Ehrenreich, 1948: 94)

Segundo Ehrenreich (1929: 299), foram vãos os esforços dos protestantes ingleses que tentaram cristianizar os Apurinã do Purus, pois não puderam impedir que trabalhassem como escravos nos seringais. No caso descrito, a relação de trabalho e comércio não era esporádica, havendo a exploração sistemática da mão de obra indígena. Para o autor, o trabalho nos seringais afastava ainda mais os indígenas da civilização, corrompendo-os.

Schiel (1999) oferece-nos o relato de Dona Luziana, senhora apurinã moradora da terra indígena Água Preta. Ela conta que quando os *cariú* (brancos) chegaram, os índios subiam em árvores. “Os cariú, então, atiravam para cima e diziam ‘é fácil matar índios’ e os matavam como bichos”. (Schiel, 1999: 37) Dona Luziana conta sobre um massacre ocorrido no seringal Urubuã, de onde é originária, quando muitos de seus parentes foram mortos por seringalistas num barracão. Um menino escapou e contou ao resto da aldeia. Os mortos foram pendurados “como caça” no alto de uma árvore e lá apodreceram. Os parentes de Dona Luziana teriam tido sua revanche quando aqueles patrões tentaram fazer o mesmo com os Apurinã de Boca do Acre, mas acabaram sendo mortos por eles.

Em 1904, Euclides da Cunha empreendeu uma expedição que visava à exploração definitiva do Purus. Era o representante brasileiro da Comissão Mista de Reconhecimento do Alto Purus, organizada pelos governos brasileiro e peruano. O autor observa que muitos dos grupos indígenas encontrados no Purus eram originários de outras regiões. Segundo ele, os Jamamadi teriam vindo do Rio Negro, e os Paumari teriam habitado entre a foz do rio Jacaré e o rio Huitanã.

O missionário francês Constant Tastevin trabalhou entre os povos indígenas da região Juruá-Purus de 1905 a 1926. Entre 1914 e 1919 (I Guerra Mundial) Tastevin foi servir na França como cabo de artilharia, enfermeiro e intérprete. Foi quando conheceu o etnólogo Paul Rivet, que era na época secretário-geral do Instituto de Etnologia da Universidade de Paris. Tastevin cedeu seus diários de campo a Rivet e os dois autores escreveram em colaboração vários estudos sobre os índios do sudoeste amazônico. (Gonçalves de Carvalho, 2002: 67-70).

Schultz e Chiara realizaram uma viagem ao Purus na década de 1950, fazendo alguns relatos sobre os índios que habitavam a região. Encontraram duas aldeias jamamadi no seringal São Miguel, na margem esquerda do Purus. Os índios trabalhavam na extração de borracha e castanha, que vendiam para os patrões do seringal onde viviam. Encontraram também na foz do rio Chandless um pequeno grupo de índios kulina vivendo nos seringais Fronteira do Cassianã e Terra Alta. (Schultz e Chiara, 1955: 53)

De acordo com Antônio Carlos de Souza Lima (1995), o SPI procurava membros das oligarquias locais para exercer o cargo de delegado de índios nas regiões onde ainda não havia funcionários do órgão, como foi o caso no Purus. Geralmente, estes eram patrões locais não remunerados e ligados à cúpula do SPI. Assim, o órgão mantinha aliados locais e garantia a vigilância sobre conflitos e invasões.

Schiel (1999: 83-4) oferece-nos exemplos de patrões seringalistas que assumiram o cargo de delegados de índios em Postos Indígenas no Purus, como o Major João de Barros Velloso da Silveira, mais tarde acusado pelo Tribunal Federal de privatizar os recursos do SPI. A autora apresenta uma reportagem publicada no jornal “O Globo” de 1930, na qual é louvado o trabalho de homens “Ipurinã” e “Jamamadi”. Na reportagem, assume-se que os postos indígenas Marienê e Tuini fazem parte do seringal Caçaduá, de propriedade do já citado delegado de índios.

Souza Lima (1995) afirma que, no intuito de civilizar os índios transformando-os em trabalhadores produtivos, o SPI instruíu o delegado ou encarregado dos postos indígenas a desempenhar o papel de intermediário comercial, comprando os bens produzidos pelos indígenas.

“O encarregado do posto – funcionário da administração em outros termos – passa assim ao lugar social previamente ocupado pelo patrão, aviador ou outras formas de assujeitamento extra-econômico do trabalho, sistemas muitas vezes conhecidos pelos povos nativos (mas não por todos) atraídos pelo SPILTN a sua órbita de poder”. (Souza Lima, 1995: 185)

Schiel sugere que haveria no Purus uma distinção entre os aliados e os inimigos do SPI, bem como uma suposta distinção entre o uso do trabalho indígena de maneira “civilizatória” pelos funcionários do SPI e de maneira inescrupulosa e violenta pelos “maus patrões”. A autora relata que o SPI tomou algumas medidas para coibir a violência e a exploração dos indígenas no Purus, como atesta um relatório da inspetoria do órgão de 1924. No entanto, a autora observa que durante processo do Tribunal Especial, Bernadinho de Magalhães, inimigo do delegado do SPI, acusou-o de maus-tratos em relação aos índios. (Schiel, 1999: 87-8)

Além de inserir-se nas relações de trabalho e redes de comércio do Purus, o SPI também teve seu papel nos conflitos da região. O posto indígena inaugurado em 1914 no rio Seruini por Velloso da Silveira teve vida breve devido aos “inimigos da causa”, segundo o delegado de índios. Um destes “inimigos da causa” seria o seringalista Isaac Pontes, citado no jornal *Correio do Purus* em 1913, devido a um conflito ocorrido entre seus empregados e índios apurinã. (Schiel, 1999: 88) Assim, Schiel conclui que:

“Neste argumento, os conflitos que, a princípio, se afiguravam como decorrentes dos enfrentamentos entre o SPI e aqueles que cometiam crimes contra os índios, estavam, também, mesclados às disputas internas à elite regional. A proeminência do delegado frente aos outros seringalistas se mostrava, segundo este, em seu prestígio comercial. (...) O SPI foi envolvido em uma rede de relações entre grupos locais, jogo político que o antecedia e, incorporando-o, a ele persistiu”. (Schiel, 1999: 90-1)

Baseada na leitura de Souza Lima sobre a doutrina do SPI e na existência de seringalistas que assumiram o cargo de delegados de índios no Purus, Schiel (1999: 86) levanta a hipótese de que, nesta região, os postos indígenas adotavam o sistema de aviamento. Assim, as funções de patrão e funcionário do Estado eram sobrepostas e desempenhadas pela mesma pessoa.

1.3 Caracterização do tipo de população dos seringais

Como vimos, a mão de obra indígena foi usada nos primeiros seringais brasileiros, sendo em grande parte substituída pela mão de obra dos migrantes nordestinos a partir da década de 1870. No prefácio de *Os Milton: cem anos de história nos seringais* (Pantoja, 2008: 13), Almeida e Carneiro da Cunha observam que “os seringais do Acre foram povoados por nordestinos e (parcialmente) despovoados de seus índios”. Mas a autora de *Os Milton* mostra que houve não só embates, mas também casamentos entre indígenas e migrantes nordestinos.

“O livro de Mariana Pantoja mostra tanto aquilo que fizeram aos índios pano – as correrias e as rupturas com os laços sociais com a vida da aldeia, o rapto de crianças e sua vida posterior em espaços marginais, a subordinação ao trabalho nos seringais e a existência discriminada sob a pejorativa denominação de ‘caboclos’ – quanto aquilo que estes sobreviventes conseguiram fazer de suas vidas, reconstruindo uma coletividade moral dotada de dignidade e respeito”. (Almeida e Carneiro da Cunha, 2008: 13)

Pelo que foi exposto anteriormente, pode-se dizer que a história dos habitantes dos seringais do Purus guarda muitas semelhanças com a dos moradores do alto-Juruá. Como observou um morador da Reserva Extrativista Arapixi:

“Teve um conflito medonho quando os cristãos chegaram na terra dos caboclos. No tempo do meu avô era perigoso, na flecha, no chumbo.”

O morador da Reserva identifica seus antepassados como cristãos²⁷. O termo caboclo é usado acima como referência aos povos indígenas, com os quais meus interlocutores de pesquisa não traçam relações de ascendência. O professor da escola

²⁷ A auto-identificação como cristão na Amazônia ocidental será discutida em detalhes no capítulo 3.

da comunidade São José contou histórias sobre o canibalismo que seria praticado pelos “caboclos brabos” e, surpreso com meu interesse em realizar pesquisa em sua comunidade, disse que achava que os antropólogos só estudavam os “primatas”, referindo-se aos povos indígenas.

Conforme a observação de Almeida e Carneiro da Cunha (2008) transcrita acima, o termo caboclo, tal como usado na região, carrega um teor pejorativo. Nos conflitos ocorridos durante a introdução da empresa seringalista, um simbolismo de diferenciação étnica marcava os índios com características inumanas²⁸. Estas concepções de animalização e selvageria dos índios são expressas até os dias atuais no Purus, quando se diz que um indígena que fala em língua vernácula “corta gíria”, quando se chama a cerâmica indígena de “caco”, no uso do termo amansar etc.

Segundo Schiel (1999: 39), os Apurinã atuais também usam este simbolismo de civilização e selvageria. Contam sobre o sofrimento nos tempos das correrias e da escravidão nos seringais, mas usam os conhecimentos advindos dos brancos nesse tempo para diferenciarem-se de índios brabos ou do seu passado, “quando viviam que nem bicho”. Entre estes conhecimentos destacam-se o uso da farinha e de bens industrializados, falar português, usar roupas, saber lidar com os patrões e guardar dias santos. Neste sentido, podemos citar também o trabalho de Peter Gow (1991), que descreve como os Piro da Amazônia peruana se consideram civilizados por serem cristãos, freqüentar a escola, usar roupas industrializadas e, ao mesmo tempo, distinguem-se dos brancos por consumirem aquilo que consideram “comida verdadeira” (carne de caça e bebida fermentada de mandioca produzida pelas mulheres). Taussig (1987) descreve o contraste existente no Putumayo entre os “auca” (habitantes das matas nus, pagãos, sem sal etc.) e “blancos” (brancos, negros, mestiços e índios civilizados). De forma semelhante, Almeida (1992: 239) observa que, no alto Juruá, diz-se que famílias sem acesso a mercadorias vivem “como animais”.

Atualmente, são chamados “povos da floresta” os habitantes da parte ocidental da floresta amazônica, entre eles nativos indígenas e não indígenas²⁹. Os últimos são

²⁸ Ver Taussig (1987), Gow (1991), Pantoja (2008), Dias de Jesus (2004), Schiel (1999), entre outros.

²⁹ Para uma descrição dos modos de vida no alto Juruá, entre seringueiros e indígenas, chamados “povos da floresta”, ver a *Enciclopédia da Floresta*, organizada por Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida.

de difícil denominação, aparecendo na literatura antropológica sobre a Amazônia como caboclos, ribeirinhos ou seringueiros. Mark Harris (2000: 211), em seu livro sobre moradores das margens do rio Amazonas, comenta que, assim como ele, alguns antropólogos (Parker, 1985; Wagley, 1985; Cleary, 1993, Nugent, 1993) mencionaram a dificuldade encontrada ao descrever os camponeses da Amazônia junto aos quais realizaram pesquisa.

Essa foi uma dificuldade com a qual também me deparei, pois a maior parte dos moradores da Reserva Extrativista Arapixi não se auto-define por nenhum dos termos acima³⁰. Atualmente, no interior do Acre e sudeste do Amazonas em geral, caboclo é o termo usado por pessoas que não se consideram indígenas para designar aquelas que elas consideram indígenas. Os moradores da Reserva Extrativista Arapixi chamam de caboclos os indígenas das etnias Jamamadi e Apurinã, com quem têm contato, mas nunca usam este termo para dirigir-se diretamente a alguém considerado desta categoria, pois isso seria uma indelicadeza. Sendo assim, optei por não utilizar o termo caboclo para designar meus interlocutores de pesquisa. Vejamos a seguir como o termo foi utilizado por alguns autores para descrever populações que apresentam características semelhantes aos habitantes dos seringais do Purus.

O conceito de caboclo foi largamente elaborado na literatura brasileira. Mas só no início dos anos 1950 Charles Wagley e Eduardo Galvão usaram o termo caboclo para designar a população junto à qual realizaram estudos antropológicos. Ambos adotaram uma abordagem no estilo “estudos de comunidade”. A principal contribuição de suas obras foi uma caracterização da “cultura cabocla”. Enquanto Wagley desenvolveu uma etnografia mais geral tratando de temas como identidade, organização social e religião, Galvão fez um estudo mais detalhado sobre “a religião cabocla”.

Wagley (1953: 120-1) descreveu as diferenças de posição social na comunidade amazônica por ele estudada, para a qual deu o nome fictício de Itá. Estas diferenças seriam decorrentes do sistema de classes da sociedade colonial amazônica, quando negros e principalmente índios trabalhavam como escravos para os brancos. O

³⁰ Aqueles que efetivamente “cortaram seringa” desde criança se identificam como seringueiros apenas em contextos relevantes, como reuniões do CNS para discutir o subsídio da borracha etc.

autor enumerou as camadas sociais da comunidade, tais como descritas por seus habitantes:

1. *Gente de Primeira*, ou os “brancos”, que formam a classe local mais alta;
2. *Gente de Segunda*, ou os moradores urbanos da classe mais baixa;
3. *Gente de Sítio*, ou os que vivem nas propriedades agrícolas de terra firme;
4. *Caboclos da beira*, ou os que vivem em cabanas construídas sobre estacas, nos pântanos das baixadas e nas ilhas alagadiças, e que ganham a vida nas indústrias puramente extrativas.

Wagley constatou que a categoria de caboclo, tal como usada em Itá, era relacional e nunca auto-atribuída:

“Assim como a gente da cidade tem uma tendência a considerar Itá uma sociedade homogênea de camponeses de aldeia, a *Gente de Primeira* de Itá também costuma classificar todos os que lhes ficam abaixo na escala social de ‘o povo’ ou ‘os caboclos’. Por sua vez, a *Gente de Segunda* da vila demonstra sua superioridade sobre toda a população rural, chamando-a de ‘caboclos’, termo que, entre os lavradores, é reservado aos seringueiros da ilha que consideram inferiores. E, finalmente, esses seringueiros se sentem ofendidos quando são chamados de ‘caboclos’, pois não fazem distinção entre si próprios e os lavradores. (...) Os seringueiros da ilha empregam o termo ‘caboclo’ para designar os índios de tribos que habitam as cabeceiras dos afluentes do Amazonas. O ‘caboclo’ amazônico só existe, portanto, no conceito de grupos de posição mais alta quando se referem às pessoas de posição mais baixa.” (Wagley, 1953: 121)

Débora Lima (1992), em sua tese sobre “a categoria social de caboclo”, afirma que sua pesquisa, realizada mais de 30 anos após a de Wagley, corrobora esta segmentação. A autora descreve as formas de atribuição da categoria caboclo, da gente da cidade grande aos indígenas da floresta:

“Para a população urbana das maiores cidades da Amazônia, Belém e Manaus, a população do interior – incluindo a população urbana de cidades menores como Tefé – é geralmente considerada caboclos. (...) Entre a população urbana de Tefé,

como em outras pequenas cidades amazônicas, são principalmente os membros das classes mais altas que se referem constantemente aos habitantes da área rural de modo geral como caboclos. As classes urbanas mais altas podem se referir aos moradores pobres da cidade como caboclos também. A população rural rejeita o rótulo de caboclo e pensam que este se refere não a eles, mas aos ameríndios.” (Lima, 1992: 24) Tradução minha.

Segundo Lima (1992: 25-6), Wagley não estava totalmente correto ao afirmar que o termo caboclo nunca é utilizado como auto-identificação³¹. A autora dá exemplos de alguns poucos grupos indígenas que se identificam como caboclos. Ela afirma que no Acre o termo caboclo é usado por grupos indígenas, e os brancos são chamados *cariú*. Lima observa que no médio Solimões, onde realizou sua pesquisa, os descendentes de alguns grupos indígenas usam o termo caboclo como auto-identificação, principalmente quando falam de seu passado. Segundo a autora, no contexto dos eventos atuais estes grupos estariam se identificando como “índios”, pois o termo vem sendo politicamente valorizado.

No Acre hoje, os grupos indígenas podem usar o termo *cariú* para designar os brancos, e se identificam sempre como índios, e não como caboclos, como observou Lima quase vinte anos atrás. Nas regiões do Acre e Amazonas onde fiz pesquisa, é comum alguém que não se considera indígena usar o termo caboclo para referir-se a alguém que considera desta categoria, mas nunca observei o uso do termo como auto-identificação. Como já disse, dirigir-se a alguém usando o termo caboclo é considerado um ato indelicado ou até ofensivo.

Pantoja (2008: 380) afirma que, no Acre, o termo caboclo remete “à atribuição de um sinal étnico de identificação”. Remete também aos padrões de relação por vezes conflituosa, por vezes matrimonial, entre grupos étnicos que se reconheciam como distintos durante a constituição da sociedade de seringal. Segundo a autora, talvez por remeter à “identificação étnica operacionalizada num contexto de mistura e dominação”, o termo seja tão carregado de preconceito. A fala de Pedrinho, membro

³¹ “No one, even the innocent indian, uses the term to identify themselves.” (Wagley, 1953: viii *apud* Lima, 1992: 25)

da parentela d'os Milton, ex-seringueiros que hoje se auto-identificam como povo indígena Kuntanawa³², é reveladora:

“Hoje a gente fala de peito limpo, se identifica onde for preciso porque hoje nós não tememos mais a discriminação, nós sabemos que nós estamos livres daquilo, muito embora as pessoas ainda queiram jogar aquele preconceito em cima da gente, mas nós não aceitamos! Hoje se o cara me chamar de caboclo, eu digo: ‘caboclo é você, porque eu sou índio’, né? Porque na verdade nós somos indígenas. Quem não é índio é que é caboclo, porque é uma mistura.” (Pantoja, 2008: 386)

Segundo Lima, é necessário especificar a distinção entre o conceito de caboclo tal como usado na literatura acadêmica, daquele usado coloquialmente. A autora explica que, na antropologia, o conceito é definido por critérios objetivos e se refere aos camponeses nativos da Amazônia, estando excluídos da categoria os migrantes nordestinos. O conceito acadêmico deriva do coloquial, ambos se referem à população rural amazônica, mas cada um encerra um conjunto diferente de idéias sobre a mesma população. Segundo a autora, “o conceito coloquial constitui material empírico para a análise acadêmica”. (Lima, 1992: 298) Tradução minha.

Lima afirma seguir a definição antropológica de caboclo como camponeses nativos da Amazônia feita por Wagley (1953) e Galvão (1955)³³. Esta definição seria a combinação de duas categorias analíticas de classificação social: a sócio-econômica e a cultural. Segundo a autora, a categoria antropológica de caboclo seria regionalmente específica, um tipo de campesinato caracterizado por “tradições culturais que refletem a história da colonização e são associadas ao ambiente amazônico”. Assim, para Lima, “o critério cultural exclui migrantes recentes da categoria”. (Lima, 1992: 299, 300)

De acordo com Lima (1992: 297), a população geralmente chamada cabocla não constitui um grupo étnico, pois estas pessoas não reivindicam tal identidade. A autora afirma que esta população rural tem uma noção de identidade que não ultrapassa o domínio da comunidade. Os principais parâmetros utilizados para definir

³² Na próxima parte falarei com mais detalhes sobre o processo de (re) constituição do povo Kuntanawa.

³³ “Both define caboclos as rural people who present a particular Amazonian culture.” (Lima, 1992: 299)

pertencimento e alteridade seriam: residência comum, relações de parentesco, local de nascimento, devoção religiosa e nomes pessoais³⁴. (Lima, 1992: 53)

Segundo Mark Harris, a antropologia teria se empenhado durante um bom tempo em negar a mudança social em busca de um passado “imaginado e heróico”. O autor afirma que atualmente a disciplina celebra a mudança e o hibridismo e que, nos dias de hoje, a identidade é uma questão crucial, pois localiza as pessoas em grupos, atribuindo-lhes direitos. Harris propõe uma ontologia da identidade que, ao contrário da categoria antropológica de caboclo, não seja associada nem à cultura nem à política, localizada no que ele chama “life-world”. (Harris, 2000: 7,8)

Harris (2000: 23) cita o trabalho de Peter Gow (1991), e afirma que o último mostrou como idiomas e instituições estrangeiras como a escola, a igreja e o cristianismo são apreendidos e vivenciados através de concepções locais sobre a natureza da história e do parentesco. Harris mostra que Gow, em seus estudos sobre a Amazônia peruana, faz uma crítica aos estudos de aculturação que distinguem formalmente indígenas e mestiços ou camponeses. Seu ponto é a sugestão de que a incorporação de uma dada população a um sistema mais vasto não necessariamente leva à homogeneidade cultural ou econômica.

Uma das questões colocadas por Harris (2000: 25), é como falar de uma identidade relacional e não atribuída. O autor identifica como seu principal problema etnográfico a ausência de um discurso explícito de identidade coletiva entre os camponeses amazônicos. Esta identidade não estaria baseada em etnia, classe, ocupação ou região de nascimento e moradia.

“It is not possible to analyse these riverine people through the conventional markers of collective cultural identity, such as the tracing of common class characteristics, ethnicity, and ritual for example, all of which may have some verbal exegesis in local terms. Floodplain people do not conceive of their identity in such way. (...) Their lack of interest in authenticating tradition reflects their ability to respond to the historical and ecological world they live in as it is transformed and moves forward.” (*Ibid*: 212-13)

³⁴ Segundo Lima (1992: 51), a população rural do médio Solimões não tem um termo especial de auto-designação, mas geralmente as pessoas usam o termo “pobre” para falar de si mesmas e de sua posição na sociedade amazônica. Esta auto-imagem seria reforçada pela continuidade da política da patronagem na região.

Inspirando-se nas discussões antropológicas sobre marginalidade, Harris (2000: 25) sugere que a identidade de seus interlocutores de pesquisa é baseada na contradição entre a experiência histórica de dependência em relação a um mercado global e sua construção consciente de uma socialidade autônoma, ou seja, na adesão e resistência simultâneas às formas de existência impostas pelo exterior. Para o autor: “the denial of ‘cultural visibility’ to them by Brazilian civilizing discourses has prevented them from articulating an explicit or prescriptive representation of their life.” (*Ibid*: 214)

Neste sentido, Galvão (1955:174) observou que a população que ele designa sob a categoria de caboclos não tem orgulho ou vergonha da ascendência indígena, “simplesmente ignora ou não se preocupa com esse fato”. Na região do Acre e sudeste do Amazonas, onde realizei pesquisa, as pessoas que provavelmente seriam designadas caboclas por Galvão não se preocupam muito com o que são, mas com o que não são. Quando uma enfermeira da cidade disse a uma senhora da comunidade São José que todos os amazonenses são caboclos, pois são fruto da mistura entre brancos e índios, ela ficou indignada. Disse “aquela enfermeira pode até ser cabocla, mas eu mesma não sou cabocla não”.

Tal como ocorreu com Harris, também não encontrei entre meus interlocutores de pesquisa termos de auto-identificação, mitos de origem, discursos sobre tradição ou identidade. Deste modo, se a afirmação de uma identidade não é uma questão importante para os moradores da Reserva Extrativista Arapixi, incluindo a comunidade São José, penso que também não deveria ser uma questão crucial para esta tese. Nos capítulos seguintes, optei por privilegiar temas que pareceram pertinentes na vida cotidiana em São José, como a construção da pessoa, das relações de parentesco e da comunidade. Veremos como todos esses processos estão associados às relações mantidas com o exterior, através da adoção do Santo Daime e da conquista da Reserva Extrativista.

Segundo Harris (2000: 26), os estudos antropológicos atuais sobre marginalidade focam não só nos pontos de articulação entre grupos periféricos e grupos hegemônicos, mas também nos discursos internos aos grupos periféricos que desafiam os grupos hegemônicos.

Como veremos a seguir, alguns segmentos das populações rurais amazônicas vêm nos últimos anos se auto-identificando e/ou sendo designadas como “populações

tradicionais”. Esta conceituação permite que estas populações acessem alguns direitos, principalmente territoriais, na forma das Reservas Extrativistas.

1.4 As Populações Tradicionais e as Reservas Extrativistas

Quando os padrões deixaram os seringais do sudoeste amazônico, entre os anos de 1970 e 1980, muitos seringueiros migraram para as cidades, mas outros permaneceram na floresta. No vale do Acre, nas regiões de Xapuri e Brasiléia, as terras ocupadas por seringueiros foram vendidas por ex-seringalistas para investidores do sul, que pretendiam expulsar os seringueiros e derrubar a floresta para criar gado. Os seringueiros do vale do Acre desenvolveram a estratégia dos empates³⁵, liderados pelo seringueiro e líder do Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR) de Brasiléia Wilson Pinheiro, assassinado no início da década de 1980. Chico Mendes, então líder do sindicato de Xapuri, deu continuidade à tática dos empates, com o apoio da igreja católica (Diocese do Purus) e de novas organizações que apoiavam as lutas dos seringueiros (Almeida, 1992: 304; Carneiro da Cunha, 2009: 284³⁶)

Sob a liderança de Chico Mendes, os empates ganhavam cada vez mais apoio e visibilidade nacional. O líder seringueiro propôs então à antropóloga Mary Allegretti³⁷ uma grande ação em apoio aos seringueiros, que ocorreu em 1985. Junto ao governo e a entidades não governamentais, Allegretti organizou em Brasília um encontro no qual 120 seringueiros, dentre eles lideranças sindicais de toda a Amazônia, reuniram-se com deputados e ministros, técnicos governamentais responsáveis pela política da borracha, intelectuais e especialistas. Neste encontro os líderes sindicais criaram o Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS) e elaboraram uma carta de princípios que incluía a reivindicação da criação de Reservas Extrativistas para seringueiros, sem divisão em lotes, e com módulos de no mínimo 300 hectares, respeitando-se assim o sistema tradicional das colocações. (Carneiro da Cunha, 2009 : 285)

Allegretti faz uma distinção entre dois “grupos sociais” que exploravam a borracha na época:

³⁵ Conforme explica Almeida (1992: 304): “um empate consiste em (a) evitar a derrubada da floresta por peões, (b) protestar contra um seringueiro que vendeu sua colocação para um fazendeiro”. Tradução minha.

³⁶ O artigo citado foi escrito por Carneiro da Cunha com a colaboração de Mauro Almeida.

³⁷ Mary Allegretti foi pioneira no estudo antropológico de seringais. Realizou pesquisa no seringal Alagoas (município de Tarauacá) e em outras partes do interior do Acre em 1978. Em 1979 defendeu dissertação de mestrado intitulada “Os Seringueiros: estudo de caso em um seringal nativo”. Seguiu desenvolvendo pesquisas sobre o tema e publicando vários trabalhos. Em 2002 defendeu a tese “A construção social de políticas ambientais: Chico Mendes e o movimento dos seringueiros”.

“um, formado pela empresa seringalista, em pouco se distingue do modelo implantado no começo do século, pautado no controle sobre a força de trabalho através do endividamento permanente do trabalhador e na exclusividade da atividade extrativista. O outro, surgido na década de 70, com mais expressão no vale do rio Acre, é caracterizado pelo produtor autônomo, posseiro, que explora a borracha por conta própria e a comercializa com intermediários nos mercados locais, complementando sua sobrevivência com atividades agrícolas e criação de animais domésticos.” (Allegretti, 1994: 23)

Segundo Allegretti (1994: 23), o conceito de Reservas Extrativistas surgiu entre este último grupo social e resultou de uma sequência de estratégias de luta pelo direito de posse das áreas florestais ocupadas por gerações seguidas.

Almeida (1992: 315) observa que o CNS foi capaz de congrega diferentes realidades de seringueiros de diversas áreas como Amapá, Acre, Amazonas, alto Juruá e Purus. O autor afirma que esta diversidade pôde ser observada na composição do CNS, que tem como característica uma organização horizontal, e que se engana quem imagina que o Conselho tenha surgido de uma comunidade local harmoniosa. Graças a este caráter nacional o CNS teria conseguido congrega a luta de camponeses de várias partes da Amazônia contra os abusos dos patrões ou a expulsão das terras que ocupavam, por pecuaristas e pelo agronegócio.

Carneiro da Cunha (2009 : 285) observa que, a despeito dos vários anos de luta por uma reforma agrária que permitisse a continuidade de suas atividades extrativas, foi no encontro de 1985 que a palavra Reserva foi utilizada pela primeira vez, numa transposição direta do modelo de proteção associado às Terras Indígenas. Nos anos seguintes os seringueiros foram percebendo que a ligação entre os empates contra o desmatamento e a proposta de conservar as florestas na forma de Reservas Extrativistas poderia atrair poderosos aliados. Em 1988 surgiu no Acre uma aliança para a defesa da floresta e seus habitantes chamada Aliança dos Povos da Floresta, que abarcava indígenas e seringueiros, sendo formalizada pela União das Nações Indígenas (UNI) e pelo CNS.

Nas grandes metrópoles os movimentos ambientalistas em defesa da Amazônia ganhavam cada vez mais visibilidade. No início da década de 1990 a diversidade biológica passava a ser vista como valor econômico, e o “desenvolvimento sustentável” se tornou um parâmetro para a sociedade. A Convenção para a Diversidade Biológica e a Agenda 21, aprovadas em 1992, reconheceram o relevante papel desempenhado por comunidades indígenas e locais na conservação ambiental. Após o assassinato do líder seringueiro Chico Mendes em 1988, o movimento ambientalista brasileiro aguçou a luta por um desenvolvimento sustentável e socialmente justo. Neste contexto a proposta de criação de Reservas Extrativistas na Amazônia ganhou relevância. (Allegretti, 1994: 18)

Almeida observa que com a morte de Chico Mendes os seringueiros, que eram até então descritos por autores como Euclides da Cunha e Celso Furtado como uma população miserável escravizada pela dívida, se tornaram reconhecidos mundialmente e foram promovidos a heróis que defendiam a preservação da floresta tropical. Em 1985, os seringueiros organizados no CNS começaram a combinar a defesa do direito à terra com argumentos de interesse global, como o manejo de recursos florestais, passando da linguagem da pobreza subsidiada para aquela do investimento e desenvolvimento sustentável. (Almeida, 1992: 1,2)

Segundo Carneiro da Cunha (2009 : 291-2), a conquista das Reservas Extrativistas foi resultado da articulação de organizações e indivíduos como lideranças do CNS, sindicalistas da floresta, pesquisadores e assessores, BNDES, Procuradoria- Geral da República e ONGs brasileiras e estrangeiras. Uma aliança entre seringueiros e ambientalistas foi selada. Em uma reunião realizada em 1986 na zona rural de Brasiléia, no Acre, os seringueiros presentes foram informados por um assessor de que a maior parte da borracha usada no Brasil era importada, por ser mais barata que a borracha natural da Amazônia. Além disso, neste ano os patrões seringalistas deixaram de receber subsídios do governo. A autora comenta que um dos líderes seringueiros que anteriormente havia perguntado o que era ecologia disse que, se não queriam borracha, ao menos tinha gente interessada na ecologia. E o líder acrescentou que “isso eles sabiam fazer” .

De acordo com Carneiro da Cunha, a questão que, para os seringueiros era agrária e sindical, passou a tomar novos contornos. Após o fracasso do programa de reforma agrária proposto em 1985, a concretização deste objetivo pareceu mais

distante. Mas se as Reservas Extrativistas fossem decretadas como áreas de conservação ambiental, as primeiras medidas legais dirigiriam-se ao IBAMA, e não ao INCRA, e o processo de desapropriação enfrentaria menos dificuldades. Para a autora, a aliança conservacionista e a criação das Reservas Extrativistas como Unidades de Conservação foram escolhas estratégicas. (Carneiro da Cunha, 2009 : 292)

Carneiro da Cunha (2009 : 294-6) observa que os projetos locais de conservação variaram de acordo com as situações. Nos anos 1980, o antigo sistema de aviação ainda vigorava no oeste acriano (região Juruá-Purus), enquanto no leste os pecuaristas derrubavam a floresta para fazer pastagens e enfrentavam os empates dos seringueiros. Os patrões no Juruá tentavam manter o monopólio sobre a venda da borracha. Estes seringueiros que tinham a obrigação de vender sua borracha apenas ao patrão do seringal eram chamados cativos. Os seringueiros do leste, onde os patrões seringalistas venderam suas terras e foram embora, eram chamados libertos, ou seja, podiam vender sua borracha para quem desejasse. A batalha dos seringueiros no Juruá não era contra a derrubada da floresta, mas contra o pagamento de renda e o uso da violência para coibir o livre comércio.

Foi fundada no rio Tejo (afluente do Juruá), em 1989, uma associação de seringueiros e agricultores para gerir uma cooperativa, com financiamento do BNDES. Em 23 de janeiro de 1990, foi criada a Reserva Extrativista do Alto Juruá, sob jurisdição do IBAMA. Quanto à forma de gestão participativa, Allegretti (1994 : 27) explica que optou-se pela organização de associações de moradores, concessionárias do direito de uso cedido pelo Estado.

De acordo com Allegretti (1994: 21), o reconhecimento da existência de populações tradicionais, que utilizam a floresta como meio produtivo, no sudoeste amazônico foi chave na formulação do conceito de Reserva Extrativista. A autora afirma que:

“No caso das Reservas Extrativistas, em sua formulação preliminar, o que estava em questão era a formulação de um modelo de regularização dos espaços ocupados que tivesse como ponto de partida a base tradicional sobre a qual as

principais atividades extrativistas vinham sendo desenvolvidas, no caso, a borracha e a castanha.” (Allegretti, 1994: 25)

Allegretti observa que, “tradicionalmente”, o extrativismo na Amazônia é acompanhado, em maior ou menor grau, de agricultura e criação de animais, inclusive gado, ainda que em pequena escala. O puro extrativismo só existiu em seringais onde os patrões exerciam forte controle sobre o trabalho, proibindo o cultivo de roças e a criação de animais, para que o seringueiro dedicasse todo o seu tempo à produção de borracha e ficasse totalmente dependente das mercadorias dos barracões para sua sobrevivência. O qualitativo “extrativista” atua então, segundo a autora, como uma “camisa de força” frente à realidade amazônica, que apresenta uma multiplicidade de atividades produtivas; e frente aos debates teóricos sobre a viabilidade econômica do extrativismo. (Allegretti, 1994: 43-4) Assim o SNUC³⁸, lei que regulamenta as Unidades de Conservação, está sujeito às interpretações dos funcionários públicos responsáveis pelas UCs, que discutem junto às comunidades locais sobre questões como a área de floresta que pode ser desmatada para o cultivo, a permissão ou não da criação de gado e a extração de madeira para benfeitorias em Reservas Extrativistas.

Carneiro da Cunha explica que escreveu com Mauro Almeida o artigo “Populações tradicionais e conservação ambiental” como resposta a dois equívocos correntes:

“O primeiro consiste em questionar os fundamentos do compromisso das populações tradicionais para com a conservação: será que isso é uma fraude? Ou, para formular a questão de forma mais branda, será que não se trata de um caso de projeção ocidental de preocupações ecológicas sobre um ‘bom selvagem ecológico’ construído *ad hoc*? O segundo mal entendido, articulado ao primeiro, afirma que as organizações não governamentais e as ideologias ‘estrangeiras’ são responsáveis pela

³⁸ A regulamentação definitiva das categorias de Unidades de Conservação aconteceu com a aprovação da Lei 9.985 de 18 de julho de 2000, estabelecendo o SNUC – Sistema Nacional de Unidades de Conservação. O SNUC integra o Sistema Nacional do Meio Ambiente – SISNAMA, que é o responsável pela aplicação da política Nacional do Meio Ambiente. Em 22 de agosto de 2002 foi aprovado o Decreto Nº 4.340, que regulamentou a Lei Nº 9.985. (Plano de Manejo: 19)

nova conexão entre a conservação da biodiversidade e os povos tradicionais.” (Carneiro da Cunha, 2009: 277)

A autora afirma que a abrangência do termo “populações tradicionais” é proposital, e não deve ser entendida como confusão conceitual. Explica que defini-las pela adesão à tradição seria contraditório aos conhecimentos antropológicos atuais. Da mesma forma, defini-las como tendo baixo impacto sobre o meio ambiente e depois afirmar que são ecologicamente sustentáveis seria mera tautologia. Nos textos acadêmicos e jurídicos, as categorias são definidas a partir das características que apresentam. Mas como sugere a autora, as categorias sociais são passíveis de definição “em extensão”, ou seja, pela enumeração dos elementos que as compõem. Assim, ela afirma ser melhor por enquanto definir as “populações tradicionais” de forma “extensional”, enumerando seus “membros” atuais ou candidatos a “membros”. Mostra que termos como “índigena”, “nativo” ou “negro” são igualmente criações da metrópole e frutos do encontro colonial, e nota que os povos que inicialmente foram forçados a habitar essas categorias conseguiram se apossar delas, convertendo termos preconceituosos em “bandeiras mobilizadoras”. Nestes momentos as categorias descritas “em extensão” podem ser redefinidas analiticamente, em função de suas propriedades. A expressão “populações tradicionais” seria ainda pouco habitada, estando “na fase inicial de sua vida”. Congregava inicialmente seringueiros e castanheiros da Amazônia, e hoje vem se expandindo para babaçueiras, quilombolas e tantos outros grupos. (Carneiro da Cunha, 2009: 278) Para deixar clara a posição da autora em relação a estes grupos, transcrevo abaixo suas palavras:

“Todos estes apresentam, pelo menos em parte, uma história de baixo impacto ambiental e demonstram, no presente, interesse em manter ou em recuperar o controle sobre o território que exploram. Além disso, e acima de tudo, estão dispostos a uma negociação: em troca do controle do território, comprometem-se a prestar serviços ambientais.” (Carneiro da Cunha, 2009: 279)

Pouco tempo após a criação da primeira Reserva Extrativista do Brasil em 1990, no alto Juruá, outros três projetos, entre eles o da Reserva Extrativista Chico Mendes no Acre, foram aprovados. Era uma solução para o problema social e fundiário e também uma solução para o problema de conservação ambiental,

sustentada pelos relatórios de biólogos e pareceres de peritos. Ao contrário dos empates liderados por Chico Mendes em Xapuri, as mobilizações de seringueiros no alto Juruá não tinham um cunho explicitamente ecológico. A aliança dos seringueiros com ambientalistas foi uma estratégia, assim como foi uma escolha tática a criação das Reservas Extrativistas como Unidades de Conservação. (Carneiro da Cunha, 2009: 292)

“Porém, dizer que a aliança conservacionista foi uma estratégia não quer dizer que ela era uma mentira, quer em substância, pois os seringueiros estavam de fato protegendo a biodiversidade, quer em projeto, já que este ainda estava sendo traduzido para o plano local” (Carneiro da Cunha, 2009 : 292-3)

Após a criação da Reserva Extrativista do Alto Juruá, teve início uma série de atividades ligadas à Associação de Seringueiros e Agricultores. A primeira delas foi a elaboração de um Plano de Utilização dos recursos ambientais aprovado em assembléia em 1991. A população do Juruá desenvolveu uma versão própria de conservação ambiental. Enquanto os jovens atuavam politicamente através da Associação e posteriormente concorrendo a cargos eletivos locais, os homens maduros mais respeitados formaram um grupo de “fiscais de base”, que tinham como modelo a conduta dos antigos mateiros dos seringais. Os mateiros fiscalizavam as estradas de seringa e tinham autoridade para impor punições aos seringueiros que fizessem cortes profundos nas árvores, que poderiam torná-las improdutivas. Os “fiscais de base” reclamaram muito por não terem autoridade para punir os infratores até que o IBAMA lhes conferiu o status de “fiscais colaboradores”, com autoridade limitada para realizar autos de infração. (Carneiro da Cunha, 2009 : 296-7)

Em tempos de Reserva Extrativista, a maior infração passou a ser a caça com cachorros. O caçador que conta com um bom cachorro tem mais chances de caçar animais de grande porte. Quando o cachorro não mata a presa, ele a espanta para longe. Assim, para quem não tem um bom cachorro, fica cada vez mais difícil caçar naquela área. A proibição da caça com cachorro, proposta e aprovada pelos seringueiros do alto Juruá em assembléia, se tornou o maior sinal de adesão à Reserva Extrativista. (*Ibid*: 297-8)

Não poderia deixar de citar aqui o caso d’os Milton, descrito por Pantoja. Essa “parentela” é centrada no casal Seu Milton e Dona Mariana, filhos de *cariús*

(seringueiros de origem nordestina) com indígenas seqüestrados de suas aldeias durante as correrias. Essa parentela teve um papel importantíssimo na criação da Reserva Extrativista do Alto Juruá. No entanto, alguns anos após a criação da Reserva, começaram a sentir-se discriminados e excluídos pela diretoria da Associação. Para além de todas as disputas políticas que possam ter motivado esta exclusão, os Milton sempre se sentiram discriminados devido à sua ascendência indígena, sendo por vezes chamados caboclos por moradores da região. Hoje estão passando por um processo de auto-identificação como povo indígena Kuntanawa, assumindo, construindo e reivindicando sua identidade indígena. (Pantoja, 2008)

Durante o processo de luta política contra o domínio dos patrões nos anos 1980, a parentela dos Milton conheceu a *ayahuasca*, através de Antonio Macedo, membro do CNS que trabalhava na organização da cooperativa dos seringueiros do alto Juruá. No contexto político da aliança dos povos da floresta, os hoje Kuntanawa tiveram a oportunidade de participar de rituais com pajés, visitar as terras indígenas Ashaninka e Kaxinawá vizinhas, e aprenderam as artes da bebida sobre a qual falava a mãe de Dona Mariana, lembrando seus tempos de aldeia. Segundo Pantoja, estas experiências fazem-se presentes na construção de sua auto-identificação.

“Hoje, conforme afirmam, tendo a *ayahuasca* como guia e professora, os Kuntanawa exploram dimensões insondáveis e delas trazem de volta para seu povo pinturas corporais, cânticos e conhecimentos mágicos e etnobotânicos.” (Pantoja, 2008: 382)

Mas para afirmar-se política e publicamente enquanto Kuntanawa, o grupo se vê forçado a provar para indígenas e não-indígenas que de fato são índios. Sobre este processo, Pantoja afirma que:

“Nele tem lugar a exibição pública de sinais distintivos identificados como marcadores étnicos (cocares e pinturas, por exemplo), a participação em eventos promovidos por organizações indígenas e reuniões com os poderes públicos, a

divulgação de suas demandas por meio de veículos de comunicação e também junto aos poderes constituídos (Funai, Ibama, Ministério Público, secretarias estaduais). Não descartaria a hipótese, contudo, de que esta experiência pública e política seja, para os que a vivem, em especial no caso dos ‘índios emergentes’, marcada por sentimentos de auto-afirmação; que elas sejam parte de todo o processo de subjetivação étnica em curso.” (Pantoja, 2008: 386)

Os Kuntanawa vêm passando por um processo de afirmação étnica e de luta pela conquista da demarcação de uma terra indígena na área que ocupam dentro da Reserva Extrativista do Alto Juruá. Pantoja (2008: 387) registra o descontentamento dos Kuntanawa quanto à forma como os recursos ambientais vêm sendo utilizados pelos moradores da Reserva, que estariam desrespeitando as leis que eles mesmos criaram. Assim, a autora comenta o surgimento de uma justificativa a mais na luta dos Kuntanawa pela demarcação de um território próprio: a “preservação”. Almeida e Carneiro da Cunha (Pantoja, 2008: 14) escrevem, no prefácio da segunda edição do livro de Pantoja, publicada após o início do processo de auto-identificação étnica dos Kuntanawa, e que traz um pós-escrito da autora sobre este processo:

“Eis um caso fascinante, cujas implicações teóricas ainda serão aprofundadas. Por enquanto, o importante é que o pós-escrito traz duas importantes contribuições. Primeiro, relaciona o processo de auto-constituição dos Kuntanawa ao uso da ayahuasca (‘cipó’), um processo descrito como ‘subjetivação’. Aliás, poder-se-ia também dizer que a ‘subjetivação’ no caso é apoiada precisamente por uma ‘objetivação’ operada no corpo e na mente dos antigos caboclos com a mediação desse ‘operador perspectivístico’ que é o cipó; afinal, para os Kaxinawá, e para outros, a ayahuasca não é uma via de acesso a estados subjetivos, e sim à verdadeira realidade que se esconde por trás da aparência.” (Almeida e Carneiro da Cunha, 2008: 14)

Os prefaciadores de Pantoja falam também sobre o aspecto político do processo de (re)constituição do povo Kuntanawa. Este estaria relacionado ao processo

de marginalização dos moradores indígenas ocorrido nas últimas gestões da Reserva, influenciadas pelo clientelismo e pela política local. Assim, o caso dos Kuntanawa é, para os prefaciadores, um processo de auto-diferenciação “subjéitiva-objetiva”, e também territorial.

Como deixa entrever a própria Pantoja, o processo vivido pelos Kuntanawa pode ser interpretado como um caso do fenômeno denominado “etnogênese” por João Pacheco de Oliveira (1999):

“... o fato social que nos últimos vinte anos vem se impondo como característico do lado indígena do Nordeste é o processo denominado etnogênese, abrangendo tanta a emergência de novas identidades como a reinvenção de etnias já reconhecidas.” (Pacheco de Oliveira, 1999: 20-1)

Pacheco de Oliveira publicou estes escritos no fim da década de 1990. Hoje o fenômeno da etnogênese não se restringe à região Nordeste, sendo observado em diversas regiões do Brasil. É interessante notar que os Kuntanawa, que passam por este processo, têm uma ascendência indígena amazônica combinada com a ascendência nordestina das populações rurais migrantes chamadas *cariús*.

Nos processos de etnogênese, a “cultura indígena” que aqueles que reivindicam reconhecimento étnico são pressionados a apresentar publicamente seria constituída principalmente por aquilo que pode ser ligado ao ritual, como artefatos, vestimentas, pinturas e cantos, além da esperada relação de harmonia com a natureza. No caso indígena, pode-se observar um movimento de auto-objetificação da cultura para os brancos, na busca da defesa do território e de outros direitos³⁹. Mas este processo vivido pelos povos nativos não tem motivações simplesmente utilitaristas, e nem é apenas uma performance direcionada aos grupos hegemônicos e ao Estado. Este processo também tem motivações e implicações que dizem respeito à construção da pessoa, das relações de parentesco, e de um *socius*.

³⁹ Ver o livro “Pacificando os Brancos”, organizado por Alcida Ramos e Bruce Albert.

Carneiro da Cunha (2009: 313) empreende uma interessante reflexão sobre as diferenças e inter-relações entre a “cultura”, tal como colocada acima, e a cultura, tal como entendida pelos antropólogos - “esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação entre grupos sociais”. A antropóloga comenta o vasto uso do termo *cultura* sem tradução por indígenas falando em língua vernácula. Ela afirma que os termos de empréstimo são ricos em informação metassêmica, e deixam explícita a escolha de manter termos ligados a um determinado contexto, mesmo havendo outros meios disponíveis para a comunicação semântica. Para a autora, esta escolha indica que estamos situados num registro interétnico, distinto do registro da vida cotidiana da aldeia. (Carneiro da Cunha, 2009: 369-70)

Carneiro da Cunha comenta o recurso à cultura e sua reificação na Melanésia, onde a palavra inglesa *custom* sofreu uma corruptela, tornando-se *kastom*. Cunha optou por escrever “cultura” com aspas para referir-se ao termo tal como usado nestes sistemas metaculturais do cotidiano, e cultura sem aspas para designar o conceito antropológico tal como usado nos textos acadêmicos. (Carneiro da Cunha: 311)

De acordo com Carneiro da Cunha (2009: 312), a cultura seria uma daquelas categorias “de ida e volta”, levadas por colonizadores, transformada pelos nativos e devolvida transformada ao lugar de onde veio. Assim, a cultura foi adotada e renovada na periferia, tornando-se argumento central na reivindicação de terras e outras coisas na América, Melanésia e alhures. A cultura ganhou novo papel como argumento político, tornando-se a “arma dos fracos”, o que fica claro nas discussões sobre os direitos intelectuais sobre o conhecimento dos povos chamados nativos ou tradicionais⁴⁰.

Marilyn Strathern e outros antropólogos são citados por Carneiro da Cunha por terem demonstrado que as noções ocidentais de cultura e propriedade intelectual são inadequadas para a Melanésia. Carneiro da Cunha afirma que isto também se verifica na Amazônia, e coloca uma série de importantes questões sobre o tema, que podem ser resumidas no seguinte problema etnográfico:

⁴⁰ Ver Sahlins (1997), para uma discussão sobre cultura como conceito obsoleto entre acadêmicos, e cultura como recurso para obtenção de reparação por danos sócio-políticos por povos nativos.

“quais são os processos, as questões e as transformações implicadas no ajuste e na tradução da categoria importada de “cultura” por povos periféricos? Formulada com recurso a uma expressão e uma fértil idéia de Marshall Sahlins, a questão passa a ser esta: como se dá a indigenização da cultura? (...) Como é que indígenas usam a *performance* cultural e a própria categoria de “cultura”?” (Carneiro da Cunha, 2009: 313-14, 355)

Carneiro da Cunha sugere que para tratar estas questões é preciso distinguir contextos. Esta distinção não seria feita para evitar contradições que podem surgir entre as imaginações conceituais metropolitanas e indígenas, mas por uma questão de lógica:

“Sugeri que era preciso distinguir a estrutura interna dos contextos endêmicos da estrutura interétnica que prevalece em outras situações. Cabe uma advertência: a lógica interétnica não equivale à submissão à lógica externa nem à lógica do mais forte. É antes um modo de organizar a relação com estas outras lógicas. E como tenho dito repetidas vezes desde 1979, as situações interétnicas não são desprovidas de estrutura. Ao contrário, elas se auto-organizam cognitiva e funcionalmente.” (Carneiro da Cunha, 2009: 356)

No caso das chamadas populações tradicionais, a imaginação metropolitana incide não tanto sobre a “cultura”, mas sobre uma esperada relação harmoniosa com a natureza, já que lhes falta aparatos rituais tão imediatamente exóticos quanto os dos indígenas e não lhes são reconhecidos “direitos originários” ao território. Carneiro da Cunha (2009: 279) nota que, embora as populações tradicionais tenham tomado os povos indígenas como modelo para sua política territorial, há entre as duas categorias uma distinção legal fundamental: os direitos territoriais indígenas não são fundamentados na conservação ambiental. Como observa Allegretti (1994: 45), as populações tradicionais não têm direitos originários, mas direitos históricos à posse de

seu território⁴¹. Para garantir os direitos das populações tradicionais, foi necessária a criação do conceito de Reserva Extrativista, pois nas Florestas Nacionais, tipo de Unidade de Conservação anterior às Reservas Extrativistas, onde muitas dessas populações residiam e residem, qualquer indivíduo ou empresa pode explorar os recursos naturais sob determinadas condições contratuais. Para Allegretti:

“A grande peculiaridade desta proposta é a reconciliação que permite entre desenvolvimento, conservação do meio ambiente e equidade social. Sua legitimidade provém do fato de ter sido formulada e demandada por populações regionais organizadas em torno do Conselho Nacional dos Seringueiros...” (Allegretti, 1994: 19)

De forma semelhante ao que ocorre no caso das populações indígenas em relação ao conceito de cultura, acontece, no caso das populações tradicionais, a elaboração sobre o conceito de natureza e seus correlatos, levados por ambientalistas de diversos tipos.

Desde a década de 1930, a *ayahwasca* foi incorporada como parte essencial de algumas religiões populares não indígenas praticadas em localidades urbanas do Acre e de Rondônia. Essas religiões fizeram grande sucesso nas metrópoles brasileiras a partir do final dos anos 1970, ganhando adeptos entre intelectuais com preocupações ecológicas, atores de TV, jovens *new age* e até ex-guerrilheiros, no caso da igreja do Santo Daime chamada CEFLURIS⁴², sediada na comunidade Céu do Mapiá, no Amazonas. A partir dos anos 1990 esta igreja ganhou adeptos nos Estados Unidos e na Europa. (Carneiro da Cunha, 2009: 314)

Os moradores da comunidade São José são daimistas ligados ao CEFLURIS, tendo desenvolvido uma prática e um discurso ambientalista ligado à doutrina do Santo Daime. O pedido de criação da Reserva Extrativista Arapixi partiu desta

⁴¹ Isto não quer dizer que os direitos originários não sejam também históricos. Sobre o conceito de direito originário, Carneiro da Cunha (2009: 283) afirma: “é um termo jurídico que implica precedência e que limita o papel do Estado a reconhecer esses direitos, mas não a outorgá-los. Essa formulação tem a virtude de ligar os direitos territoriais às suas raízes históricas (e não um estágio cultural ou a uma situação de tutela)”.

⁴² Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra.

comunidade, que conseguiu atrair a atenção de aliados entre ambientalistas e do próprio órgão de conservação ambiental. A compreensão e uso do conceito de natureza conectado à doutrina daimista entre os moradores da comunidade São José será uma questão etnográfica subjacente a toda a tese, e desenvolvida principalmente no capítulo 4.

Capítulo 2: Da pessoa à comunidade: relações de sociabilidade na Reserva Extrativista Arapixi

2.1 Parentes, casas, comunidades

Mauro Almeida (1992), um dos pioneiros nos estudos da vida nos seringais, propõe a utilização da categoria de “grupo doméstico” que, como observa Pantoja (2008: 370), é “a unidade mínima da organização social local”. Esse conceito, tal como utilizado na literatura sobre o tema, corresponde a uma unidade econômica de produção e consumo. Segundo Pantoja (2008), um grupo doméstico, geralmente constituído por uma família nuclear, pode apresentar diferentes arranjos, como nos casos em que comporta agregados ou filhos(as) casados(as) e seus cônjuges. Pude observar essa diversidade de arranjos na constituição dos grupos domésticos entre os moradores da Reserva Extrativista Arapixi.

O conceito de família é usado pelos moradores da Reserva de maneira bastante fluida, podendo abarcar ou não todos os moradores de uma casa, ou ainda abranger pessoas que habitem diferentes casas. Além de designar a família nuclear, o termo pode ser empregado para designar um jovem casal, com ou sem filhos, que ainda mora com os pais ou sogros, ou pode remeter aos membros da família extensa (avós, tios, sobrinhos, primos etc.) independente do local de moradia.

Em algumas situações, como o cadastramento das famílias da Reserva feito pelo ICMBio, os moradores afirmam que algumas casas contam com mais de uma família, destacando da família nuclear os sogros(as) viúvos(as), filhos recém-casados ou agregados. Esses moradores da casa que constituem uma segunda família podem ter ou não roçados separados, dependendo da força de trabalho dos(as) viúvos(as) ou agregados, e da independência conquistada pelo jovem casal, que se mudará assim que puder construir uma casa e garantir sua sobrevivência com alguma autonomia em relação aos parentes.

Conjuntos de casas vizinhas que mantêm entre si relações parentesco, compadrio e reciprocidade são chamadas “localidades” ou “colocações”, pelos

moradores da Reserva Extrativista Arapixi. O termo colocação, usado em diversas regiões de produção gumífera da Amazônia, remete ao tempo em que seringueiros e suas famílias eram “colocados” por patrões em áreas florestais, fartas em árvores seringueiras.

É reconhecida por vários estudiosos dos seringais a importância das relações de parentesco por descendência, afinidade ou compadrio, na fixação das pessoas nas colocações⁴³. Pantoja (2008: 371) observa que, mesmo quando estão localizadas em diferentes colocações, casas ligadas por parentesco, incluindo o compadrio, podem manter contato freqüente e relações de reciprocidade, criando uma rede social. Mauro Almeida cunhou o termo “*macro-houses*” para referir-se a estas redes sociais constituídas por casas de uma ou mais colocações:

“A community of tapper houses does not exist. Houses become associated to one another in flexible extensions that I call macro-houses, which exploit a contiguous territory under a common leadership and articulate their production and consumption plans.” (Almeida, 1992: 302)

Pude identificar na Arapixi a existência de tais redes sociais, que podiam abarcar conjuntos de casas próximas e casas um pouco mais afastadas. Geralmente, as localidades ou colocações da Arapixi têm um nome relacionado à sua geografia, ou um nome de origem nordestina ou, mais raramente, de origem indígena. Algumas localidades podem ser mais conhecidas pelo nome de uma família ou um patriarca. Esse é o caso da comunidade São José, mais comumente chamada pelos vizinhos por “vila dos Rocha”, “lá nos Rocha” ou “lá no Seu Raimundo Rocha”.

Pelo menos até a época em que Almeida (1992) escreveu sua tese sobre os seringueiros do alto Juruá, as unidades domésticas da região não se diziam organizadas em comunidades. Já Débora Lima (1992, 2004: 12), que fez pesquisa entre “caboclos” do médio Solimões, constatou que a identificação de conjuntos de casas como “comunidades de parentes” é muito freqüente em algumas regiões da

⁴³ Ver Almeida (1992), Pantoja (2008) e Wagley (1988), entre outros.

Amazônia. A autora observa que esse termo é usado para designar um conjunto de casas onde os moradores tenham “sua própria organização política”, cargos (presidente, vice-presidente, tesoureiro) e um processo democrático de discussão de problemas e tomada de decisões.

Durante a realização de reuniões, diagnósticos, mapeamentos e planejamentos⁴⁴, a equipe do ICMBio tinha dificuldades em definir junto à população da Reserva as “comunidades” que esperava encontrar. Percebia-se que, assim como o termo família tem um uso flexível entre os moradores, o termo comunidade poderia não significar a mesma coisa para os habitantes da Arapixi e os agentes do ICMBio.

Na Reserva, o sentido burocrático, subjacente ao termo comunidade, ficou claro para mim durante reuniões do ICMBio, quando alguns moradores fizeram afirmações como:

“Comunidade é para ter mais união, mais força para conseguir as coisas do governo, para trazer mais facilidades.”

“Comunidade é a mesma coisa que associação”.

“É como uma firma, a gente está representado no cartório.”

Na Reserva Extrativista Arapixi, além de manterem em seu interior laços de parentesco e relações de reciprocidade, as “comunidades de parentes” devem ser formadas por pessoas ligadas pela prática religiosa. Uma integrante do Sindicato dos Trabalhadores Rurais (STR) de Boca do Acre, que é muito atuante na Reserva, explicou para a equipe do ICMBio: “comunidade para nós é onde as pessoas se reúnem em torno da religiosidade”. Sobre esse tipo de comunidade, Lima observa que:

“The formation of these rural communities was a result of the community empowerment and social work done by the Movimento Eclesiástico de Base (...) that

⁴⁴ Plano de Utilização e Plano de Manejo.

began to work in the Amazon in the 1970s. As a result of MEB`s work (...), the term comunidade has come to define a politically organised locality whose population identify itself as members of this organization.” (Lima, 2004: 12)⁴⁵

De acordo com integrantes do STR – Boca do Acre, o trabalho das entidades de base da Igreja Católica foi iniciado no município em 1977, pelos padres Manuel e Roberto, e pelas freiras Cleuza, Eunice e Leila. As diferentes atividades realizadas junto à população rural trouxeram as primeiras idéias (informadas pela Teologia da Libertação) de comunidade e organização de base para a região. O objetivo era organizar as famílias, relacionando a vida em comunidade com a vida cristã, com especial enfoque na luta bíblica pela terra. O STR surgiu com o agrupamento de pessoas através da Igreja Católica, tendo Pedro Alexandre da Silva como um de seus primeiros representantes. Inicialmente, a luta foi pela demarcação de lotes para os produtores rurais e pelo desenvolvimento da agricultura. Atualmente defende-se o extrativismo, com a demarcação de áreas coletivas e não mais de lotes. O trabalho da Igreja Católica contribuiu para o estabelecimento de outras formas de associativismo em Boca do Acre, como o Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS) e a Comissão Pastoral da Terra (CPT)⁴⁶.

Durante as reuniões onde a equipe do ICMBio tentava localizar as famílias em suas supostas comunidades, pude observar que algumas dessas famílias viviam em unidades domésticas bastante autônomas,⁴⁷ enquanto outras casas participavam mais ativamente da rede social existente em seu entorno, sem estarem necessariamente ligadas a alguma instância denominada comunidade. As redes de alianças construídas entre determinadas casas estão sempre sujeitas a renegociações, devendo ser atualizadas através da manutenção das relações de reciprocidade e dos vínculos de parentesco. Algumas casas localizadas fora da “vila” chamada comunidade São José são consideradas aliadas, e outras inimigas. Além de serem todos parentes no interior da “vila dos Rocha”, os moradores seguem o mesmo estilo de vida daimista,

⁴⁵ No clássico *Santos e Visagens* (1955), Eduardo Galvão descreve como as comunidades amazônicas se organizavam em irmandades de devoção a um determinado santo que tinham uma organização burocrática, ou seja, cargos como presidente e tesoureiro.

⁴⁶ As informações que constam neste parágrafo foram retiradas do Plano de Manejo Participativo da Reserva Extrativista Arapixi.

⁴⁷ Sobre os chefes dessas famílias, os moradores da Reserva comentavam “fulano vive isolado”.

contribuindo para a existência de uma rede mais fixa de alianças marcada pela liderança do patriarca Raimundo Rocha de Lima. É importante observar que essa liderança não se dá através do exercício de um poder coercitivo, nem de uma organização conjunta das atividades produtivas das casas da vila, mas no contexto religioso do Santo Daime⁴⁸ e na relação com o exterior – ONGs., ICMBio, outras comunidades, pesquisadores, visitantes etc.

Pantoja (2008: 371-2) descreveu modos de organização social muito semelhantes entre os seringueiros do alto Juruá. Segundo a autora, grupos familiares extensos, tais como o chefiado pelo já citado Seu Milton, são a base da organização social no seringal. Esses grupos são compostos por casas ligadas pelo idioma do parentesco, ou seja, grupos domésticos que reconhecem uma liderança comum, em geral o pai, e são localizados a uma pequena distância um do outro. A autora denominou essa forma de organização social como “família ampliada”. Ela observa que essas “famílias ampliadas” são geralmente associadas a um patronímico, como “os Milton” ou “os Rocha”.

A chamada comunidade São José é uma vila composta por oito casas habitadas por famílias nucleares - acrescidos, em alguns casos, casais recém-casados ou viúvos(as) idosos(as) - uma escola e uma igreja do Santo Daime. Algumas casas do entorno estão ligadas à vila como aliadas, mandando crianças para a escola lá existente e participando de uma mesma rede social de reciprocidade de alimentos e serviços. Essas casas participam como membros da Associação dos Moradores da Comunidade São José.

Em contextos burocráticos, tais como reuniões, a expressão comunidade São José é usada para abarcar esse conjunto de moradores organizados institucionalmente em uma associação. Para os membros da Associação que não residem na vila, a comunidade (ou associação) São José é idealmente uma instância democrática de tomada de decisões, onde cada casa (e não cada indivíduo) tem voz. Almeida descreveu modos semelhantes de organização social entre os seringueiros do alto Juruá:

⁴⁸ Os moradores da comunidade organizam-se para produzir o chá do Santo Daime, para arrumar a igreja para um ritual ou para arrumar a vila para uma reunião. Seu Raimundo e sua esposa podem lembrar os demais da necessidade de realizar essas atividades, mas não têm autoridade para delegar tarefas que as pessoas não desejem realizar. Somente os pais têm voz de comando sobre seus filhos.

“Coalitions or macro-house networks may be formed, acting in solidarity in squabbles between neighbours, in commercial cooperatives and labour unions, during elections, in marriages, in religion and in business, and they may compete with one another. (...) Houses and their coalitions form decision units (atoms so to speak) within the system.” (Almeida, 1992: 302; 316)

Em alguns contextos a expressão “comunidade São José” pode abarcar apenas os moradores da vila que, tal como acontece nas unidades domésticas ou casas, tomam decisões internamente, expressas externamente por seu patriarca, o senhor Raimundo Rocha de Lima. A maior parte dos membros da Associação da Comunidade São José reside na vila. Como geralmente suas posições políticas vão na mesma direção, têm mais chance do que os membros residentes em outras localidades de verem suas opiniões valerem. Esse fato parece estar ligado ao modo de vida daimista dos moradores da vila, expresso, por exemplo, na recusa à prática da caça freqüente⁴⁹. O arranjo territorial da vila, com caminhos que ligam cada uma das casas à igreja, que é freqüentada quase diariamente, e os esforços coletivos necessários à sua manutenção, parecem reforçar a auto-imagem dos moradores como um grupo mais coeso com interesses comuns, que dizem respeito apenas aos que ali habitam. Algumas falas de moradores da vila expressam esta visão de si mesmos como um grupo - uma comunidade - que mantém peculiaridades em relação às casas aliadas não daimistas que se encontram no seu exterior:

“Pra ser comunidade tem que morar perto.”

“Comunidade é um grupo de pessoas que zela o lugar que está.”

“Quando fala comunidade é que nem quando a gente se junta pra varrer o terreiro.”

⁴⁹ O tema da caça será tratado em detalhes no capítulo 3.

Em visita a diferentes regiões da Reserva, e durante as reuniões gerais, pude perceber que os moradores das diversas localidades da Arapixi parecem participar de redes sociais de um modo que cada unidade doméstica mantém sua autonomia política. Ou seja, não parece haver lideranças com algum poder coercitivo que organizem a vida cotidiana nessas localidades. Há, na verdade, lideranças ocasionais, que podem organizar um jogo de futebol, um adjunto⁵⁰, ou tomar a voz numa reunião, expressando os interesses dos moradores de uma determinada localidade. Pantoja (2008: 374) observa que as “famílias ampliadas” não atuam enquanto tais no dia a dia, quando se observa basicamente trocas entre grupos domésticos aparentados, visitas entre irmãs e cunhadas etc. No cotidiano, os grupos domésticos mantêm sua autonomia. Segundo a autora, a família ampliada se torna visível em “momentos fundamentalmente políticos”, em defesa de seus membros e interesses, quando há oposições claramente colocadas. Tal observação seria igualmente válida para a família ampliada dos Rocha e para algumas outras famílias ampliadas que pude conhecer na Arapixi. Essa forma de organização social, com alto grau de autonomia das unidades domésticas, ou seja, de poder descentralizado, é típica das sociedades amazônicas, não indígenas e indígenas, como já foi demonstrado por diversos americanistas⁵¹.

A organização das populações rurais amazônicas em comunidades com cargos burocráticos definidos pode ser considerada um fenômeno ligado ao fim do domínio dos patrões e ao trabalho de mobilização social feito por igrejas, ONGs., e pelo próprio Estado. É possível que os integrantes da São José tenham se estruturado como uma comunidade, no sentido religioso e burocrático, após o contato com a doutrina do Santo Daime e o modo de vida comunitário, e “ambientalmente correto” da comunidade Céu do Mapiá, onde circulam idéias sobre ecologia, respeito aos animais, às plantas, à floresta, reciclagem de lixo etc. O Céu do Mapiá é uma comunidade formada pela população rural da região e daimistas das classes médias e altas de grandes cidades brasileiras e estrangeiras, possui uma associação de moradores e está localizada numa Floresta Nacional.

⁵⁰ Mutirão formado por parentes e amigos para a realização de alguma atividade que requeira algumas pessoas, como a construção de uma casa ou a abertura de uma roça.

⁵¹ A começar por Pierre Clastres (*A Sociedade contra o Estado*). Ver também Overing (1975), Almeida (1992), Carneiro Da Cunha (1998), Riviére (2001) e Pantoja (2008), entre outros.

Os integrantes da comunidade São José poderiam morar em outras localidades da Reserva, junto de outros parentes próximos (irmãos) que são católicos ou evangélicos. Mas optaram por compartilhar um estilo de vida baseado na doutrina do Santo Daime. Todos na vila são daimistas. Nas localidades que pude conhecer em alguns seringais do Purus, cada casa tem uma estrutura (terreiro, horta, caminhos etc.) que é mantida apenas por seus próprios moradores. Em geral, as casas não são tão próximas umas das outras a ponto de compartilhar terreiros. Há algumas igrejas evangélicas em certas localidades da Reserva, mas seus fiéis não as freqüentam no cotidiano, comparecendo somente aos cultos realizados por pastores da cidade, o que pode ocorrer com intervalos bem longos. Em São José, a existência de uma igreja de freqüência quase diária, construída pelos próprios moradores, marca o espaço da vila como um território de uso coletivo. Observando o mapa da comunidade São José abaixo, pode-se perceber que a igreja ocupa uma área central, em relação às casas na vila. Desse modo, a limpeza dos caminhos que ligam as casas e a igreja, por exemplo, não é um assunto privado, mas de interesse geral. Assim, o modo de organização territorial e político da comunidade São José é ligeiramente mais centralizado do que ocorre nas outras localidades da Reserva. Não falo de uma centralização de poder coercitivo, mas de ideais, atualizados na figura do patriarca Raimundo Rocha. Ele e o filho Antônio desempenham o papel de porta vozes, embaixadores da comunidade São José na relação com o exterior.

2.2 Breve história da comunidade São José e seus moradores.

A maior parte dos moradores da Reserva Extrativista Arapixi se pensa antes como descendente dos colonizadores do que como descendente de povos indígenas que habitam ou habitaram o Purus, como fica claro na fala de um morador, mencionada no capítulo anterior, sobre o "conflito medonho" entre cristãos e caboclos.

Quando colaborei com a equipe do ICMBio na realização do cadastro dos moradores da Reserva pude observar durante as conversas que os avós de grande parte dos moradores migraram do Ceará. O Plano de Manejo Participativo da Reserva Extrativista Arapixi também aponta a origem nordestina de grande parte dos antepassados dos moradores. A maior parte destes migrantes seriam cearenses que viam a região Norte como “de muita fartura, de muita caça”. Um morador fala de seus antepassados nordestinos, que eram chamados arigós ao chegar ao Purus:

“Chamava arigó, porque nenhum sabia cortar seringa, não conhecia nada da mata, então esses arigós... o patrão já tinha o seu mateiro, era quem ia aclimatar esses homens até eles ficarem seringueiros.” (Seu Gerson, Plano de Manejo: 42)

Na parte da Reserva onde fiz trabalho de campo, não registrei nenhum caso em que alguém afirmasse ter alguma ascendência indígena. No entanto, parentes dos moradores da comunidade São José que moram numa localidade próxima chamada Capana, casaram-se com indígenas da etnia Jamamadi, nascidos na Terra Indígena Igarapé Capana, que faz fronteira com a Reserva Extrativista Arapixi. As famílias dos jovens casais têm uma boa relação e às vezes trabalham juntas tanto no lado da Reserva, quanto no lado da Terra Indígena. Apesar de fazerem críticas e piadas sobre os Jamamadi, os jovens da comunidade São José gostam de ir visitar seus parentes no Capana, onde índios e não índios participam de campeonatos de futebol, batizados e festividades. Quando um rapaz da São José estava rindo de seu irmão, que aceitou o convite de um pai Jamamadi para batizar seu filho durante uma cerimônia católica,

sua mãe disse que “é bom ser compadre dos caboclos, porque aí eles deixam a pessoa ir pescar no igarapé deles”.

Num outro ponto da Reserva, um pouco distante da comunidade São José, vivem há aproximadamente vinte anos duas famílias indígenas jamamadi. Já houve casamentos de membros dessas famílias com moradores não indígenas da Arapixi. Essas famílias indígenas foram recebidas pelos moradores da região quando precisaram deixar a aldeia onde viviam e, conforme me relataram seus vizinhos, sempre se deram bem com os demais residentes não índios.

Alguns moradores mais maduros da Reserva vieram do alto Purus, na época em que lá chegaram os “paulistas” e expulsaram os seringueiros para abrir pastos e criar gado⁵². Há também moradores que nasceram em seringais do município de Boca do Acre ou de municípios vizinhos, como Pauini e Lábrea, e se mudaram para a Arapixi a convite de parentes ou casando-se com um morador. A maior parte dos moradores nasceu nos seringais que hoje compõem a Reserva, tendo eventualmente migrado de um seringal para o outro, por ocasião do casamento ou à procura de melhores oportunidades de trabalho, autônomo ou sob a jurisdição de um patrão. Estamos tratando, portanto, de uma população que tem ascendência predominantemente nordestina, mas pode ser considerada nativa da Amazônia, com uma história de aproximadamente cem anos na região.

Segundo Dico, morador da São José, “a comunidade é formada por parentes, só foi juntando mais gente de fora que foi se casando com o pessoal.” Das oito casas da comunidade, três dessas são dos irmãos Rocha de Lima (Raimundo, Arlindo e Luiz), uma casa é de um sobrinho deles e quatro casas são de filhos e filhas de Seu Arlindo.

Apresentarei abaixo um mapa fundiário com os seringais que compõem a Reserva Extrativista Arapixi e um mapa da comunidade São José, produzido por dois moradores da mesma. Apresentarei também um mapa genealógico dos moradores da comunidade São José. Em seguida, farei uma listagem dos moradores de cada uma das oito casas que compõem hoje a comunidade, apresentando-os através de fotos,

⁵² Nas décadas de 1970 e 1980 o governo brasileiro incentivou a expansão das fronteiras agropecuárias na Amazônia, com a migração de pessoas das regiões Sul e Sudeste do Brasil, que são chamadas “paulistas” pelos amazonenses. (Plano de Manejo: 43)

cuja exibição na tese foi autorizada pelos moradores, e contando um pouco de sua história através de transcrições de algumas narrativas obtidas em campo.

Como já foi dito, o conceito de família é usado de forma bastante flexível pelos moradores da Reserva. Durante o cadastramento realizado em 2008 pela equipe do ICMBio (com a qual colaborei), alguns moradores da comunidade São José afirmaram a existência de duas famílias vivendo na mesma casa. Isso aconteceu nos casos em que um casal morava com os pais/sogros⁵³.

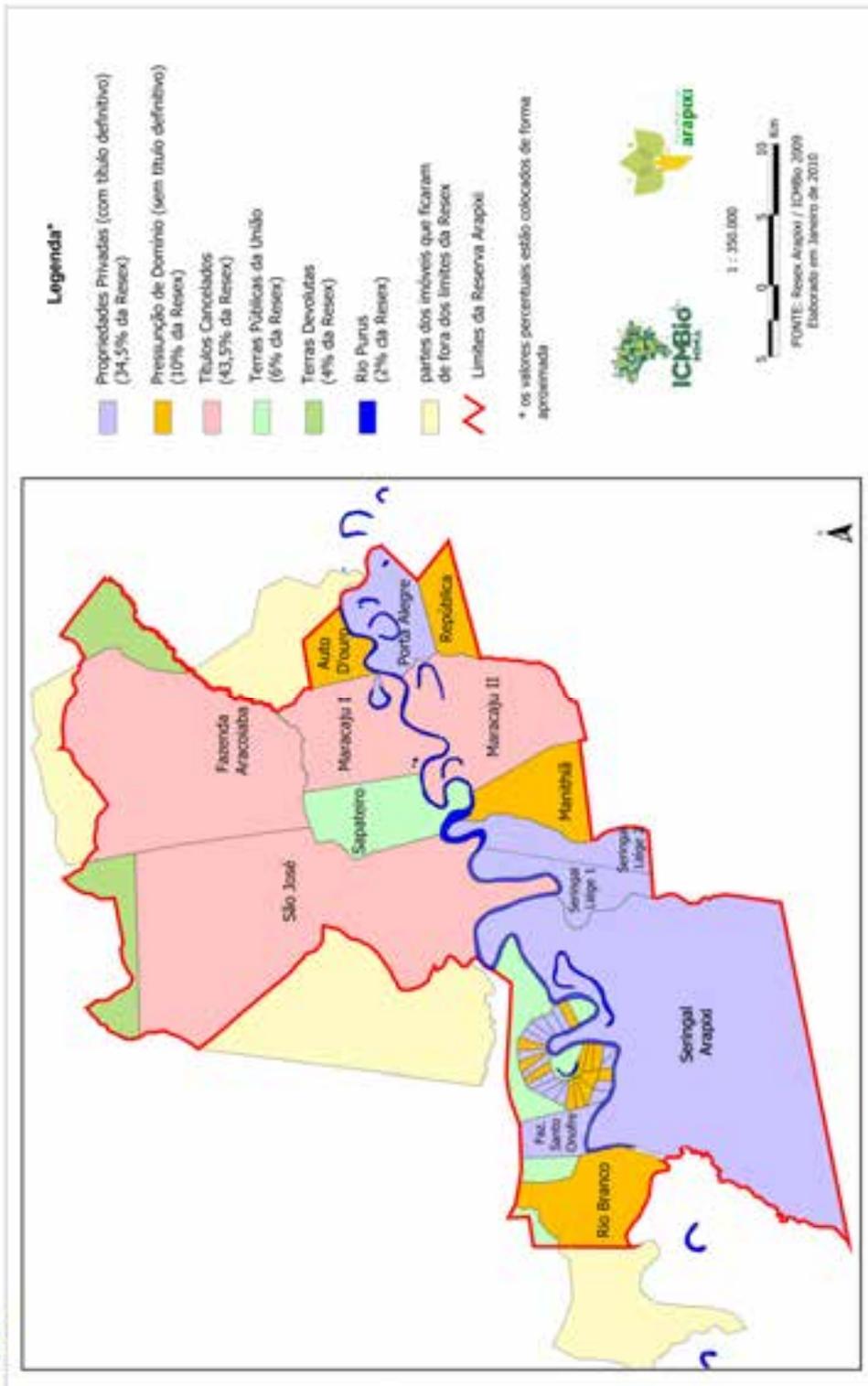
As denominações de locais como seringal, localidade, colocação, vila ou comunidade variam de narrador para narrador, dependendo do contexto. A atual comunidade São José está localizada no seringal conhecido como Liége ou Ponto Alegre. O seringal São José fica em frente à atual comunidade São José, do outro lado do rio Purus. As pessoas das quais trato aqui viviam lá até 1997, quando houve uma “alagação” e resolveram se mudar para o local onde vivem atualmente. A maioria das pessoas se referiu ao local onde habitavam do outro lado do rio como colocação São José. Alguns, mais jovens, o chamaram de comunidade São José. Imagino que a mudança de estatuto do local de moradia coletiva de colocação para comunidade tenha se dado durante a transição política do modelo de seringais com patrões que cobravam renda para o modelo, ainda incipiente, de comunidades independentes com direito de uso do território, transformado em Reserva Extrativista.

⁵³ Os moradores da comunidade São José diziam que o casal mais velho ou viúvo(a) e seus dependentes formavam uma família, e o casal mais jovem e seus dependentes formavam uma segunda família. Isso porque cada família cadastrada receberia do INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) material para a construção de uma nova casa.



INSTITUTO DO MEIO AMBIENTE
 INSTITUTO DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE
 COORDENAÇÃO REGIONAL DO ZÔNIAS EM PORTO VELHO, DA-1
 RESERVA EXTRATIVISTA ARAPIXI

SITUAÇÃO FUNDIÁRIA RESERVA EXTRATIVISTA ARAPIXI - AM



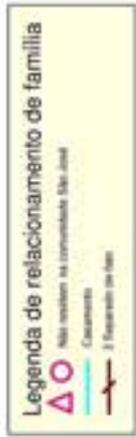
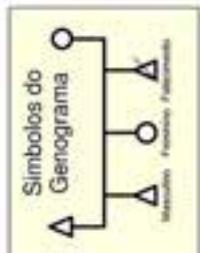
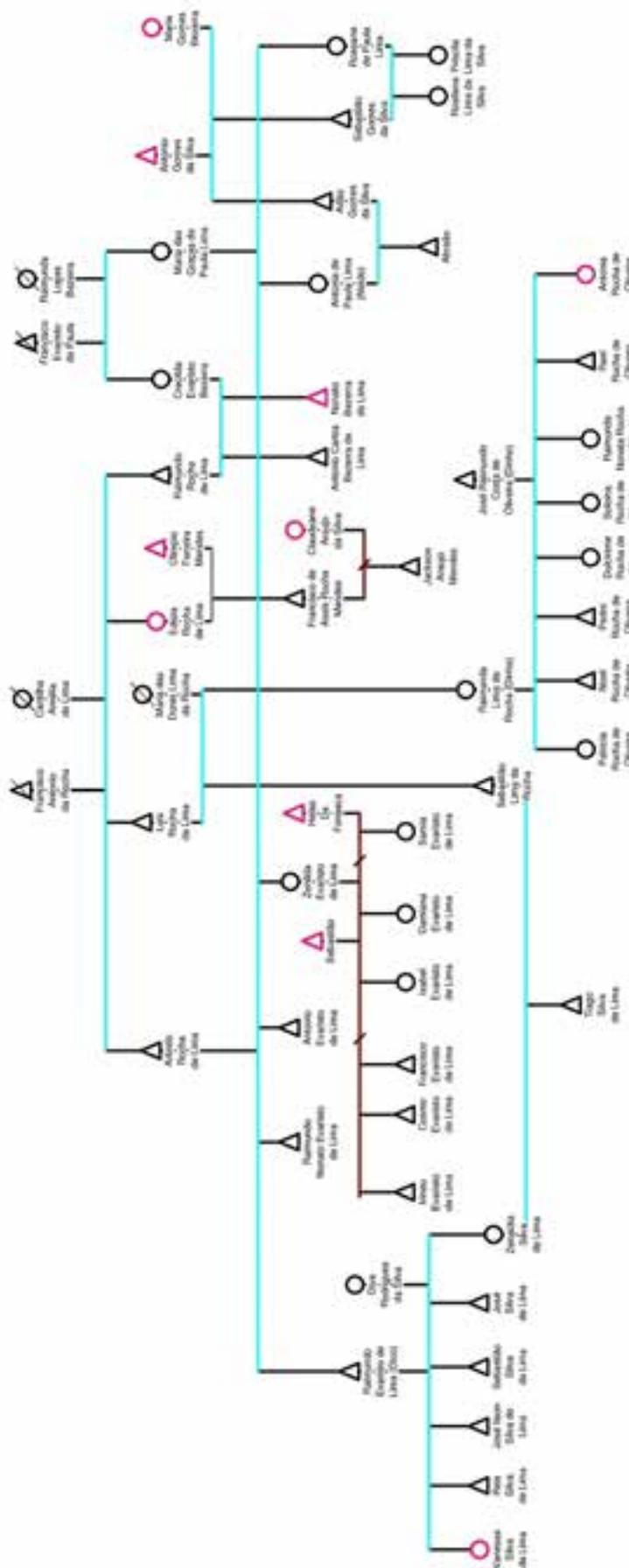
Legenda*

- Propriedades Privadas (com título definitivo)
(34,5% da Resex)
- Presunção de Domínio (sem título definitivo)
(10% da Resex)
- Títulos Cancelados
(43,5% da Resex)
- Terras Públicas da União
(6% da Resex)
- Terras Devolutas
(4% da Resex)
- Rio Purus
(2% da Resex)
- partes dos imóveis que ficaram de fora dos limites da Resex
- Limites da Reserva Arapixi

* os valores percentuais estão colocados de forma aproximada



MAPA DE PARENTESCO DA
COMUNIDADE SÃO JOSÉ EM 2010



Casa 1: Antônio Evaristo de Lima (40 anos)

Antônio Evaristo de Lima nasceu em 26 de dezembro de 1971 no seringal São José. Morava com o pai, Arlindo Rocha de Lima, até se casar. Construiu uma casa própria na atual comunidade São José onde morou com a esposa. Separou-se há vários anos e hoje mora sozinho, na mesma casa que construiu ao se casar. Infelizmente não tenho nenhuma foto de Antônio, que é um homem bem reservado.

Casa 2: Luiz Lima da Rocha (conhecido como Seu Lulu - 64 anos)

José Raimundo Costa de Oliveira (conhecido como Dinho - genro, 41 anos)

Raimunda Lima da Rocha (conhecida como Dinha - filha, 39 anos)

Rael Rocha de Oliveira (neto, 21 anos)

Antônia Rocha de Oliveira (conhecida como Tonha - neta, 19 anos)

Dulcirene Rocha de Oliveira (conhecida como Dudu - neta, 16 anos)

Pedro Rocha de Oliveira (neto, 14 anos)

Soloína Rocha de Oliveira (neta, 11 anos)

Raimunda Nonata Rocha de Oliveira (conhecida como Mundinha - neta, 10 anos)

Patrícia Rocha de Oliveira (neta, 7 anos)

Noel Rocha de Oliveira (neto, 3 anos)



Da esquerda para a direita: Noel, Soloína, Dinha com Patrícia, Mundinha, Tonha e Dudu.



Da esquerda para a direita: Dinho, Patrícia, Dinha com Noel, Mundinha, Seu Lulu e Rael.

Luiz Lima da Rocha (Seu Lulu) nasceu em 10 de outubro de 1947, no seringal Arapixi. Mudou-se para o seringal Liége com 2 anos de idade. Casou-se aos 24 anos com Maria das Dores Xavier, natural do seringal Liége. Depois de casados, moraram na casa dos pais de Luiz até poderem construir sua própria casa. Seu Lulu conta que começou a andar na estrada de seringa com o pai aos oito anos. Nessa época nem cortava seringa, mas só com o sernambi⁵⁴ que juntava comprava óleo para o corpo, extrato, e outras coisas de uso pessoal, pois naquele tempo a borracha valia muito. Começou a cortar seringa com um companheiro aos quinze anos. A borracha que fazia era para ajudar na casa dos pais, ele não tinha conta.⁵⁵ Separou as contas depois que saiu da casa do pai. Cortou seringa muitos anos, e pagava renda. Trabalhou para patrões do Arapixi e do Liége. Conta que *“o patrão do Liége exigia que vendesse só pra ele e comprasse só no barracão dele. O do Arapixi só cobrava renda, mas eu vendia pra quem quisesse.”* Viajou uns tempos com a esposa, como regatão. Quando voltou fez sua própria casa e ficou “morando no seco”. É viúvo há muitos anos e hoje vive na companhia da filha, genro e netos.

Raimunda Rocha de Lima (Dinha) nasceu em 05 de setembro de 1971 no seringal São José.

José Raimundo Costa de Oliveira (Dinho) é casado com Raimunda (Dinha) há pouco mais de vinte anos. Nasceu em 09 de junho de 1969 no seringal Aliança, no alto Purus. Os pais nasceram também no alto Purus. Acha que os avós também nasceram no Purus, mas não tem certeza. Quando tinha uns cinco anos, a mãe dele o deu para a avó materna criar. Ele morava com a avó e tios. A casa da avó era próxima da casa da mãe, ele sempre a via. Quando a avó ficou muito velha, voltou a morar com a mãe. Foi com os pais para um seringal no Inauini e depois foram para o Liége quando ele tinha uns 12 anos. Saiu da casa dos pais quando se casou com a Dinha, com uns 18 anos, e foi morar com o sogro. Estudou durante uns três anos, em Boca do Acre. Morava na casa de um tio e era muito difícil para os pais ou o tio comprarem

⁵⁴ Segundo Seu Lulu, o sernambi é o leite que escorre do corte que o seringueiro faz na seringueira e cai no chão ou escorre da tigela. Depois que o leite coalhava o seringueiro o recolhia e colocava como parte da produção de 3ª classe. Todo detrito do leite coalhado que não foi defumado e transformado em borracha é chamado sernambi.

⁵⁵ Só os seringueiros que mantinham uma conta (onde eram anotados débitos e créditos) junto ao gerente do seringal podiam receber o adiantamento de mercadorias pela borracha que viriam a produzir. Seringueiros muito jovens, que ainda não tinham capacidade física e experiência para produzir uma boa quantidade de borracha, ou que ainda moravam com os pais, não podiam ter contas independentes. Sua borracha era administrada pelo pai ou chefe da casa onde morava.

livros e cadernos, então ele desistiu da escola quando tinha uns 11 anos. Mas diz que era interessado, vivia com o livro na mão e aprendeu a ler bem. Transcrevo abaixo algumas palavras de Dinho sobre sua vida de seringueiro⁵⁶:

*Meu pai era seringueiro, eu comecei a me entender no mundo cortando seringa. Comecei a cortar com o pai no Inauini, depois cortei com meu tio no Antimari. Tinha seringal que pagava renda. Tinha esses que quando a pessoa queria vender o produto fora ele exigia a renda. Tinha outros, onde tinha aquele patrão mesmo, que não cobrava renda, queria que a pessoa comprasse só dele, vendia só o produto pra ele. Quando era sujeito. **E não dava pra vender escondido pra um regatão?** Quando a pessoa cortava no centro era muito difícil, porque já tinha sempre aquela pessoa pra ir lá pegar o produto. Agora na beira do rio não, cada hora chegava um regatão, o cara às vezes desviava. **E nessa época pegava logo a mercadoria, era difícil ver dinheiro?** Via pouco, quando tinha saldo ou às vezes quando o patrão via que o cara era um seringueiro bom, se ele precisasse o patrão arrumava um pouco. Mais é quando tinha saldo mesmo. A mercadoria comprava fiado. O patrão mandava abrir colocação pro seringueiro, estrada, o patrão ali fazia de tudo por ele, aí ele ia fazendo aquele produto ali e ia pagando. **Era mais fácil, dava pra conseguir mais coisas do que hoje fazendo farinha?** Por um lado era mais fácil, o produto tinha mais valor, as coisas eram mais em conta. Hoje tá pouco o preço e as coisas tudo mais cara, mais difícil, aí por isso que fica assim tudo devagar.*

Casa 3: Zenilda Evaristo de Lima (43 anos)

Samia Evaristo de Lima (filha, 22 anos)

Isabel Evaristo de Lima (filha, 19 anos)

Francisco Evaristo de Lima (filho, 18 anos)

Damiana Evaristo de Lima (filha, 17 anos)

⁵⁶ Nesta transcrição e nas seguintes, as partes em itálico são falas dos moradores da comunidade São José, e as partes em negrito são perguntas minhas.

Cosmo Evaristo de Lima (filho, 17 anos)

Irineu Evaristo de Lima (filho, 15 anos)



Da esquerda para a direita: Damiana, Sâmia, Isabel, Zenilda, Francisco, Irineu e Cosmo, mais à frente.

Zenilda Evaristo de Lima nasceu em 20 de fevereiro de 1968 no seringal São José, num ponto próximo ao seringal Capana. É filha de Arlindo Rocha de Lima e Maria das Graças de Paula Lima. Morou com a avó em Rio Branco dos 18 aos 22 anos. Começou a estudar à noite e trabalhava como doméstica, mas logo parou de estudar por causa do trabalho. Lá se casou com Helso da Fonseca e teve sua primeira filha. Separou-se e voltou com a filha para o interior, indo morar na antiga comunidade São José, junto dos pais. Quando se casou com Sebastião, construíram uma casa na antiga São José. Teve mais cinco filhos e se separou doze anos atrás. Conta que seu pai era seringueiro e pagava renda, “*mas chegou um tempo que eles pararam de pagar renda*”. Ele passou a vender borracha para o irmão Raimundo Rocha, que era regatão.

Casa 4: Arlindo Rocha de Lima (73 anos) e Maria das Graças de Paula Lima (53 anos)

Raimundo Nonato Evaristo de Lima (conhecido como Véio - filho, 34 anos)

Adão Gomes da Silva (genro, 19 anos)

Antônia de Paula Lima (conhecida como Neide - filha, 22 anos)

Abraão (neto, 1 ano)⁵⁷.



Da esquerda para a direita: Véio, Seu Arlindo e Dona Maria.

Arlindo Rocha de Lima nasceu no seringal Liége em 24 de setembro de 1938. Morou na colocação Mandioca, no seringal Arapixi. Lembra-se que o seringal onde seu pai nasceu, no alto Purus, chamava-se Itatinga. Os avós paternos e maternos

⁵⁷ Não tenho a data de nascimento e o sobrenome de Abraão, pois ele ainda não tinha nascido quando fiz as genealogias.

vieram do Ceará. Casou-se com Maria das Graças de Paula Lima e ficaram morando na colocação São José.

Maria das Graças de Paula Lima nasceu em 03 de maio de 1958 no seringal Manitiã, dentro da atual Reserva Extrativista Arapixi. Seus pais nasceram no Purus. Quando era ainda criança, mudou-se com os pais para a localidade denominada Batatarana, que fica próxima à atual comunidade São José, no seringal Liége. Lá “se formou”⁵⁸, então se casou com Arlindo e foi morar junto dos Rocha, no seringal São José.

Raimundo Nonato Evaristo de Lima nasceu no seringal São José, em 06 de julho de 1977. Quando era bem jovem, cortou seringa junto do pai. É solteiro e sempre morou com os pais.

Antônia de Paula Lima (Neide) nasceu na colocação São José, em 06 de novembro de 1989. Casou-se com Adão Gomes da Silva. O casal tem um filho de aproximadamente um ano e ainda mora com os pais de Neide.



Neide com Abraão no colo. Tiago e Priscila brincam com o primo.

⁵⁸ Nos seringais e aldeias indígenas que pude conhecer no Estado do Acre e sul do Amazonas, diz-se que uma moça “se formou” por ocasião da menarca. Diz-se também que os rapazes se formaram ao apresentar sinais da puberdade, principalmente a mudança de voz.

Adão Gomes da Silva nasceu na cidade de Pauiní, em 15 de agosto de 1992. Foi criado pela mãe em Boca do Acre. Desde os 12 anos trabalhou como diarista com os irmãos em fazendas. Seu irmão Sebastião, casado com uma filha de Seu Arlindo, convidou-o para morar na comunidade São José e ele se mudou para lá com 15 anos. Ficou morando com o irmão e a cunhada, até casar-se com Neide.



Adão tocando pandeiro durante trabalho do Santo Daime

Adão Gomes da Silva nasceu na cidade de Pauiní, em 15 de agosto de 1992. Foi criado pela mãe em Boca do Acre. Desde os 12 anos trabalhou como diarista com os irmãos em fazendas. Seu irmão Sebastião, casado com uma filha de Seu Arlindo, convidou-o para morar na comunidade São José e ele se mudou para lá com 15 anos. Ficou morando com o irmão e a cunhada, até casar-se com Neide.

Transcrevo a seguir uma entrevista com Seu Arlindo, sobre o tempo em que era seringueiro e tinha patrão.

Nesse tempo era bom ou ruim? Nós não achava ruim não. Mas hoje o senhor ia achar ruim pagar renda? Ah, hoje ninguém paga mais não. Dava pra tirar saldo

*em dinheiro naquela época? Às vezes vendia, pegava a aviação⁵⁹ e tirava um saldozinho, mas pouco, né? Eu cortei dos 15 até os 60 anos. Eu trabalhei sujeito no Liége e no Nova América. Sujeito é quando o camarada não paga renda, a borracha é sujeita ao patrão, ninguém tira borracha pra fora. Quando a gente trabalhava pro finado Góes era melhor que o cabra... porque foi o melhor patrão que já entrou aqui no seringal. **Vendia só pra ele? É.** Às vezes tirava um sernambi, uma borrachinha... Porque ele aviava o pessoal no começo do ano, em março, abril, ele subia com duas baleeiras cheias de mercadoria, essa borracha saía nas costas de animal, tinha até o navio, ele vinha buscar essa borracha no fim do ano. Eu até viajei pra Boca do Acre de navio. Quando ele encostava aqui a gente comprava muita coisa, mas quando entrava pro centro⁶⁰ a gente fazia uma tonelada ou mais, pagava o que comprava, ainda tirava saldo. **Era só uma vez por ano que entregava a borracha?** Era, a borracha ficava toda aí no Liége, nesse tempo tinha Liége, agora é só a mata. Aí tinha os patrão, o gerente né, pra receber. Tinha o barracão, aí quando precisava de mais alguma coisa podia ir lá pegar. **E nesse tempo acontecia do patrão mandar bater em alguém que não pagou ou que vendeu pra fora?** Não, no meu tempo não tinha não. Porque era um patrão bom, não era patrão que a gente tinha que vender as coisas pra fora. **E antes dele era qual?** Antes tinha o finado Dantas aí, que esse matava mesmo, mas eu não era nem nascido, era no tempo do meu pai ainda. Diz que ele matava o pessoal que tirava saldo. Nesse tempo eu acho que não era nascido não. Quando eu casei fui cortar no Mandioca, tinha um tapiri⁶¹ lá. Mas no centro era o dia todinho pro cara chegar, pro lado do Antimari. Passava de mês pra vir na beira. Nesse tempo eu era solteiro. Depois que eu casei fiquei morando na beira, aí eu cortava no Mandioca e toda semana eu estava em casa. Passava a semana no centro*

⁵⁹ Quantidade grande de mercadorias fornecidas pelo patrão ao seringueiro, que ficava devendo e pagava com sua próxima produção de borracha.

⁶⁰ Área dos seringais que fica mais distante da margem do rio Purus. No passado, os centros eram ocupados pelas famílias seringueiras, que se dedicavam à extração de borracha, e em alguns casos à agricultura. Há pelo menos três décadas observa-se um processo de esvaziamento dos centros, com as famílias migrando para a margem ou para áreas urbanas da região. Atualmente, em todos os seringais da Reserva, os moradores se deslocam para as os centros na temporada de extração de castanha da Amazônia (dezembro a março), especialmente os homens chefes de famílias e seus filhos, mas em alguns casos também mulheres. O acesso aos centros dos seringais se dá através de varadouros (trilhas) e igarapés que são acessíveis apenas no inverno.

⁶¹ Pequeno rancho construído como moradia temporária.

e dia de sábado saía. Depois a Maria foi pro centro, passou pouco tempo. Ia mais eu e os homens mesmo.

Casa 5: Sebastião Gomes da Silva (31 anos) e Rosiane de Paula Lima (24 anos)

Rosilene Lima da Silva (filha, 8 anos)

Priscila Lima da Silva (filha, 6 anos)



Da esquerda para a direita: Rosiane, Rosilene, Priscila e Sebastião.

Rosiane de Paula Lima nasceu em 14 de outubro de 1986. É filha de Seu Arlindo e Dona Maria.

Sebastião Gomes da Silva nasceu em 08 de fevereiro de 1980 no seringal Santa Fé, no município de Pauiní. Seus pais também nasceram em seringais do Pauiní. Morava com os pais às margens deste rio numa vila que tinha dez casas e uma escola. Segundo ele, “*não tinha barracão de mercadorias, na época tinha os patrões que subiam o rio*” (regatões). Perguntei se ele já teve patrão. Sebastião respondeu:

“só o regatão⁶², que compra castanha. Patrão é quando o cara compra com ele. Agora quando compra com dinheiro não se dá o nome de patrão não. Patrão mesmo é aquele que você fica devendo e quando precisar ele serve.”

Quando criança, Sebastião morou um ano numa aldeia Apurinã. Aprendeu a falar várias palavras em língua apurinã, como os nomes dos bichos. Morava com o “caboclo” Raimundo e a esposa. Eram vizinhos dos pais dele, que moravam no seringal São Raimundo. Os “caboclos” iam visitar os pais de Sebastião todo domingo.

Sebastião começou a tomar daime em 1997, quando foi trabalhar em Boca do Acre. Frequentava a igreja onde Seu Raimundo se iniciou no Santo Daime, muitos anos antes. Foi convidado por uma ex-moradora da comunidade São José para uma visita, e lá conheceu Rosiane. Casou-se com ela e mudou-se para a comunidade São José.

Casa 6: Raimundo Evaristo de Lima (conhecido como Dico, 46 anos) e Diva Rodrigues da Silva (39 anos)

José Ison Silva de Lima (conhecido como Ilso - filho, 22 anos)

Sebastião Silva de Lima (filho, 21anos)

José Silva de Lima (filho, 18 anos)

Reis Silva de Lima (filho, 15 anos)

Zenaidia Silva de Lima (filha, 25 anos)

Sebastião Lima da Rocha (genro, 34 anos)

Tiago Silva de Lima: (neto, 3 anos)

⁶² Os regatões compram produtos agroextrativistas dos moradores das margens do rio Purus e vendem mercadorias. As transações podem ser feitas em dinheiro ou através dos produtos oferecidos por cada parte. É comum o adiantamento de mercadorias pelos regatões aos seus fregueses, que contraem dívidas com os primeiros.



Da esquerda para a direita: Sebastião, Ilso, Reis, Diva, Dico e José.



Zenaidia com Tiago no colo e Sebastião

Raimundo Evaristo de Lima (Dico) nasceu em 10 de maio de 1965 no seringal São José. É filho de Seu Arlindo, e casado com Diva Rodrigues da Silva. Os dois brincavam juntos quando eram crianças e, segundo Dico, *“um dia a brincadeira ficou séria”*. São casados há mais de 25 anos. Moraram com os pais de Dico até que puderam construir a própria casa. Viveram sempre junto dos Rocha. Dico foi seringueiro, e conta que quando pegou as estradas de seringa que o pai passou para ele ninguém mais pagava renda. Quando perguntei a ele *“você nunca teve aquele tipo de patrão, de pagar renda?”*; Dico respondeu: *“não, nosso patrão era o Raimundo Rocha, porque ele negociava no rio e a gente comprava mercadoria dele.”*

Diva Rodrigues da Silva nasceu em 28 de março de 1972, no seringal Manitiã. Mudou-se para o seringal Liége junto dos pais quando era criança. Seus pais nasceram em seringais do Purus que ficam no território da atual Reserva Extrativista Arapixi. Diva não sabe onde seus avós nasceram, mas sabe que eles eram seringueiros e trabalharam nos seringais Capana e Liége.

Zenaidia Silva de Lima nasceu em 26 de novembro de 1986, na colocação São José. Mora com o marido na casa dos pais, mas planeja mudar-se, quando puder, para um local ao lado da casa paterna.

Sebastião Lima da Rocha nasceu em 14 de maio de 1977, no seringal São José. É filho de Luiz Lima da Rocha. Morou com o pai até casar-se com Zenaidia. Mora com a esposa na casa dos sogros, mas planeja construir uma casa própria.

A seguir transcrevo algumas memórias de Diva:

Sempre teve confusão com os procuradores da terra, no Liége sempre foi assim, o Liége nunca foi livre. Levaram o pai do Assis, algemaram ele, judiaram dele. Primeiro quem trabalhava era o finado Góes, depois veio o finado Evanã que era contra o pessoal do padrinho Raimundo, não gostava muito deles não. Aí o pai do Assis fazia muita questão com eles aí, aí eles pararam de mexer com seringa, sempre o Evanã botava gente de fora pra trabalhar no seringal. Agora meu pai não, meu pai sempre trabalhava com ele mesmo, ele sempre era amigo dele, cortava seringa, quebrava castanha e sempre vendia pra ele mesmo, desde que a gente veio morar no Liége. O patrão sempre judiava do freguês, sempre foi aquela briga deles, o pessoal

*falava que até mandava matar aquelas pessoas que tiravam saldo. Ele não queria pagar, né, mandava matar a pessoa. Porque eu nasci mesmo ali no Manitiã. Meu avô e minha avó da parte de pai moravam no Capana. Agora da parte da minha mãe morava no Liége. Quando meu pai e minha mãe casaram eles moravam no Manitiã. Aí depois que eles casaram eles vieram pro Liége. **Por que as pessoas mudavam tanto assim?** Mudava porque não tava bom de trabalho num canto aí passava a morar em outro lugar pra ver se melhorava. Aí meu pai veio morar aí no Liége quando eu era pequena, ele trabalhava com castanha, com seringa. **Quando a pessoa queria mudar pra outro seringal o patrão brigava?** Não, ele só achava ruim se a pessoa saísse e estivesse devendo, aí não podia sair, tinha de pagar tudo pra poder sair mesmo, porque senão não saía não. **E você acha que eles trabalhavam tipo escravos, tipo cativo?** É quase que sim né, imitando que era porque a pessoa só podia sair se deixasse livre o pagamento, senão não saía não, tinha que pagar pra poder... **E tinha gente que desconfiava que a conta tava errada?** Desconfiava, muita gente desconfiava porque às vezes aumentava sem a gente saber o que tinha entrado dentro de casa. **Quase ninguém sabia ler?** Quase ninguém sabia ler, na casa do meu pai ninguém sabia ler. Aí tinha que ir com as outras pessoas amigas, os amigos que a gente tinha que sabia ler aí ia vendo a conta da gente... Às vezes a pessoa voltava com o caderno e o patrão dizia que tava certo, que não tinha erro, mas a gente via que tinha erro. Aí brigava com o patrão. Não brigava, só falava com ele né, aí também pra não haver briga deixava... Eu nasci no Manitiã e quando eu vim pra cá eu tinha uns 5 anos. Aí a gente morava no Liége, desse lado mesmo (da atual comunidade São José) que a gente morava. Aí quando eu casei que eu passei pro outro lado. Quando eu era criança tinha muita casa perto. Tinha o barracão, tinha a casa da minha avó, a casa do meu tio, a casa do Raimundo Chicó, vixi era um bocado de casa nesse tempo. Tipo uma vila, só que não tinha casa dum lado e do outro, tudo era do mesmo lado. Começava da Batatarana as casas, até perto daqui. Tinha o caminho da gente ir, a gente ia por dentro da mata mesmo. Hoje ainda tem o caminho da gente ir! **Chamava de colocação ou de vila esse lugar?** Falava vila, colocação que a gente falava era no centro. O nome que sempre as pessoas deram era Liége mesmo. No centro não, os nomes das outras colocações tinha né, era Morada Nova, Água Preta, tinha gente que morava lá cortando seringa lá. **Mas tinha vila ou eram as casas separadas?** Era casa separada, cada um no seu local. Meu pai cortava seringa na margem, ele ia e voltava todo dia. Meus tios que cortavam lá no*

centro. Meu pai também chegou a cortar no centro. Aí ia e ficava um mês, mais de um mês, aí de vez em quando vinha aqui na margem. Quando juntava quilo, aí ficava mais dois mês pra juntar de novo. Tinha uma casa lá dentro e outra na beira. **E as mulheres ficavam todas na beira?** Ficavam. Minha tia chegou ir, a mãe do compadre Dinho chegou, várias pessoas chegou ir, mas eu mesmo nunca fui não. Meu pai sempre quando ele ia nós ficava com a nossa mãe na beira.

Aí quando eu juntei com o Dico a gente foi quebrar castanha, eu fui também. **Era no verão a seringa e no inverno a castanha?**⁶³ Era. **E dava pra tirar uma renda boa?** (Nesse tempo eles juntaram dinheiro para fazer a casa onde moram) A castanha dava uma renda boa como da seringa. Dava menos, a seringa dava mais. **Qual trabalho era mais pesado?** Eu acho que é castanha, porque a gente vai carregar peso. **Você carregava aquele peso todo?** Carregava. **Aí depois de uns quatro anos vocês foram morar na vila?** Foi, aí a gente fez nossa casa lá, encostada da casa do pai dele. Aí morava lá perto a madrinha Cantilha e o Chico Rocha que é avô do Dico, o Zé meu irmão, a comadre Zena, o seu Lulu, o pai do João, o compadre Divaldo que é irmão do padrinho Raimundo e hoje mora em Rio Branco, o Nonato filho do padrinho Raimundo, um tanto de gente, sempre a gente morou tudo junto. As casas que tinha aqui são as mesmas que tinha lá do outro lado. Só que muita gente foi pra cidade né, a Rosa irmã do Seu Raimundo hoje mora em Boca do Acre. **E esse pessoal foi embora porque a seringa não estava dando mais dinheiro?** Foi, porque não tinha mais como viver no seringal. A gente ficou porque não queria sair mesmo, se fosse pensar a gente ia embora porque não dava pra viver, depois que acabou a seringa ficou difícil. **Quando o negócio da seringa começou a ficar ruim?** Acho que foi quando eu só tinha a Vanessa e a Zenaidia. (aproximadamente vinte anos atrás) **Foi nessa época que o Seu Raimundo foi pra Boca do Acre?** Foi um pouco antes de eu ter a Zenaidia. Quando ele pegou o Tonho ele ainda tava andando de barco, aí ele ficou uns dois anos na cidade e depois voltou pra cá, pra morar. Ele era regatão, ele vendia as coisas pra gente, quem comprava borracha era ele... mas logo que ele deixou de comprar ia aparecendo umas outras pessoas pra comprar mas logo parou. **E era melhor comprar dele que de outros?** Tanto fazia né, tudo a mesma coisa.

⁶³ Na sul do Amazonas, chama-se verão os meses de seca (julho a novembro, aproximadamente) e inverno os meses das chuvas (dezembro a junho, aproximadamente).

*Por que Seu Raimundo resolveu voltar? Porque a mãe dele morava aí, os irmãos, a família dele quase toda, e aí ele conheceu o daime e através do daime ele voltou a morar aí, que era pra poder trazer pra nós. **Quem não foi pra cidade ficou por causa do daime?** O daime que ajudou a gente a ficar aqui, porque a gente foi tomando daime, foi tendo mais esperança que uma hora a gente ia ter uma melhora né, que ia ter como a gente morar aqui, a esperança da gente era de formar uma igreja, todo mundo reunido, a família. **E você acha que tá começando a acontecer coisas boas?** Eu acho que sim, que depois que a gente conheceu o daime a gente já teve uma esperança melhor. **Você acha que mudou o jeito das pessoas conviverem, de cuidar da vila?** Acho que mudou, assim, a gente nunca teve briga, mas cada vez a gente procurou se unir mais, trabalhar sempre junto, não se separar um do outro. Se um fala que vai embora o outro já fala não, se sair já é ruim, tem que acompanhar, por isso a gente foi ficando. **Quando ficou ruim da seringa como vocês faziam pra viver?** Quando ficou ruim a seringa e a castanha também deu baixa a gente vendia galinha, vendia pato, vendia banana, pra ir comprando um açúcar, um sabão, as coisas que a gente mais precisava. **E comprava do regatão?** É, comprava do regatão, ele ia subindo o Purus, aí a gente comprava aquelas coisinhas mesmo, aí quando ele baixava a gente já dava aquele pagamento pra ele. **Ir na cidade era mais difícil?** Vixi, ir na cidade era muito difícil, porque não tinha como a gente ir. Do tempo que eu fiquei na casa do meu pai até eu casar eu fui em Boca do Acre uma vez. Quase ninguém tinha motor, de remo ninguém num ia.*

Casa 7: Raimundo Rocha de Lima (70 anos) e Crecilda Evaristo Bezerra (59 anos)

Antônio Carlos Bezerra de Lima (conhecido como Tonho - filho adotivo, 27anos)



Dona Crecilda, Antônio e Seu Raimundo

Raimundo Rocha de Lima nasceu em 13 de dezembro de 1941, na colocação Mandioca, seringal Arapixi, localizada a 40 quilômetros da atual comunidade São José. Seu pai nasceu num seringal do alto Purus, no Estado do Acre. Sua mãe nasceu no seringal Maracaju, localizado no atual território da Reserva Extrativista Arapixi. Seus avós paternos e maternos vieram do Ceará. Seu Raimundo foi criado no seringal Ponto Alegre (mais conhecido como Liége), que faz fronteira com o seringal Arapixi. Aos dezoito anos mudou-se para o seringal São José, em busca de melhores condições de vida. Casou-se com Crecilda Evaristo Bezerra, que na época era moradora do seringal São José.

Crecilda Evaristo Bezerra nasceu em 27 de agosto de 1952 no seringal Arapixi, na colocação Vai Quem Quer, próxima ao local onde fica hoje a comunidade

São José. Sua mãe nasceu num seringal localizado no território da atual Reserva Extrativista Arapixi. Seu pai nasceu no alto Purus. Seus avós paternos vieram do Ceará.

Antônio Carlos Bezerra de Lima nasceu em 08 de setembro de 1984 no seringal Mirador, no alto Purus. Foi adotado e registrado por Seu Raimundo e Dona Crecilda com um mês e doze dias. Sua mãe biológica não tinha condições de criá-lo, por isso ofereceu-o ao casal para adoção quando ainda estava grávida. Morou a vida toda com os pais adotivos. Casou-se há pouco tempo e está na expectativa de ter filhos. Sua esposa é do seringal Canto Escuro, que fica para baixo de Boca do Acre. Conheceram-se em Boca do Acre, quando a moça mudou-se para estudar. Antônio estudou até a sétima série, mas parou após assumir muitos compromissos junto à Associação de Moradores da Comunidade São José.

Transcrevo abaixo uma narrativa de Seu Raimundo onde ele conta um pouco de sua história como seringueiro e regatão, e sobre a relação com aqueles que se proclamavam donos das terras onde morou e trabalhou. Ele começa falando sobre Beberréu, um “procurador” que pretendia expulsar os moradores da comunidade São José do local onde vivem.

Eu tava passando na rua em Boca do Acre, ele (Beberréu) tava lá conversando, ele disse um nome⁶⁴, acho que foi comigo, mas eu nem olhei, né? Se ele estiver num lugar eu passo longe, a gente não pode se confiar porque eu não sei o que ele tem dentro do coração, né? Eu não, eu não sinto nada por ele. Porque ele queria vencer né, queria jogar nós fora para tomar né, e com a doutrina aqui ele quer tirar essa fontezinha de luz que tem aqui... Com o Nonato (filho de Seu Raimundo que mora hoje em Boca do Acre) ele ainda pegou no cabo do revólver, aí o Nonato disse umas verdades pra ele e ele se afastou. Agora nós fazia isso porque ele não tinha nada a ver, ele é apenas um procurador, a mulher (dona do seringal Liége, onde se localiza a comunidade São José) mora em Manaus. Aí depois a dona veio aí, aí ela contou que ninguém ligava, só ela mesmo. Filho, neto, era tudo gente sabida, bem empregada. Aí ele enchia a cabeça da velha de conversa e ela ficava... O

⁶⁴ Chamar alguém de um nome, ou dizer um nome para alguém significar xingar aquela pessoa.

pai dessa velha negociava aqui no rio, ele tinha mais de vinte seringais, o pai dessa dita velha, que era dona dessa terra. Aí ficaram sem essas terras quando o pai desse homem morreu, meu pai era freguês dele, nós morava aqui, meu pai era sempre freguês dele. **Como ele chamava?** Góes o nome dele, que era dono dessa terra que a gente está hoje, desse seringal. Ele tinha muito seringal, ele subia com duas baleeiras cheias de mercadoria e ia até lá no alto vendendo mercadoria pra freguês. Ele tinha navio à lenha, no inverno ele subia de navio, Tocantins o nome do navio dele. Nós era freguês dele. Eu já andei nesse navio, eu tinha dez anos, meu pai foi pra rua aí eu fui com ele. **E seu pai era só seringueiro, ele não trabalhava como regatão?** Não, era só seringueiro, ele cortava seringa com os meus irmãos mais velhos, com o Arlindo e com mais dois irmãos meus que hoje moram em Rio Branco. **E o patrão era bom, tinha uma relação boa com seu pai?** Tinha, ele era até bom, era uma coisa bem organizada, ele deixava mercadoria, a pessoa também vendia aquela borracha ferrada, a borracha tinha que ser marcada pra saber se a borracha era boa. **E era bom nesse tempo?** Não era muito bom não, era bom assim porque a gente tinha aquela vida mesmo sabe, de seringueiro, quebrava castanha... **Vendia pro mesmo Góes?** Pro mesmo Góes, é. **Mas tinha tudo que precisava?** Tinha. Tinha um barracão aqui embaixo e tinha um gerente aí que tomava de conta. **E tinha muito mais gente do que tem agora?** Tinha muito mais gente, morava muita gente, era animado demais. O movimento nesse centro, era muita gente que trabalhava aqui dentro. **Tem gente que diz que o seringueiro era quase como escravo nessa época, que não podia ir embora na hora que quisesse que o patrão não deixava. Era assim aqui?** Era só sujeito, porque ali todo produto tinha que vender pra ele. Se quisesse vender um bolão de borracha pra outro comprador, pra um regatão, só se fosse escondido, de noite, porque se ele soubesse já não... Só que ele não fazia, meu pai nessa época não vendia (para regatão). Também, o patrão deixava tudo de bom pra nós... meu pai comprava o que precisava, e nesse tempo era pouco seringueiro que cortava, nós era tudo pequeno, mas ele tinha sempre aquela força de trabalhar... **Se a pessoa quisesse sair, o patrão deixava?** Deixava, se a pessoa quisesse sair. **Mesmo com dívida?** Não, com dívida ele não deixava não, tinha que pagar primeiro. **Tinha patrão que roubava de gente que não sabia ler?** Ah, antigamente era muito difícil mesmo, roubava mesmo, agora esse patrão nosso, esse Góes, o pessoal dele trabalhava direitinho, andava assim com nós, sentava no canto do barco e tomava de conta, era um caixeiro, o guardador de livro dele. **Seu pai sabia ler?** Não. **Então**

*como ele sabia da conta? Mandava uma pessoa olhar. Ele mesmo lia direitinho pra gente ver, mas aí passou pra outro patrão e a gente foi cortar seringa aqui no (seringal) Arapixi, nesse tempo eu já cortava também. **O Góes foi embora?** Não, ele morreu, ficou um gerente aqui no Liége mas esse gerente era ruim demais, aí papai levou nós pra trabalhar com ele no Arapixi. Aí esse gerente com raiva de nós, tirou nós daqui, a gente foi morar do outro lado, queria tomar até a casa, que a gente não queria mais cortar seringa pra ele. Meu irmão trabalhava no centro aí formou um tanto de borracha, e nesse tempo tinha uma exigência com o negócio da seringa, tinha que cortar direitinho, aí meu irmão colocou um meeiro. Esse meeiro fez um corte lá numa seringa que não estava bem a bandeira⁶⁵ né, coisa pouca, sei que aí ele montou, tomou o saldo dele todinho, ele trabalhou o verão todinho e ele foi e ficou com o saldo do meu irmão. Meu pai ficou doído com isso, aí também não quis trabalhar mais com ele. Aí foi o tempo que nós arrumamos outro patrão aí na Arapixi. Aí com raiva ele falou “nessa terra você não fica, agora vai lá pro outro lado do rio”. Tirou nós daqui e o outro arrumou logo uma morada pra nós do doutro lado. Nós morava aqui na frente, ali onde é a casa do Antônio. A gente já trabalhava pro Arapixi, nós cortava até aqui no Mandioca. **É o mesmo dono do Arapixi de agora?** Não, nesse tempo eram outros donos. Que meu pai já tinha trabalhado nesse Arapixi, nós morava aqui numa colocação. Meu pai nesse tempo trabalhava pra um patrão perigoso aí no Arapixi, o camarada tirava saldo, ele mandava matar o camarada que tirava saldo. O cara ia receber o saldo, ele pegava os capanga, falava pros capanga chamar o camarada pra dar uma volta. Meu pai um dia foi receber um saldo, nesse tempo eu era pequeno, ficava com a minha mãe em casa. Aí ele foi receber o saldo, e dava o tempo de ele chegar e ele não chegava, aí ela tava pra morrer de medo, de cuidado, “tacaram fogo no meu velhinho”, até que ele chegou. **E o saldo era em dinheiro ou era em mercadoria?** Era em dinheiro. Aí tirava o saldo e quando era de receber ele mandava matar, diz que ele ainda fez isso. Um tal de Majotero. Mas meu pai foi, recebeu o saldo e não fizeram nada com ele não. Minha mãe ficou rezando em casa. Pois é, essa história vem de muito tempo, né? **E como esse negócio de patrão foi perdendo a força?** Foi indo, foi indo, foi indo, aí tinha que pagar só a renda, pagava a renda e negociava com o regatão. E o patrão do meu pai já era o regatão, né? Mas ele passou muito tempo sujeito, tinha que vender a*

⁶⁵ Forma de cortar a seringueira que não a danifica.

*borracha toda ele... **Era melhor com o regatão ou com o patrão?** Não era muito bom não, mas às vezes o regatão fazia um preço melhor né, vendia mais barato. Porque o patrão além de pagar renda, a borracha era toda deles. É dose, né? Eu paguei muita renda, Depois que eu me formei assim com uns quinze anos, dezoito anos, pagava 240 quilos de borracha todo ano, sabe? Fazer aquela borracha e dar, né? Eu só tenho (inaudível) ainda porque nesse tempo meus irmãos faziam borracha, muita borracha... trabalhava tanto pra dar e a terra ser deles, né? Porque naquele tempo eles tinham aquele negócio, comprava um seringal deste tamanho, aí pegava aquele bocado de terra pra poder pegar crédito no banco, e o seringal quanto maior, saía o financiamento maior, né? Que nem esse Arapixi, esse Arapixi o título dele é bem pequenininho. Aí fizeram o título dele bem grande, aí a gente vê ainda esse sofrimento, né... **E o senhor acha que é melhor hoje em dia do que naquele tempo?** Hoje é melhor, porque a gente tem assim mais liberdade, porque era sujeito, vivia assim na mão do patrão, né? Deus me livre, se a gente vendesse uma lata de castanha fora tinha um vizinho que ia contar. Aí o cara era chamado e ganhava muita. **Tinha uns que batiam também?** Não, não conheci o tempo das pancadas não. **Mas já teve?** Teve! Teve um velho que morava aqui em cima, uma vez subiu um pessoal, esse velho sem dever nada, bateram tanto nesse velho, quase mata. Luis Miguel, o nome desse velho. Agora não sei porque, tomaram as armas dele e bateram. Nesse tempo era um tempo de uma ditadura ruim, era coisa mal nesse tempo. Eu era muito pequeno nesse tempo ainda. Eu conto porque meus irmãos contam né, o Arlindo, o Divaldo, o Elias.*

Casa 8: Francisco de Assis Rocha Mendes (conhecido como Assis - 45 anos)

Jackson Araújo Mendes (filho, 13 anos)



Assis e Jackson

Francisco de Assis Rocha Mendes nasceu em 11 de março de 1966 na localidade Capana. É sobrinho dos irmãos Arlindo, Raimundo e Luiz Rocha de Lima. No Capana havia um barracão gerenciado por um tio de Assis. Ele levava mercadorias para vender para o pessoal na época de colheita da castanha e recolhia toda a produção, repassando-a para seu patrão. Havia famílias de índios Jamamadi que moravam no centro e quebravam castanha para o tio de Assis. Com os pais, Assis mudou-se para a colação São José quando tinha sete anos. Mais tarde foi morar em Boca do Acre para estudar, casou-se com Claudeane Araújo da Silva e teve um filho, Jackson Araújo Mendes. Separou-se da esposa e voltou com Jackson para a atual comunidade São José em 2000, lá iniciando seu trabalho como professor.

Passada a demanda por borracha ao final da Segunda Guerra Mundial, o Estado manteve o monopólio sobre o produto e o apoio ao setor, até o final da década de 1960. Nessa época o setor passou novamente por uma grande crise, o que levou seringueiros e patrões seringalistas a abandonarem os seringais e migrarem para cidades. No Purus, algumas famílias permaneceram nos seringais e mantiveram forte

vínculo com a terra, passando a trabalhar mais intensamente com a castanha, a madeira, a venda de caça e outras fontes de subsistência possíveis. Houve, também, uma grande migração dessa população entre seringais ao longo do tempo, tanto por motivos de expulsão (por parte dos seringalistas, grileiros e fazendeiros), quanto por procura de locais mais propícios ao trabalho. (Plano de Manejo)

2.3 Relações de trabalho

Para viver de forma digna e civilizada, ou seja, com fartura de alimentos e cuidadosa limpeza do corpo, das roupas, da casa, do terreiro, dos caminhos, é necessário muito trabalho. No dia a dia, todos os moradores de uma casa acordam cedo e cada um vai cuidar dos seus afazeres. Na comunidade São José, pela manhã as crianças mais novas (até os dez anos, aproximadamente) vão para a escola, as mais velhas e os adolescentes estudam à noite. As mulheres geralmente cuidam dos afazeres domésticos e os homens vão pescar ou trabalhar na roça. Aos sete ou oito anos as meninas e meninos começam a ter algumas tarefas. As meninas podem ser solicitadas para cuidar dos bebês, cozinhar, limpar a casa, lavar a louça e a roupa. Os meninos são mais requisitados para pescar, buscar água, trabalhar na roça, capinar o terreiro. Os trabalhos mais pesados geralmente são feitos pelos homens, mas se necessário podem ser feitos pelas mulheres e até pelas meninas. É comum vê-las carregando baldes de água barranco acima. Os anciãos trabalham conforme sua capacidade e geralmente são ajudados pelos filhos, genros, filhas e noras, ou outros parentes mais jovens. Suas aposentadorias acabam beneficiando essas pessoas na forma de mantimentos ou presentes.

As atividades produtivas são divididas de acordo com as épocas de chuva ou seca. O inverno (época das chuvas, por volta de dezembro a junho) é tempo de coletar castanha, quando os homens passam semanas ou meses no centro (da floresta), dependendo da distância de sua colocação⁶⁶ de castanha para a margem do rio. Quando a colocação é mais próxima da margem, pode-se voltar com mais frequência.

No Purus muitas pessoas já pagaram renda aos patrões donos dos seringais para “quebrar castanha”, mas hoje essa situação vem se tornando cada vez mais rara. A pessoa que abre um “pique de castanha”⁶⁷ fica sendo sua dona, perdendo o direito a ele se deixar de utilizá-lo por algum tempo. Os piques de castanha podem ser

⁶⁶ Atualmente é a área destinada à extração de castanha; é delimitada pelo número e formato das estradas de seringa ou/e de piques de castanha. Todas as colocações localizam-se nos centros dos seringais, com distâncias variáveis em relação à margem.

⁶⁷ Caminho no meio da floresta, semelhante à estrada de seringa, traçado de acordo com a disposição de castanheiras adultas.

passados de uma pessoa para outra. Quem não tem um pique de castanha pode “quebrar de meia” com alguém. Nesse caso o dono do pique fornece os alimentos necessários (rancho) para a temporada no centro e fica com metade da produção do meeiro. Esses arranjos podem ser feitos entre parentes ou amigos. É importante destacar que a coleta de castanha destina-se à venda⁶⁸, apesar de ser também apreciada no preparo de alimentos pelas famílias na época da safra. Assim, a castanha coletada não é dividida - como acontece com o resultado de uma caçada -, e cada um fica com a parte proporcional à sua produção.

A agricultura tem todo um calendário particular, dependendo do produto. São cultivados diversos tipos de leguminosas e frutas num único roçado. Feijão, melancia e milho podem ser plantados nas praias que surgem nas margens do Purus durante os meses em que as chuvas começam a diminuir (maio, junho). A mandioca - plantada geralmente num roçado independente - é o produto agrícola mais importante, devido à produção de farinha, base da alimentação na Reserva, que acompanha peixe e carne. Quando se diz “roça”, significa que o roçado é de mandioca. Para referir-se a uma plantação de mandioca pode-se dizer “roçado de roça”. As famílias trabalham para que haja sempre mandioca própria para o consumo em suas roças em qualquer época do ano. Assim, a farinha pode ser feita a qualquer momento, sendo utilizada também para a venda, quando há necessidade urgente de levantar dinheiro.

Algumas poucas famílias da Reserva criam gado, como uma forma de “poupança” para qualquer eventualidade. Outras criam porcos e várias criam galinhas, que são vendidas ou consumidas em ocasiões especiais, como no resguardo pós-parto feminino ou na visita de um compadre. Os moradores da comunidade São José contam que já tiveram muitas criações, mas deixaram de criar animais depois que se tornaram daimistas, por motivos de higiene.

Idealmente, toda casa tem seu “procurador”, o chefe da casa ou seu filho mais velho, ou ainda um genro. O procurador é aquele que cumpre a função de abastecer a casa de peixe ou carne de caça. Os produtos da pesca de peixes grandes e, principalmente, da caça de animais de médio ou grande porte, como pacas, porcos do mato ou antas, são divididos entre casas vizinhas, que mantêm uma relação de

⁶⁸ Muitas vezes, a castanha é usada para pagar dívidas com regatões ou com comerciantes de Boca do Acre. Nos anos em que o preço da castanha é baixo, alguns não conseguem pagar os gastos que fizeram com mantimentos para ir para o centro e ficam devendo nos comércios.

reciprocidade alimentar. Essa relação é chamada “vizinhar”. Parentes, compadres ou amigos mantêm parceiros com quem sempre “vizinham” a carne obtida na caça, sem obrigação de retribuição imediata ou idêntica. A única obrigação das casas que mantêm uma relação de vizinhança é nunca reter toda a carne obtida numa caçada.

Duas casas podem manter uma relação de vizinhança mesmo quando a retribuição de carne por parte de uma delas nunca, ou raramente, chegue realmente a ocorrer. Esse é o caso de casas que não têm um procurador, como casas de viúvas ou de idosos. Diva sempre recebe carne de seu irmão Nelson, que mora numa localidade vizinha à comunidade São José. As duas casas mantêm uma relação de vizinhança de carne, mas como os daimistas raramente caçam, Nelson e sua esposa raramente recebem carne da casa de Diva. A casa de Dico e Diva também mantêm uma relação de vizinhança com a casa de Seu Lulu, tio de Dico e sogro da filha do casal, que ainda mora com os pais. As duas casas mantêm uma constante reciprocidade de peixes grandes, pescados com frequência. Quando Diva ganha bastante carne caçada por seu irmão, uma parte vai para a casa de Seu Lulu. Quando eventualmente um homem de uma das casas caça um animal, a carne é dividida. Assim, quando eventualmente a casa de Seu Lulu manda uma porção generosa de carne para a casa de Dico e Diva, essa é dividida com Nelson e sua esposa.

Algumas atividades menos cotidianas e mais complexas como fazer farinha ou limpar uma área para plantar uma roça podem ser realizadas por um grupo de pessoas que abrange mais de uma casa. Se um homem precisar brocar⁶⁹ a sua área de roça, ele poderá convocar vários parentes e amigos para realizar um adjunto (mutirão). Todos aqueles a quem ele geralmente ajuda nessas ocasiões comparecerão para ajudá-lo a brocar a sua roça. Geralmente, a esposa do dono do roçado prepara um farto almoço para os trabalhadores e, na hora de comer, o clima é descontraído e divertido. A troca de diárias (dias de serviço) é outra forma comum de divisão do trabalho.

⁶⁹ Preparar a área para o plantio, derrubando e tirando troncos que ficaram depois de uma queimada.

Fotos do feito da farinha





Todos os moradores de uma casa devem contribuir com sua força de trabalho. Enquanto permanecem em casa, o trabalho dos filhos é controlado pelos pais. Se conseguem algum dinheiro com a coleta anual da castanha, ajudam nas despesas e dívidas da casa nos comércios e compram algo para si mesmos com o que sobra. É comum as pessoas de casa comprarem presentes umas para as outras, em reconhecimento à dedicação e ao cuidado do dia a dia. Quando os pais dão presentes para os filhos, comentam que estes ajudam muito em casa.

Há também espaço para a diversão e o relaxamento no cotidiano. Geralmente as crianças e adolescentes (meninos e meninas) jogam futebol no fim da tarde, e quem se dispõe vai para a “oração”, que acontece quase diariamente na igreja. Durante uma

hora as pessoas rezam algumas orações católicas e passam praticamente todo o tempo tocando violão e maracá, e cantando hinos daimistas. Depois conversam um pouco. Em qualquer momento de folga durante o dia as pessoas podem visitar casas e bater um papo, tocar violão e cantar (quase sempre hinos), ou dar um passeio até a beira do rio. As crianças pequenas se juntam para brincar o dia todo, e as mais velhas, se não são solicitadas para alguma tarefa, podem brincar ou jogar futebol. À noite, depois da oração, quase todos vão assistir TV na casa do Seu Arlindo, enquanto o gerador ainda está ligado para que as aulas noturnas da escola aconteçam⁷⁰.

Mas ser trabalhador ou “trabalhadeira” é uma qualidade admirada em homens e mulheres, porque cria relações sociais, vínculos de parentesco e amizade. Pessoas que trabalham muito são as mais desejáveis para o casamento. Certa vez eu estava com Diva na casa do Nelson, seu irmão. Diva disse que Milena, a filha dele, deveria se casar com seu filho, Reis. “A Milena ainda vai morar na minha casa, porque ela é muito trabalhadeira.” Então o Dico comentou que seu filho, Reis, precisava ficar mais trabalhador para a Milena querer casar com ele.

Trabalha-se sempre com alguém, por alguém, para alguém. A preguiça é anti-social. Quando um dos filhos de Diva não queria realizar alguma atividade, sua irmã mais velha dizia: “toma vergonha menino, quer comer sem trabalhar?” Numa casa todos trabalham o quanto sua idade ou condição física e técnica permitem, e todos comem igualmente. Isso inclui as pessoas adotadas e os agregados. Dico tentava convencer a sobrinha de Diva, de seis anos, a ficar morando com sua família, pois os pais da menina são viciados em drogas e álcool. Ele dizia: “nós não somos ricos, mas o que eu comer você come. Você vai ficar com a sua mãe pra morrer de apanhar? Aqui ninguém vai te bater.”

⁷⁰ Quando conheci a comunidade São José não havia nenhum aparelho de televisão. Em 2010 Seu Arlindo comprou uma TV, o que causou grande empolgação entre os jovens da comunidade. Os programas preferidos dos homens são os jornais e jogos de futebol. Novelas e *reality shows* são apreciados por todos.

2.4 Fazendo parentes: construção do corpo e do parentesco

A análise etnográfica da concepção dos bebês, o resguardo dos pais e o cuidado com as crianças oferece elementos importantes para as teorias antropológicas sobre a construção da pessoa e do parentesco como processos centrados no corpo. A concepção dos bebês foi um tema de difícil abordagem em conversas com os moradores da comunidade São José. Diva, a senhora que me hospedou em sua casa durante todas as etapas do trabalho de campo e se tornou minha madrinha de fogueira⁷¹, contou-me que quando ficou grávida do primeiro filho, algum tempo após ter se casado (aos quinze anos), ela não sabia o que estava acontecendo. Quando uma mulher ia dar à luz, todas as crianças eram levadas para outra casa. Ela via as mulheres entrando num quarto e depois aparecia um bebê. Diziam a ela que um avião havia trazido o recém-nascido. Quando ela começou a se sentir estranha e parou de “adoecer” (menstruar), perguntou à mãe o que estava acontecendo. A mãe explicou então que havia uma criança crescendo dentro da barriga dela, e como ela sairia. Disse “agora você vai saber o que eu passei por você”. Quando se casou, Diva não sabia que os bebês eram feitos através das relações sexuais entre um homem e uma mulher. Como ela comentou, “hoje em dia não é mais assim, as meninas sabem de tudo, conhecem camisinha, remédio (pílula anti-concepcional)”.

Segundo Diva, “o homem e a mulher têm que combinar” (no sentido de terem corpos compatíveis) para que uma criança possa ser concebida. Comentou que certas pessoas não conseguiam ter filhos com um parceiro, mas foram bem sucedidas ao trocar de parceiro. Algumas mulheres me disseram que é a “parte do homem” que forma a criança, que cresce dentro da barriga da mulher. Outras consideraram a possibilidade de o sangue menstrual retido durante a gravidez se juntar à “parte do homem” na formação do bebê. Uma mulher comentou que “se o casal ficar tendo relação sempre do mesmo jeito sai um bebê bem bonitinho”. Assim, a formação do bebê depende da compatibilidade e do movimento-agência dos pais.

⁷¹ Durante as fogueiras de São Pedro, São João ou Santo Antônio, uma pessoa pode convidar alguém para “pular fogueira” e tornar-se seu padrinho, madrinha, compadre, comadre ou primo(a). Esse tema será tratado em detalhes adiante.

Quando eu perguntava para as pessoas se o bebê já tem alma dentro da barriga da mãe, a maioria das pessoas dizia que achava que sim, algumas diziam que não sabiam. Segundo Diva, “a alma entra é no momento que ele se gera, já começa a entrar o espírito daquela pessoa que saiu nele”. Alguns disseram que o fato de o bebê se mexer dentro do ventre da mãe prova que ele já tem alma durante a gestação. A capacidade de movimentar-se é geralmente atribuída à alma. Muitas pessoas me diziam que os animais têm alma, pois podem se mexer como nós. Certa vez, um homem me contou sobre uma miração⁷² que teve, dias após ter feito um corte muito profundo em uma seringueira. Ele viu a seringueira tremer, “do mesmo jeito que um animal treme o couro quando a gente trisca nele”. Concluiu então que, assim como humanos e animais, a seringueira tem alma. Nesse sentido, o movimento é agência, e o corpo que tem agência tem alma. A alma seria então como um princípio ativo, é aquilo que anima o corpo. Como será discutido no próximo capítulo, muitos dos meus interlocutores de pesquisa dizem que os animais têm alma porque têm vida. Alguns não têm certeza de que os animais têm alma, mas todos afirmam que ao menos têm vida, e que esta é dada por Deus.

Durante a gravidez, as mulheres não podem comer comidas reimosas, sob o risco de desenvolverem febres, inflamações e “perebas” (erupções na pele que podem tornar-se sérias feridas) ou afetar o bebê. Comidas reimosas são geralmente aquelas muito gordurosas ou de animais que comem carne podre ou “porcarias” do solo ou do fundo do rio (lodo ou qualquer tipo de matéria orgânica em decomposição). Há uma grande variedade de tipos de carnes consideradas reimosas, e as opiniões sobre o que é ou não reimoso varia de pessoa para pessoa. Há alguns consensos como carne de veado roxo, de porco, de pato, de jabuti e peixes de couro.

As mulheres tomam daime e participam normalmente dos trabalhos⁷³ durante o período menstrual e a gravidez. Dizem que o daime não afeta em nada o desenvolvimento do feto. Mas comentam que ele “sente o daime porque se mexe muito dentro da barriga” da mãe que o toma. A ingestão do daime causa percepções sensoriais. Além de possibilitar o movimento corporal, a alma é o princípio ativo que permite que uma pessoa tenha tais percepções sensoriais. Algumas mulheres já entraram em trabalho de parto durante um trabalho na igreja. Geralmente tomam

⁷² Visão propiciada pela ingestão do daime. O tema será tratado em detalhes no próximo capítulo.

⁷³ Chamam “trabalho” os rituais do Santo Daime.

daime na hora do parto “para dar força”, mesmo que este seja feito no hospital. A ingestão do daime pode provocar contrações abdominais que levam a pessoa a vomitar ou defecar, provocando uma limpeza corporal e espiritual. Estas mesmas contrações “dão mais força” na hora do parto. Uma mulher me contou que tinha tomado daime e estava “sofrendo” (em trabalho de parto). Quando fez força para vomitar, a criança nasceu de uma vez.

Há muitas parteiras na Reserva. Na comunidade São José, as parteiras são Dona Maria, principal médium/curadora, e Diva, que também é médium⁷⁴. Dona Maria faz partos “atuada”⁷⁵ com uma antiga parteira da região, já falecida, ou com a ajuda de seus guias espirituais. Quando as mulheres estão grávidas, ela pode ver qual é o sexo do bebê e se haverá complicações no parto. Neste caso, as gestantes vão ter o filho no hospital de Boca do Acre. Algumas parteiras e parturientes contaram que, sob o efeito do daime, viram uma luz muito bonita saindo do corpo da mãe ou de seu próprio corpo. Essa luz irradiava da criança. Comentaram sobre um hino do daime que diz “veja a sua luz como no dia que você nasceu”.

Quando os partos acontecem na comunidade, o “resto da criança” (placenta) é enterrado. Quanto mais longe for enterrado, mais a mulher demora para ter outro filho. Algumas mães guardam o umbigo da criança, pois se este for comido por um rato a criança se tornará ladra.

Durante o resguardo, a mãe não pode comer comidas reimosas, e nem trabalhar. Galinhas podem ser guardadas para essa ocasião, pois são o melhor alimento pós-parto. A mãe, a sogra, uma irmã ou outra parente geralmente vai cuidar da casa e da nova mãe durante os primeiros dias do resguardo, que dura idealmente um mês. Mas muitas mulheres voltam a trabalhar antes disso, por falta de alguém disponível para cumprir suas tarefas domésticas.

Durante o período de amamentação, as comidas reimosas também são evitadas, pois podem passar para o leite e afetar o bebê. Quando chegar em casa “com o corpo quente”, após trabalhar ou realizar outras atividades físicas, como jogar futebol, o pai não deve brincar com os filhos que estejam na faixa etária dos zero aos

⁷⁴ Os conceitos de médium e curador(a) serão desenvolvidos no capítulo 3.

⁷⁵ Atuar é um conceito nativo semelhante ao que poderíamos “traduzir” de forma aproximada por “incorporar” (um espírito). Desenvolverei melhor o tema no próximo capítulo.

sete anos (aproximadamente). Isso porque as crianças poderão pegar quebranti, “doença de criança” que tem como sintomas febre, vômito e fraqueza⁷⁶. Nessas ocasiões, para evitar que o(a) filho(a) adoça, o pai deve passar por cima da criança deixada na soleira da porta por três vezes fazendo o traçado da cruz. Mesmo assim, a criança ainda poderá pegar quebranti.

O quebranti, assim como outras doenças da categoria “doenças de criança”, não pode ser curado por médicos, mas somente por curadores com rezas, benzimentos, sopros, banhos e defumações, pois se tratam de “doenças espirituais”. As crianças são muito suscetíveis a elas porque seus corpos “ainda são muito abertos”, ou porque a moleira ou a cabeça “ainda não fechou”. Por isso os pequenos são muito suscetíveis à influência de “seres espirituais”, como encantados, caboclos ou encostos⁷⁷. Assim, tanto a mãe quanto o pai devem cuidar de suas condutas corporais, pois essas podem afetar a saúde ou a integridade corporal de seus filhos pequenos.

As crianças pequenas (até aproximadamente três anos) pedem muitas coisas (de comer, principalmente), e os adultos ou crianças maiores se esforçam para dar tudo o que elas pedem. Por mais que eu quisesse falar de seu trabalho como curadora, o principal assunto de Dona Maria comigo era a infância de seus parentes, se mamavam muito ou não, quando pararam, o que gostavam de comer, se eram quietas ou arteiras. Todos esses comportamentos parecem depender não da educação dada pelos pais mas, antes de mais nada, da vontade das crianças.

Mesmo quando o orçamento está apertado, os adultos tentam comprar leite em pó, biscoitos, balas, preparado para mingau, enfim, tudo de que a criança gosta. Dizem de um bebê: ele só come deste tipo de mingau... Me parece que quando as crianças pedem algo a alguém estão reconhecendo quem são seus parentes. É neste momento que são incentivadas a chamar por termos de parentesco as pessoas que lhes

⁷⁶ Esta forma de resguardo masculino guardado pelos homens da São José lembra muito a couvade, forma como os etnólogos chamam o resguardo masculino entre os ameríndios. Em um artigo (Vieira, 2009: 315) sobre o povo indígena Maxakali, entre os quais realizei pesquisa, cito o caso de um bebê que adoeceu porque seu pai jogou futebol, apesar de saber que deveria evitar atividades físicas durante o resguardo. Sobre o tema da couvade ver Lévi-Strauss (1962), Reichel-Dolmatoff (1971), Riviére (1974), Menget (1979), Crocker (1985), Rival (1998) e Vilaça (2002), entre outros.

⁷⁷ As diversas categorias de “seres espirituais” que habitam o cosmos dos moradores da comunidade São José serão descritas no próximo capítulo.

dão o que pedem, aprendendo assim as primeiras palavras⁷⁸. Quando Tiago, o neto de Diva, queria algo de alguém, só ganhava quando ele chamava a pessoa por tia, vovô, etc. Quando seu avô chegava da cidade com biscoitos, diziam “pede pro vovô”. Só depois de acertar o “vovô” é que Tiago ganhava seus biscoitos.

Quando não recebem algo que desejam, as crianças pequenas choram e gritam muito. Os crescidos dizem que as crianças estão com raiva, ou que são valentes⁷⁹. Vontade, raiva ou valentia é algo que elas têm muito, os adultos ou crianças mais velhas comentam “está com raivinha”, riem, brincam, mandam um bebê bater em alguém... Parecem querer ver a criança desenvolver vontades próprias - agência - e uma certa agressividade para se afirmar no mundo. A agressividade com que pedem o seio da mãe, por exemplo, parece ser incentivada e não reprimida, provocando risos e sendo exaltada como valentia.

Mas à medida que as crianças vão crescendo, o comportamento agressivo vai deixando de ser engraçado e aceitável. Como têm muitas vontades, as crianças muitas vezes são sovinas, não sabem dividir. Este é um grande defeito para pessoas mais crescidas⁸⁰, que é tolerado e engraçado apenas entre os pequenos. Mas a partir dos três anos, aproximadamente, as crianças passam a ser incentivadas a dividir comida e brinquedos com as outras. À medida que a criança cresce, o auto-controle da “valentia” e teimosia passam a ser mais cobrados. As mães dizem “você é raceado com macaco, menino? Cria raça com gente!” (ou falam de outro animal, dependendo do que o filho estiver aprontando). A criança pode também ser comparada a um “ser espiritual”. Quando Tiago faz pirraça ou bagunça sua mãe pergunta “tá atuado⁸¹, menino?”. Para que as crianças obedeçam e fiquem quietas as mães dizem “o bicho vai te pegar”, “a onça vai te comer”, ou “o homem⁸² vai te levar”. Conclui-se assim que o mau comportamento das crianças pequenas remete a uma certa continuidade

⁷⁸ Gow (1997: 45) descreve um processo semelhante entre os Piro. O uso dos termos de parentesco, primeiras palavras ditas pelas crianças Piro, mostra que elas têm *nshinikanchi* (mente, inteligência, memória, respeito, amor), qualidade que as fazem aptas a obter atenção e cuidado dos mais velhos, principalmente na forma de alimentos.

⁷⁹ A “valentia” não é exatamente sinônimo de coragem, mas de braveza, raiva ou agressividade. Dizem “este cachorro é valente”, ou “a onça é um bicho valente”.

⁸⁰ Quando comentam que uma pessoa é boa, dizem “a gente chega na casa dela, ela oferece o que ela tiver”.

⁸¹ Categoria nativa que poderia ser compreendida como “possuído”, numa “tradução” aproximativa.

⁸² Alguém de fora como um comerciante ou funcionário do Estado.

entre esses seres em formação e o universo não humano, a um domínio considerado selvagem⁸³.

Até os sete anos de idade, aproximadamente, as crianças estão vulneráveis às já citadas “doenças de criança”. São doenças causadas pela influência de pessoas humanas ou não humanas⁸⁴, ativada por acontecimentos como sustos ou olhares de parentes ou estranhos, que estimulam a abertura do corpo da criança. Se não forem bem tratadas, as doenças de criança podem deixar seqüelas como nervosismo, lerdeza ou “perturbação” (mental/espiritual) para o resto da vida⁸⁵.

Não só a saúde, ou a integridade corporal das crianças, é afetada por ações de outros. Seu caráter parece ser formado não tanto pelo que costumamos chamar educação, mas pela influência de ações dos parentes e não parentes que podem afetá-las magicamente. As mães e os pais devem ter certas condutas como guardar resguardos, ou enterrar adequadamente o umbigo do bebê, para resguardar sua integridade corporal e moral. As mães devem ser muito cuidadosas ao falar com os filhos. Não devem repreendê-los chamando-os por nomes de animais ou xingá-los de danados, sovinas, mentirosos etc, para que a criança não adquira tais características.

Entre os moradores da comunidade São José há uma concepção de pessoa que não se restringe ao que concebemos como humano, como será discutido em detalhes no próximo capítulo. O tema da construção do corpo e da pessoa vem sendo largamente explorado por autores da etnologia indígena, desde o trabalho inaugural de Seeger, da Mata e Viveiros de Castro (1987). Através da análise de tabus alimentares e da prática da couvade, tal como descritos por estudiosos de diversos grupos indígenas, Vilaça (2002) demonstra que o recém-nascido é feito humano através da construção de seu corpo como um corpo humano, em contraposição aos corpos animais. Veremos adiante que para os moradores da comunidade São José o corpo humano é construído em contraposição não só aos corpos animais, mas também aos de outras categorias de seres não humanos.

⁸³ Sobre essa ligação entre crianças em formação e um domínio não humano, ver Viveiros de Castro (1986), Gow (1997), Fausto (2001) e Vilaça (2002), entre outros.

⁸⁴ A concepção do que é humano e do que não é humano será tratada no capítulo 3.

⁸⁵ O tema das doenças em geral será explorado no próximo capítulo.

Voltemos à descrição dos cuidados dispensados às crianças. Para as maiores, há outros modos de formação do caráter. Seu Raimundo, que é padrinho⁸⁶ da igreja do Santo Daime da comunidade São José, diz para os pais não baterem nos filhos. A disciplina deve vir do daime, deve vir de fora, mas ser interiorizada. Em São José, contam que o Padrinho Sebastião (já falecido), fundador do CEFLURIS, e seguido pelos daimistas da São José, também dizia que os pais não devem bater em seus filhos. Havia na comunidade Céu do Mapiá, quando liderada por Padrinho Sebastião, um quarto onde as crianças indisciplinadas maiores de oito anos eram deixadas por algumas horas, sob o efeito do daime. A partir desta idade as crianças já podem receber lições do Santo Daime, e suportar e compreender as chamadas “peias” ou “disciplinas”, quando os daimistas têm visões e vivências desagradáveis sobre seu mau comportamento.

As crianças nascem com raiva, afeto associado à selvageria de animais como a onça, de índios bravos e de inimigos. Esse afeto deve ser expurgado e em seu lugar deve ser cultivado o amor, afeto próprio da civilidade dos cristãos, dos daimistas. Quanto mais daime a pessoa tomar, mais amor ela cultivará em seu coração. A raiva pode destruir relações, famílias, comunidades. Já o amor favorece a vida social. A noção de amor está ligada à de alegria e à construção e generalização do parentesco. Os daimistas dizem que todos os seguidores da doutrina são irmãos, formam uma grande família. É interessante observar que a dicotomia amor/raiva, característica do universo cristão, é também encontrada pelos etnólogos entre grupos indígenas amazônicos. Tal como ocorre na comunidade São José, no universo ameríndio, a raiva é algo dado e associado à alteridade, enquanto o amor, que precisa ser construído, é próprio do domínio do parentesco⁸⁷.

Assim como o conceito de família, o conceito de parente é usado de forma variável e contextual pelos moradores da comunidade São José. É comum ouvirmos dizerem “aqui na comunidade todo mundo é parente”. Deste modo, o termo pode ser usado em referência aos co-habitantes da vila, entre eles consangüíneos, afins e agregados, em referência aos parentes consangüíneos de alguém residentes em

⁸⁶ Os dirigentes de igrejas do Santo Daime são chamados padrinhos ou madrinhas por seus seguidores.

⁸⁷ Ver Gow (1997), Overing, J. e A. Passes (2000), Viveiros de Castro (2002) e Vilaça (2002), entre outros.

diversos locais, pode englobar os parentes rituais⁸⁸, ou pode referir-se apenas aos moradores de uma casa, ou à família nuclear.

Os parentes próximos, “de casa”, são aqueles que moram ou já moraram juntos na infância ou por muito tempo, e são geralmente aqueles que compõem a família nuclear (pai, mãe e filhos – naturais ou adotados). Quando já engatinham ou andam e começam a comer “comida” (alimentos servidos no almoço ou jantar, como peixe, farinha, arroz e feijão), as crianças não têm seu próprio prato. Mas vão pegando ou pedindo comida do prato das pessoas “de casa”, que se sentam no chão da cozinha para almoçar ou jantar. Quando vão ficando maiores passam a dividir um prato com outras crianças, e a partir dos sete anos aproximadamente passam a comer em pratos individuais. Às vezes as pessoas oferecem algo do próprio prato para alguém quando não gostam ou não podem comer algum alimento. Isso só acontece entre pessoas “de casa” e quando não há pessoas estranhas⁸⁹ observando.

No dia a dia, os adultos da vila só comem em suas próprias casas. Não costumam comer em outras casas, mesmo que estejam presentes na hora do almoço e esse lhes seja oferecido. As crianças pequenas comem em qualquer casa, e as maiores (sete a doze anos, aproximadamente) têm uma certa liberdade para comer na casa de parentes de casas que não sejam a sua, mas nessas ocasiões ajudam a lavar a louça ou realizam alguma outra tarefa. Aos domingos ou em “dias santos” (feriados), quando as pessoas se deslocam de canoa pelo Purus, ou seja, saem de sua localidade para visitar vizinhos menos próximos, geralmente é oferecido um almoço pela dona da casa, que é aceito pelos visitantes. Quando têm intimidade com a dona da casa, as mulheres ajudam nas tarefas domésticas.

Os moradores da comunidade São José dizem que é bom ter muitos filhos, porque quando crescerem eles ajudarão no trabalho. Mas, por outro lado, criar crianças é dispendioso. Um morador da comunidade comentou que “gente é criação que não dá futuro”, pois muitos dos filhos crescem e vão embora, ao invés de ficar ajudando os pais. Mesmo assim, as pessoas estão sempre “pegando crianças para criar”, principalmente as mulheres mais velhas, que não podem mais ter filhos. Uma

⁸⁸ O parentesco ritual será abordado adiante. A categoria engloba pessoas relacionadas através do apadrinhamento e compadrio.

⁸⁹ Pessoas de outras localidades do Purus com quem têm pouco contato, comerciantes, funcionários do Estado etc.

cunhada de Diva me disse que estava querendo ver se conseguia um bebê para criar porque os filhos dela já estavam grandes e “não tinham mais graça”, não tinham mais “aquele cheirinho de nenê”. Uma casa ou comunidade sem crianças é considerada triste, pois são as crianças que fazem algazarra, animando o lugar.

Essa idéia de movimento e animação é também pensada para um universo mais amplo. Nos seringais acreanos e amazonenses que conheci, as pessoas sempre reclamavam do esvaziamento da floresta depois da queda do preço da borracha, no final dos anos 1970⁹⁰. Lembram com saudade do tempo em que havia “um movimento medonho de gente nas estradas de seringa”, “muita animação” nas colocações e muita mercadoria nos barracões. Para aumentar a animação do lugar onde vivem, as pessoas estão sempre convidando outras pessoas para ir morar junto delas. Tendo em conta, certamente, que ter mais vizinhos significa também mais ajuda no trabalho. Um chefe de família, vizinho da comunidade São José, contratou diaristas para trabalhar em seus roçados de banana e outras frutas, e esses acabaram se tornando agregados que moram junto da família ampliada (em casas muito próximas). Por ocasião do diagnóstico sócio-econômico feito pelo ICMBio na Reserva, ficou claro que esse chefe de família não conseguia avaliar se manter tantos diaristas assalariados era um gasto que compensava, dado o lucro final da venda dos produtos agroecológicos. Há muitos casos de pessoas solteiras que vão morar junto de uma família (na mesma casa ou em casas muito próximas) como “empregado”, mas acabam criando laços afetivos e os donos da casa afirmam que eles não podem ir embora, senão sentirão muita saudade. Muitas vezes esses empregados se tornam parentes, através do casamento ou do ritual do batismo ou da fogueira. Nesses casos, continuam sendo pagos por dias de trabalho pelos donos dos roçados, mas têm também a oportunidade de abrir suas próprias roças ou desenvolver outras atividades produtivas.

Além da adoção de crianças ou agregação de pessoas solteiras por uma casa, é comum também acontecer a agregação de uma família a uma comunidade, localidade ou colocação⁹¹. Quando cheguei à comunidade São José em maio de 2010, encontrei uma nova família morando provisoriamente no depósito da comunidade. O pai de

⁹⁰ Os índios Manchineri do Acre, os quais tive a oportunidade de visitar, também reclamavam do esvaziamento dos seringais, hoje transformados na Terra Indígena onde vivem.

⁹¹ Geralmente uma família na qual algum dos membros possua relações de parentesco consanguíneo ou ritual com algum morador da comunidade.

família era irmão mais novo de Diva, e afilhado de seu marido, Dico. O jovem casal morava em Boca do Acre e tinha problemas com drogas e álcool. Pediram para ficar na comunidade São José para se afastar de seus vícios e curar-se tomando daime. Como seu padrinho, Dico aceitou a permanência do rapaz com sua esposa e duas filhas pequenas. Comentavam que quando estava “sã”, a moça era muito “trabalhadeira”, e essa qualidade era muito apreciada pelas pessoas. Havia um interesse em manter a família na comunidade e inseri-la nas atividades coletivas (produtivas e rituais). Mas o jovem casal teve uma recaída com bebidas alcoólicas e, com vergonha, resolveram deixar a comunidade. Como comentei acima, Dico esforçou-se para convencer as crianças a ficar. Diante da situação dos pais das meninas, Dico e Diva se dispuseram a adotá-las, o que acabou não ocorrendo devido ao não consentimento da mãe.

Pantoja (2008) observou, entre os seringueiros do alto Juruá, que um homem pode convidar seu compadre, por exemplo, para ir morar com a família em sua colocação. Assim, as famílias vizinhas podem construir ou manter relações de reciprocidade e de parentesco, ajudando-se mutuamente na criação das crianças, na realização de vários tipos de trabalho, na cura de doenças, em conflitos ou disputas políticas.

É importante também destacar o fato de que é muito comum que um casal com ou sem filhos naturais tenha filhos adotados nos seringais em geral. A adoção é um tema de destaque no trabalho inovador de Pantoja (2008). A autora demonstra que o sistema de parentesco entre os seringueiros tem um caráter altamente performático, ou seja, depende de sentimentos e ações, depende da agência dos sujeitos.

O caráter performático dos sistemas de parentesco entre comunidades tradicionais amazônicas já foi observado por diversos pesquisadores⁹². No entanto, enquanto grande parte desses estudiosos trata a construção social do parentesco como processo motivado por questões de ordem econômica⁹³, Pantoja inova ao dar centralidade aos sentimentos de afeição como motores da construção dos laços de parentesco. A antropóloga descreve como as relações de parentesco são construídas pelo sentimento compartilhado entre as pessoas que comem, dormem e trabalham

⁹² Ver Almeida (1992), Lima (1992, 2004) e Harris (2000, 2004), entre outros.

⁹³ Ver Lima (1992, 2004) e Harris (2000, 2004).

juntas, se solidarizam quando necessário e assumem riscos umas pelas outras. Nas suas palavras:

“Laços de parentesco recebidos e com conteúdo prescritivo (como “padrasto” e “enteado”, ou “pai” e “filho”) são modificados e recriados por atos e escolhas. As ações das pessoas, embora realizadas a partir de uma estrutura na qual elas foram colocadas, têm o poder de modificar, recriar e engendrar relações, caracterizando o parentesco entre seringueiros como uma estrutura fortemente performática. (...) É a afetividade que vai permitir, por exemplo, que relações entre parentes e afins sejam consanguinizadas e sedimentadas enquanto tais – caso do ‘padrinho’ Meruoca que agia enquanto ‘pai’.” (Pantoja, 2008, 373-74)

Como foi descrito anteriormente, os bebês e crianças da comunidade São José precisam ser tornados parentes através dos cuidados dos mais velhos. Os dados expostos sobre a concepção, o resguardo e os cuidados dispensados às crianças na comunidade São José deixam entrever que, para seus moradores, as crianças têm algo de selvagem, têm corpos suscetíveis e mantêm uma certa conexão com o exterior do *socius*. Apresentam comportamentos relacionados aos animais ou a “seres espirituais”, e por isso precisam desenvolver a capacidade de reconhecer os parentes chamando-os por termos específicos, substituir progressivamente a raiva pelo amor e aprender a compartilhar. Quando já podem suportar e compreender, passam também por “disciplinas” do daime, quando podem aprender a se comportar como verdadeiros daimistas, bons membros de suas famílias e comunidades.

Pantoja chama atenção para o fato de que, mesmo as relações de consanguinidade, são concebidas como fatos da ordem do construído, e não simplesmente como dados pela descendência “natural” (ou biológica). Essas observações nos remetem diretamente àquelas de diversos autores americanistas⁹⁴, para os quais o parentesco entre os povos indígenas das terras baixas sul-americanas não é concebido como pertencente ao domínio do dado (ou da biologia), mas do construído. De acordo com Vilaça (2002: 354), na Amazônia, parentes são pessoas

⁹⁴ Ver Viveiros de Castro (2002), Vilaça (2002, 2005) e Coelho de Souza (2004), entre outros.

que compartilham uma mesma substância, formada a partir dos fluidos corporais que circulam entre as pessoas, de memória, afeto e, acima de tudo, agência. Para se tornar parente é necessário desejar ser parente e agir como parente, vivendo junto, respeitando tabus alimentares, chamando as pessoas por termos de parentesco.

Nesse sentido, Vilaça (2002: 354) observa que, entre diversos grupos indígenas, bebês concebidos internamente ou adotados de outros grupos são igualmente construídos através da comensalidade como humanos e, portanto, como parentes (assim como acontece com os inimigos incorporados como parentes). A autora reporta uma observação de S. Hugh-Jones sobre os Barasana: a palavra que pode ser traduzida por “adoção” significa literalmente “fazer humano”. Para a Vilaça, a adoção torna evidente o fato de que uma substância compartilhada - e operante na construção do parentesco - é produzida nos termos de uma relação de alteridade. Os humanos teriam, portanto, a capacidade de fazer parentes a partir da relação com estranhos (*strange people*), através de mecanismos como a adoção e o casamento.

2.5 Relações matrimoniais

Na Arapixi, um casal recém casado geralmente ainda não tem casa própria, indo morar junto dos pais da moça ou do rapaz. A escolha depende da rede de alianças que o pai ou sogro conseguiu formar em torno de si. Os irmãos Raimundo Rocha de Lima e Arlindo Rocha de Lima são casados com as irmãs Crecilda Evaristo Bezerra e Maria das Graças de Paula Lima⁹⁵. Sebastião, filho do terceiro irmão, Luiz Rocha de Lima, se casou com Zenaidia, neta de Maria das Graças e Arlindo⁹⁶.

Duas das filhas de Seu Arlindo são casadas com dois irmãos, naturais do município de Pauini. Observei a existência de outras duplas de irmãos casados com duplas de irmãs em outros locais da Arapixi. Para citar alguns exemplos, dois dos irmãos de Diva são casados com uma dupla de irmãs. Os dois casais moram hoje com seus filhos na localidade Vista Alegre, que pertenceu aos pais dessas mulheres.

Antes de se casar com Dona Maria, Seu Arlindo namorou com a mãe de Diva. Anos mais tarde, Diva casou-se com Dico, filho de Seu Arlindo. Um dos irmãos de Diva já foi casado com uma irmã do professor Assis, sobrinho dos Rocha de Lima. Na comunidade São José, as famílias dominantes podem ser consideradas a dos Rocha de Lima, em primeiro lugar, e a família de origem de suas esposas irmãs. Todas as casas da comunidade são ligadas por laços de consangüinidade às duas famílias principais.

Em seu estudo sobre seringueiros, Pantoja (2008: 298) chama “grupo de parentela” uma “coalizão política formada por parentes com uma chefia”⁹⁷, como é o caso da comunidade São José, conhecida também como “vila dos Rocha”. Na mesma direção, Lima (2004: 29) observa que, usualmente, as comunidades amazônicas têm uma ou mais famílias consideradas dominantes, por serem as maiores e mais antigas, e estas são geralmente relacionadas entre si.

⁹⁵ Apesar de não terem o mesmo sobrenome Crecilda e Maria das Graças são irmãs, filhas do mesmo pai (Francisco Evaristo de Paula) e da mesma mãe (Raimunda Lopes Bezerra).

⁹⁶ Zenaidia é chamada neta por seus avós, da mesma forma que aquelas que ocupam as posições SD e DD em relação à Dona Maria e Seu Arlindo.

⁹⁷ Como observei acima, Pantoja usa também o conceito de “família ampliada”, que parece ter o mesmo significado que “grupo de parentela”.

Tal como acontece na comunidade São José, casamentos que repetem a mesma união entre famílias locais são descritos como comuns entre a população rural amazônica. Pantoja (2008) registrou a frequência de “casamentos bilaterais” entre seringueiros. Lima (2004) chama “*relinking marriages*” o fenômeno observado na comunidade “cabocla” por ela estudada, enquanto Harris (2004) preferiu o termo “*interlinking marriages*”.

Segundo Lima (2004: 30), *relinking marriages* são interpretadas por estudiosos de populações rurais como Segalen (1986) e Woortman (1995) como uma estratégia para evitar a divisão excessiva de terras, mantendo a propriedade dentro da família. A autora afirma que, apesar da inexistência formal da passagem da propriedade da terra por herança na Amazônia “cabocla”, esse tipo de casamento continua indiretamente relacionado ao acesso à terra através do trabalho. Ela observa que esses casamentos reforçam os laços entre parentes de modo a manter o potencial para o trabalho cooperativo. Para a autora, na economia doméstica da comunidade de Nogueira, onde fez pesquisa, as relações de produção são relações de parentesco. Assim, Lima escreve:

“In this domestic economy where social relations of production are kinship relations, the conditions set by the system of shifting agriculture and land tenure is mirrored in the people’s kinship system. (...) The kinship system is inclusive and takes affines in while endogamy is employed as a strategy to keep labour.” (Lima, 2004: 35).

Na comunidade São José as relações de parentesco são também relações de trabalho. Não obstante, as pessoas em São José me mostraram ter outras motivações, além das econômicas, para realizar essas uniões repetidas. Uma delas é a longa relação de vizinhança e amizade mantida entre membros de duas famílias. Dico e Diva sempre moraram muito próximos, suas mães se visitavam e eles brincavam juntos quando eram crianças. Diva conta que gostava de mangar (zombar) do Dico, junto de suas amigas. Segundo Dico, “um dia a brincadeira ficou séria” e eles resolveram se juntar. O pai de Diva às vezes chamava Dico de “meu genro” e eles

pescavam juntos, ainda antes do casamento. Dico disse que o sogro gostou dele porque os dois pescavam de arpão, “e ele viu que eu não ia matar a filha dele de fome”.

Apesar de ser aprovada por seus pais, a união de Dico e Diva se deu por iniciativa dos dois, à revelia do consentimento formal dos pais. Certa noite, o casal fugiu, deixando o pai de Diva desconsolado. Diva contou que seu pai não a deixava ir sozinha para lugar nenhum, nem a deixava ir a festas sem ele. Fazia questão (briga) com todos os namorados dela, só não implicava com o Dico. Um dia ela fugiu para o centro com ele e ficou por lá durante uma semana. Quando voltaram, a união já era um fato público, e seus pais não puderam fazer nada. A mãe de Diva lhe contou que seu pai ficou bebendo e chorando, sem comer nada por dois dias. A mãe achou ruim ficar sem a única filha para ajudar na casa. Perguntei a Diva se Dico também é bravo com as filhas, como era o pai dela. Ela disse que não, que ele só dá uns conselhos pro cabra, e riu, olhando para Sebastião (seu genro), que ficou calado. Transcrevo abaixo trechos de uma conversa:

Então você sempre morou com os seus pais, só se mudou quando fugiu?
*Foi, quando eu fugi. **Casou mesmo ou só juntou?** Nós só juntamos, e depois casamos mesmo, foi o padrinho Raimundo que fez nosso casamento no daime. **Como que é?** Ele fez tipo o padre mesmo, fala aquelas palavras que o padre fala mesmo e só. **Canta hino, tem padrinhos de casamento?** Não, não tem padrinho, mas tem o hino que a gente canta, um que é do padrinho Sebastião. **Aí toma daime e faz o trabalho normal?** É, porque as pessoas casam mesmo mais no dia de hinário, Santo Antônio, São João, São Pedro. **Pode ser muitos casais no mesmo dia ou tem que ser um de cada vez?** Pode ser dois, três, se tiver quatro pessoas pra casar, casa. **Aí você foi morar na casa do seu sogro?** Foi, primeiro eu fui morar no centro com o Dico, ele tinha um tapiri no centro, aqui no seringal Mandioca, aí a gente só ia na casa do pai dele no dia de sábado. **Quanto tempo vocês ficaram lá?** Uns quatro anos, cinco anos, trabalhando lá. **E nesse tempo não teve nenhum filho?** Não, quando eu casei com ele eu custei pra pegar filho. **Mas você tomava algum remédio?** Tomava nada. Eu ficava com vontade e não saía buchuda, até que...*

Quando contam esse caso, dizem que Dico roubou Diva dos pais dela, ou que Diva fugiu com Dico. Mesmo que uma união seja desejada pelos pais, a partida de uma filha é sempre descrita como dolorosa. Diva se diz muito feliz com o fato de uma de suas filhas, Zenaidia, ter se casado com um primo da comunidade e ter continuado morando junto dela, até que uma nova casa seja construída para o casal. Diva me disse que os pais sempre desejam que seus filhos se casem com alguém que tenha crescido próximo, alguém que eles conheçam, que sabem que serão bons maridos ou esposas, e que provavelmente continuarão morando perto após o casamento. E se ressentido do fato de sua outra filha, Vanessa, ter se casado com um rapaz de outra localidade da Reserva, indo morar com ele em Rio Branco. Diva preferia que ela tivesse se casado com alguém da vila, para ficar morando perto. Conta que a filha sofre com o desprezo do marido, e teme por sua felicidade.

Zenaidia contou que sonhou com a irmã, que estava numa casa cheia de pessoas estranhas. Mas ela estava como era antes de se casar e se mudar para Rio Branco, sem fazer a sobancelha e sem usar maquiagem, seus olhos estavam bonitos. Zenaidia acordou muito gripada. Foi para o trabalho do Santo Daime à noite, e quando cantaram o hino que diz que a Rainha da Floresta dá seus ensinamentos, mas é desprezada por alguns, sua voz saiu mais forte, e ela começou a chorar. Lembrou da irmã, vivendo na cidade junto de uma família estranha e que não gosta do Santo Daime. Disse que Vanessa passou a usar “coisas da ilusão” (maquiagem, roupas curtas etc.) e deixou de viver na doutrina depois que se casou. Lamentou o sofrimento da irmã com o desprezo do marido e a folga das cunhadas, que deixam para ela todo o serviço doméstico.

Antes da derrocada da atividade seringueira, havia muitos moradores na vila, ou seringal São José. Muitos casamentos aconteceram nessa época. Atualmente os casamentos entre pessoas da comunidade são mais raros, mas ouvi casos de vários namoros entre primos. Houve um casamento relativamente recente, de Zenaidia e Sebastião. Mas se na comunidade São José todos são parentes, como em alguns contextos afirmam os moradores, como é possível então que ocorram namoros e casamentos entre eles?⁹⁸ Harris (2004) e Lima (2004) afirmam haver uma tendência,

⁹⁸ De acordo com Gow (1997), os Piro fazem uma equação entre humanidade e parentesco. Todos os humanos verdadeiros (os Piro) seriam aparentados. Assim, Gow coloca a mesma questão em relação aos seus sujeitos de pesquisa.

entre populações rurais amazônicas, para casamentos que classificam como consanguíneos⁹⁹, mas não dizem se há alguma interdição de casamento com determinadas categorias de parentes e nem problematizam esse fato. Como veremos, no entanto, ele é tema de discussão entre os moradores da comunidade São José.

Dizem que é pecado o namoro (relações sexuais) entre pais e filhos, entre irmãos e entre tios e sobrinhos. O namoro ou casamento entre parentes destas categorias pode gerar crianças defeituosas. Diva disse que o namoro entre pais e filhos, ou entre irmãos, são os pecados maiores, e quem os comete “não se salva, pode até virar bicho quando morrer”. Não consideram pecado namorar ou casar com pessoas que classificam como “primos legítimos”¹⁰⁰ (categoria nativa). Mas veremos a seguir que há categorias de primos com quem o namoro ou casamento é interdito.

Na comunidade São José, há uma dupla de jovens irmãs (Rosiane e Neide) casada com uma dupla de jovens irmãos (Sebastião Gomes e Adão). Quando perguntei se a filha de um casal poderia namorar ou casar com o filho do outro casal, me disseram que não, pois eles são “primos carnais” (categoria nativa), “são como irmãos”¹⁰¹. Perguntei se outros primos carnais que conheci na Resex poderiam se casar, e essa hipótese era sempre considerada impossível.

Os moradores da comunidade São José dizem que quando um primo(a) legítimo(a) do pai ou da mãe é alguns anos mais que velho(a) que a pessoa, essa deve chamá-lo de tio(a) e tratá-lo com respeito, pedindo-lhe a benção. No entanto, os primos de segundo grau da mesma faixa etária consideram-se como primos legítimos. Portanto, o tipo de relação de parentesco entre ego e um primo(a) legítimo(a) de seu pai ou de sua mãe poderá ser de primo legítimo (horizontal, com possibilidade de namoro) ou de tio (vertical, com namoro interdito), dependendo do critério de idade.

Zenaidia é casada com Sebastião, que é primo legítimo de seu pai¹⁰². Sebastião é nove anos mais velho que Zenaidia, e segundo o critério de idade, poderia ter sido classificado como seu tio, e eles não poderiam se casar. Este casamento é tema de especulações na comunidade. Alguns comentam o fato de eles terem gerado um bebê

⁹⁹ “Another feature of the pattern of local reproduction responsible for the density of kin is the incidence of consanguineous marriages and of repeated family unions (...).” (Lima, 2004: 29)

¹⁰⁰ FBS, FZS, FBD, MZD.

¹⁰¹ Alguém que é ao mesmo tempo FBS e MZS é primo carnal em relação a um ego feminino. Alguém que é ao mesmo tempo MZD e FBD é prima carnal em relação a um ego masculino.

¹⁰² Sebastião é FBS em relação a Dico, e FFBS em relação a Zenaidia.

saudável, mesmo sendo tio e sobrinha. Diva contou que um ancião vizinho disse que ela deveria proibir o namoro de Zenaidia e dar uma surra na filha, pois ela estava cometendo um pecado. Ela conta que não conseguiu evitar o namoro. Uma moça da comunidade me disse que Zenaidia deveria ter considerado Sebastião como seu tio, mas como ela nunca o chamou de tio, eles acabaram se casando. Como demonstraram Vilaça (2002), Pantoja (2008), e outros estudiosos de populações nativas (indígenas e não indígenas) da Amazônia, a construção dos laços de parentesco entre as pessoas depende da agência. Para se tornar parente é necessário desejar ser parente e agir como parente. Zenaidia não desejava ser sobrinha de Sebastião e não agiu como tal, negando-se a chamá-lo de tio.

Registrei outro caso de casamento idêntico ao de Zenaidia e Sebastião entre antigos moradores da comunidade, e também o namoro entre um tio e sua sobrinha. Esses fatos suscitavam comentários e especulações, mas não sérias repreensões. Já a alusão ao casamento entre primos carnais era sempre tratada com seriedade e espanto. Parece assim que os primos carnais, considerados como irmãos, estão dentro da esfera do parentesco próximo, enquanto tios e sobrinhos são considerados parentes mais distantes.

A tendência ao casamento endogâmico - dentro do mesmo subgrupo indígena ou aldeia - também foi constatada por Vilaça (2002) e outros etnólogos. Entre os Wari estudados por Vilaça, isso é possível porque eles fazem uma distinção entre parentes próximos e distantes, casando-se apenas com os últimos. A partir da análise dos processos de construção do parentesco em grupos indígenas, Coelho de Souza (2004) afirma que o critério de possibilidade para a reclassificação de parentes com finalidade de namoro ou casamento é o gradiente de distância. De forma semelhante ao que ocorre entre grupos indígenas, na comunidade São José, parentes próximos não são passíveis de reclassificação. Assim, lá é possível que primos legítimos dos pais de ego, que deveriam ser chamados tios, possam ser reclassificados como primos legítimos e casáveis por ego. Mas o casamento com primos carnais é sempre pensado como algo absurdo, impossível.

2.6 Parentesco Ritual

Já foi observado que, nos seringais, além da adoção, o apadrinhamento e o compadrio são formas muito comuns de fazer com que não parentes sejam convertidos em parentes¹⁰³. Quando eu estava em campo, um padre subiu o Purus, parando em algumas localidades, para batizar crianças e adultos. Isso não acontecia há muitos anos na região. Por ocasião do batismo católico, os pais da criança, ou a própria pessoa a ser batizada, convidam pessoas para serem madrinha e padrinho. No caso das crianças, os pais se tornam compadres dos padrinhos. O padre realizou os batizados numa localidade chamada Capana, próxima à comunidade São José. Lá, fui convidada para ser madrinha de duas crianças da comunidade São José, três crianças das proximidades e uma criança jamamadi, tornando-me, portanto, comadre de seus pais.

Mesmo algumas pessoas da Reserva que se diziam evangélicas levaram seus filhos para serem batizados pelo padre, pois só assim eles teriam padrinhos. Muitas pessoas afirmavam “não ter fé em batizado de crente”, pois, além de não gerar relações de compadrio e apadrinhamento, nenhum documento é fornecido pelo pastor.

Os daimistas da São José têm a opção de batizar seus filhos na fé católica, na igreja do Céu do Mapiá, ou na igreja da própria comunidade. Sobre a última opção, uma moradora da comunidade São José explicou:

“O batizado é feito pelo padrinho Raimundo na igreja da comunidade, põe um pouco de sal na boca, joga um pouco de daime e água na cabeça. Pode ter duas madrinhas, uma que segura a criança e outra que segura a vela, pode ser também um padrinho e uma madrinha.”

Embora o batizado possa ser realizado na igreja local do Santo Daime, os moradores de São José preferem batizar seus filhos na fé católica. Dizem que a igreja

¹⁰³ Ver Pantoja (2008).

católica dá documentos que depois podem ser usados para a pessoa se aposentar, por exemplo. Mas parece haver uma questão de prestígio envolvida, até porque hoje em dia as crianças têm certidão de nascimento.

Observei na comunidade São José outra forma de contrair relações de apadrinhamento e compadrio, além do batismo. Durante as fogueiras que se acende nas festas de São Pedro, São João e Santo Antônio, no mês de junho, uma pessoa pode convidar alguém para pular fogueira e se tornar seu padrinho, madrinha, compadre, comadre, primo(a) ou mano(a) de fogueira¹⁰⁴. Isso acontece ao amanhecer, quando a grande fogueira já tiver se reduzido a brasas. Após passar três vezes por cima das brasas retiradas da fogueira, de mãos dadas e recitando a oração abaixo, as pessoas passam a tratar-se pelos termos acima.

Oração para pular fogueira

Bom dia minha madrinha

São João disse

São Pedro confirmou

Pra senhora ser minha madrinha

Que nosso senhor mandou

Bom dia minha afilhada

São João disse

São Pedro confirmou

¹⁰⁴ Wagley (1988: 164) e Pantoja (2008) observaram a prática do parentesco de fogueira em seus locais de pesquisa de campo na Amazônia. Segundo Galvão (1955), o parentesco de fogueira é comum em várias regiões da Amazônia e na região Nordeste. Fui informada por uma moradora do vale do Jequitinhonha, em Minas Gerais, de que o parentesco de fogueira também é uma tradição do “pessoal antigo” de sua região.

Pra você ser minha afilhada

Que nosso senhor mandou

Viva Santo Antônio!

Viva São Pedro!

Viva São João!

Viva nós!

Assim como os parentes gerados a partir de um batismo, os parentes de fogueira têm que ter “consideração” uns com os outros, ou seja, devem demonstrar respeito, prestar ajuda mútua e não podem jamais namorar ou casar entre si. As relações de parentesco criadas entre pessoas através do batismo e da fogueira são conceituadas por autores como Pantoja (2008) e Lanna (2009) como pertencentes ao domínio do “parentesco ritual”. Adotei neste trabalho essa mesma conceituação. É importante deixar claro que as relações de apadrinhamento e compadrio concebidas através do rito da fogueira têm a mesma importância que aquelas concebidas através do batismo. No intuito de regular as relações com estranhos, os moradores da comunidade São José podem estabelecer com eles relações de parentesco ritual. Também podem ser estabelecidas relações desse tipo entre afins e consanguíneos. Ou seja, os rituais do batismo e da fogueira podem inaugurar relações de parentesco (ritual), ou transformar relações entre pessoas já aparentadas.

No que diz respeito especificamente ao parentesco de fogueira, as pessoas mais jovens, que desejarem contrair laços de parentesco ritual com pessoas mais velhas, devem convidá-las para ser seus padrinhos ou madrinhas de fogueira. Pessoas já adultas, que se encontram na mesma faixa etária, interessadas em estabelecer vínculos de parentesco ritual, devem convidar umas às outras para tornarem-se compadres e comadres de fogueira. Jovens moças e rapazes que desejam se tornar parentes, geralmente chamam outros jovens para se tornarem primos(as) de fogueira. E pessoas de qualquer idade podem tornar-se manos ou manas, sendo mais rara a adoção dessa última categoria de parentesco de fogueira.

A relação entre afilhado e padrinho ou madrinha - de batismo ou de fogueira - tem um caráter assimétrico. Quem convida para pular fogueira é sempre aquele que deseja tornar-se afilhado de alguém. Geralmente uma pessoa mais jovem convida uma pessoa mais velha para ser seu padrinho ou madrinha. O afilhado deve tratar seus padrinhos com respeito, pedindo-lhes a benção sempre que os encontrar, nas despedidas, e também às seis horas da tarde, antes de deitar-se para dormir e no fim das orações ou trabalhos do Santo Daime, se estiverem presentes nessas ocasiões¹⁰⁵. Deve também ser obediente e solícito diante de qualquer pedido de ajuda dos padrinhos para realizar alguma tarefa. Caso o padrinho se candidate a algum cargo, espera-se que o afilhado vote nele. Um afilhado sempre chama seu padrinho ou madrinha por esses vocativos, nunca pelo nome próprio. Os padrinhos, por sua vez, devem sempre abençoar seus afilhados, dar-lhes presentes se possível, favorecê-los em contextos onde tiverem influência, protegê-los, abrigá-los e alimentá-los caso seja necessário. Os afilhados são chamados pelo nome próprio.

Já a relação entre pessoas que se tornam compadres através do batismo de uma criança, ou depois de “pular fogueira”, tem um caráter simétrico. No dia do batismo, Seu Manduca, um morador da Reserva que acompanhava o padre e o auxiliava, disse que os compadres não podem brigar, devem se respeitar e se ajudar. Seu Manduca tornou-se padrinho de mais de dez crianças só naquele dia. Brincou dizendo que já podia se candidatar a vereador, e disse para os compadres: “agora que eu já tenho liberdade com vocês, vou aparecer na casa de vocês para comer uma galinha”. Os compadres e comadres de batismo e de fogueira chamam-se por termos recíprocos.

O estabelecimento de relações de parentesco ritual é caracterizado pela memória e por uma mudança de linguagem. Segundo uma moça da comunidade São José: “Diz que faz mal chamar a pessoa que pulou fogueira com a gente pelo nome, o bicho passa o rabo na nossa boca”¹⁰⁶. Mas às vezes as pessoas se esquecem de chamar aquelas com quem pularam fogueira pelo termo de parentesco ritual. Ouvi sobre alguns casos de pessoas que nunca passaram a chamar um determinado parceiro ritual de compadre/comadre, primo(a), ou mano(a), e a relação foi esquecida. Um ex-

¹⁰⁵ Pedir a benção não é só um ato de respeito, mas também de afeto. Quando as pessoas estão com saudade de alguém, dizem que faz tempo que não vêm tal pessoa, e estão com vontade de ir pedir-lhe a benção.

¹⁰⁶ “O bicho” é uma forma de referir-se ao diabo.

morador da comunidade São José pulou fogueira com uma moça da vizinhança, para se tornarem primos de fogueira. Eles nunca se lembraram de chamar-se por tal vocativo, e acabaram se casando¹⁰⁷. Entretanto, não registrei nenhum caso em que o afilhado não tenha passado a chamar a pessoa convidada para ser seu padrinho ou madrinha como tal. Devido ao caráter assimétrico dessa relação, continuar chamando o convidado pelo nome próprio seria uma grave ofensa.

Ao analisar as relações de apadrinhamento e compadrio entre grupos indígenas, alguns etnólogos sugeriram a possibilidade de estabelecer conexões com a análise da amizade formal entre grupos do tronco lingüístico Macro-Jê. Segundo Da Matta (1976:141), os Apinajé relacionam os “arranjadores de nomes” de seus filhos aos padrinhos dos brancos. Entre os Maxakali, povo indígena junto ao qual realizei pesquisa etnográfica, a relação ritual de *komãy* é de amizade formal. Quando fui passar minha primeira temporada na aldeia, um rapaz foi indicado para ser meu *komãy*, e a relação foi oficializada durante um ritual. Os Maxakali traduzem *komãy* por “comadre/compadre de religião”. De acordo com Carneiro da Cunha, *hōpin* é o termo krahô¹⁰⁸ que denota amizade formal, pode ser utilizado em relação aos estranhos para marcar boas intenções, e é traduzido por compadre. Sobre o tema, Carneiro da Cunha escreve¹⁰⁹:

“Essa relação de amizade formal é traduzida em português por ‘compadrio’. No catolicismo popular, essa relação é marcada por um profundo respeito, e diz-se na Amazônia que ‘a cama mais quente do inferno é para quem se amiga com a comadre’. A tal ponto, conta um missionário, que um homem hesitava em batizar seu filho em perigo de morte, de medo de que não pudesse mais coabitar com sua mulher, que, com esse batismo, se tornaria sua comadre. Ao traduzir a amizade formal por compadrio, é a relação de evitação que se põe em primeiro plano.” (Carneiro da Cunha, 2009: 121)

¹⁰⁷ É interessante observar que, assim como acontece na comunidade São José, entre diversos grupos indígenas, o ato de chamar alguém aparentado por seu nome próprio, e não por um termo de parentesco, denota a intenção de namoro. Ver Coelho de Souza (2004), Vieira (2009), entre outros.

¹⁰⁸ Apinajé, Maxakali e Krahô são grupos pertencentes ao tronco lingüístico Macro-Jê.

¹⁰⁹ Sobre o tema da amizade formal, ver o artigo “Ambos os Três”, de Viveiros de Castro (1996b).

Gow (2001) descreve as relações de compadrio entre os Piro como relações de “hiperparentesco”, caracterizadas por uma intensificação daquilo que marca a relação entre parentes - a memória e o respeito - o que significa “ter consideração”, no caso da comunidade São José. Lá, a memória é demonstrada através das prestações de ajuda mútua, como a reciprocidade alimentar ou de trabalho, e da lealdade, em casos de conflitos. O respeito é demonstrado através do uso de termos de parentesco, da interdição sexual e do hábito de pedir a benção aos padrinhos.

Tanto o parentesco ritual quanto a amizade formal são frequentemente usados para demonstrar boas intenções e regular a relação com estranhos, trazendo-os para o domínio do parentesco. Como já observei, os moradores da comunidade São José estabelecem relações de parentesco ritual com estranhos, como foi o meu caso, e também entre afins e consangüíneos.

Os três anciãos da comunidade São José, os irmãos Rocha de Lima, são todos compadres de batismo uns dos outros. Os moradores da São José me falaram também sobre casos em que irmãos pularam fogueira e se tornaram compadres. Pantoja (2008) cita um caso como esse, entre os seringueiros do alto Juruá. Nesses casos, os irmãos passaram por um ritual com o intuito de formalizar uma relação de memória e respeito, de consideração mútua. Na interpretação de Pantoja (*Ibid*), essa seria uma forma de “relembrar, re-instaurar ou reforçar” relações de parentesco. Na mesma direção, eu diria que os irmãos, através da formalização via ritual da etiqueta comportamental subjacente ao parentesco próximo (interdição sexual, memória e respeito) assumiram uma relação de hiperparentesco, para usar o termo de Gow. A transformação de parentes mais distantes em hiperparentes também é bastante comum entre os moradores da comunidade São José e da Reserva Extrativista Arapixi, em geral. Com frequência, tios¹¹⁰ são convertidos em padrinhos, e “primos legítimos”,¹¹¹ entre os quais o casamento é permitido, tornam-se primos de fogueira, entre os quais o casamento é interdito.

Mas a maior motivação para fazer parentes de fogueira parte das pessoas que entraram na comunidade através do casamento. Essas convidam pessoas mais velhas, frequentemente sogras ou sogros, para serem seus padrinhos de fogueira. Pessoas da

¹¹⁰ FB, MB, FZ, MZ

¹¹¹ Termo nativo, correspondente a FBS, MBS, FZS, MZS, FBD, MBD, FZD, MZD.

mesma faixa etária são chamadas para serem compadres. Essa é uma forma de converter relações de afinidade em relações de hiperparentesco, marcadas por características próprias do parentesco próximo.

Como já observei, o termo parente tem uso variável, portanto, os afins podem ser ou não considerados parentes, dependendo do contexto. Para além da flexibilidade do uso do conceito de parente, os afins parecem apresentar uma certa ambiguidade. Vêm de um exterior que pode ser mais ou menos distante, e carregam os perigos próprios da alteridade. Assim, quando uma pessoa que adentra uma família ou comunidade através do casamento toma a iniciativa de convidar um afim para tornar-se seu parente ritual, ela está afirmando e reificando sua consideração, sua intenção de manter uma boa convivência. A transformação na linguagem, através do uso dos termos de parentesco ritual, traz sempre à memória o pacto de consideração mútua firmado através do ritual da fogueira. Pantoja (2008: 250) considera o parentesco ritual (tanto de batismo quanto de fogueira) como “um recurso para (re)instaurar parentesco entre os contratantes”, principalmente entre afins.

Dinho, nascido no Pauini e casado com a filha do ancião Luís Rocha de Lima, é chamado por compadre Dinho por todos os adultos da comunidade São José. Ele é mesmo compadre de fogueira de quase todos os adultos da comunidade. É compadre de batismo de nove moradores da comunidade, é meu compadre de batismo, e compadre de fogueira de Nelson e Zequinha, irmãos de Diva que residem fora da São José. É afilhado de fogueira de duas tias da esposa, de um cunhado do sogro, e de um irmão do sogro e da esposa deste.

É interessante observar que, na comunidade São José, as famílias ligadas pelo casamento de seus membros são geralmente ligadas também por relações de parentesco ritual. Entre as famílias do local, registrei três casos de sogras que são madrinhas de fogueira de seus genros ou noras, e dois casos de sogros que são padrinhos de fogueira de suas noras. Dona Crecilda contou que, após seu casamento com Seu Raimundo, convidou sua sogra, seu sogro e um irmão de seu sogro para serem seus padrinhos de fogueira. Ela tem três comadres de fogueira, e comentou: “uma Deus já levou, que era a mãe da Diva”. Dona Crecilda tornou-se também madrinha de fogueira de Diva, e madrinha de batismo de três sobrinhos do Seu Raimundo. Os pais do casal Diva e Dico eram compadres (o pai de Diva já faleceu).

Diva é afilhada de fogueira de seus sogros, Dona Maria e Seu Arlindo, e madrinha de fogueira de seu genro, Sebastião.

As pessoas da comunidade São José também lançam mão do parentesco ritual para construir relações com moradores e freqüentadores assíduos da comunidade Céu do Mapiá. Lá moram ou passam temporadas muitas pessoas vindas de centros urbanos do Brasil e do exterior, que contratam a população nativa para fazer todo tipo de trabalho braçal, como serviços domésticos ou a limpeza de terrenos, e para trabalhar como caseiros. É comum moradores da comunidade São José irem passar temporadas no Céu do Mapiá, trabalhando para essas pessoas e morando junto delas (em suas casas ou em casas próximas, reservadas aos empregados). Vários moradores da São José convidaram essas pessoas para quem trabalham esporadicamente para serem padrinhos de seus filhos. Algumas moças já chegaram a ir morar no Rio de Janeiro com os patrões conhecidos no Céu do Mapiá, trabalhando como babás ou empregadas domésticas. Pelos relatos que obtive, nem sempre essas moças chegam a receber o salário mínimo, ou um salário pré-combinado. No entanto, podem receber presentes dos patrões e conhecer novos lugares. Assim, famílias da comunidade São José estabelecem relações de patronagem e parentesco ritual com algumas famílias que moram ou passam temporadas no Céu do Mapiá.

Quando havia muita demanda pelo couro vegetal¹¹², Seu Wilson, daimista do Céu do Mapiá e dono da fábrica de bolsas, montou uma unidade de produção na comunidade São José. Lá eram produzidas as “pranchas” de couro vegetal. Seu Wilson comprava as pranchas e suas costureiras as transformavam em bolsas, num *atelier* em Boca do Acre. Certa vez, Seu Wilson chamou Diva e Dico para ensinarem a técnica de produção do couro vegetal a outro casal de empregados seus que morava num seringal que ele comprou no rio Acre. Após uns dois meses, Seu Wilson queria que Dico e Diva ficassem morando definitivamente nesse seringal. Segundo Diva, ele disse: “eu comprei essa terra pra vocês, pra vocês virem morar aqui comigo”. Eles não aceitaram, pois não queriam deixar seus parentes da comunidade São José. Mas

¹¹² Os seringueiros sempre utilizaram o látex para produzir artigos para o próprio uso, como bolsas, sapatos e os sacos encauchados, ou seja, sacos de tecido cobertos com o látex, que assim adquiriam mais resistência. A tecnologia de produção do saco encauchado deu origem ao chamado couro vegetal, que vem a ser um tecido de algodão banhado em látex, defumado e vulcanizado em estufas.

Dico e Diva já moraram temporariamente na casa de Seu Wilson em Boca do Acre¹¹³, quando Diva trabalhou como costureira. Algumas moças da comunidade também já passaram um tempo morando com ele e a esposa, para realizar serviços domésticos. Seu Wilson e sua esposa, Dona Cristina, batizaram algumas crianças da comunidade São José. Assim, esses vínculos entre tais patrões e empregados, que carregavam características do domínio do parentesco porque foram construídos através da comensalidade, do “morar junto”, puderam ser oficializados como laços de parentesco através do ritual do batismo e atualizados através da mudança da linguagem usada entre as partes (uso dos termos de parentesco ritual).

Diva é muito “trabalhadeira” e, em uma visita ao Céu do Mapiá, pude ver como é disputada pelas amigas/comadres/madrinhas/patroas de lá. Ela conta que muita gente a convida para ir morar lá com seu marido e filhos, oferecendo trabalho a todos os membros de sua família. Essa é uma possibilidade sempre colocada por Diva, quando pensa na dificuldade para ganhar dinheiro na comunidade São José. Mas Dico não quer sair de perto dos seus pais, que moram na comunidade. Todos dizem que, se eles forem embora, a igreja da São José vai ficar muito fraca, pois eles são muito ativos no feitiço do Santo Daime, na organização e realização dos trabalhos espirituais.

Além disso, a família de Diva não quer perder sua autonomia. Comentam que certos patrões (alguns deles também compadres ou padrinhos) do Céu do Mapiá “são legais, dão presentes, chamam pra almoçar junto no domingo”, e outros “são muito exploradores”. Falam de toda a ajuda que esses patrões já deram, mas também das humilhações que já lhes causaram. E ponderam que no Céu do Mapiá não têm tempo para plantar suas roças e manter uma independência alimentar. Lá ganham muito dinheiro, mas gastam tudo, pois têm que comprar alimentos por preços exorbitantes (o dobro do preço cobrado em Boca do Acre). E nem sempre há trabalho, pois há épocas em que muitas pessoas “de fora” voltam para suas cidades.

Há ainda uma última forma de apadrinhamento a descrever aqui. É um tipo de apadrinhamento religioso que não depende do batismo (católico ou daimista) e nem da fogueira. O fundador da comunidade Céu do Mapiá (já falecido) é conhecido como

¹¹³ Seu Wilson e Dona Cristina mantêm uma casa em Boca do Acre, uma no seringal e outra no Céu do Mapiá.

padrinho Sebastião, e assim chamado por todos os seus seguidores. Sua esposa, ainda viva, é conhecida como madrinha Rita. Seus filhos, que hoje comandam a igreja do Céu do Mapiá e suas filiais, são chamados padrinhos. Todos os membros de todas as igrejas ligadas ao CEFLURIS são seus afilhados e agem, segundo a etiqueta, pedindo a benção e tendo consideração. Algumas outras pessoas influentes da igreja também se tornaram padrinhos ou madrinhas de todos os membros do CEFLURIS. Os “dirigentes”¹¹⁴ das filiais são chamados padrinhos/madrinhas pelos seus membros. Seu Raimundo Rocha foi quem iniciou seus parentes na doutrina do Santo Daime. Hoje ele é o dirigente da igreja da comunidade São José, onde todos o chamam padrinho Raimundo. Como me explicaram alguns moradores, “Seu Raimundo é padrinho de religião”. Na comunidade São José, Seu Raimundo tem onze afilhados(as) de batismo, e uma de fogueira. Mas entre os adultos, mesmo aqueles que não são seus afilhados de batismo ou fogueira o chamam de padrinho, e explicam que ele é “padrinho de religião”. As crianças, exceto seus afilhados, o chamam de tio Raimundo.

Como pudemos ler nos relatos dos moradores da comunidade São José, no tempo dos patrões, apenas os seringueiros que já tinham capacidade para produzir uma boa quantidade de borracha tinham conta no barracão. Os jovens seringueiros e os demais moradores de uma casa dependiam do titular da conta para acessar mercadorias. Ainda hoje, todo o trabalho dos membros de uma unidade doméstica é voltado prioritariamente para o sustento da casa, e não para o benefício individual. Pantoja (2008) observa que, nos seringais, “os pais são donos do trabalho dos filhos” que ainda não tenham saído de casa. Nesse sentido, o pai, ou chefe de família, mantém com os demais moradores de uma casa uma relação que remete àquela entre patrões e empregados, onde há reciprocidade, mas também assimetria.

As relações entre tios e sobrinhos e, mais intensamente, entre padrinhos e afilhados, também apresentam essas características. Antes mesmo de tornar-se padrinho de religião de todos os moradores da comunidade São José, Seu Raimundo já se destacava entre os seus parentes realizando um papel emblemático. Recordemos que, quando perguntei para Dico se ele já teve aquele tipo antigo de patrão, de pagar renda, ele disse: “não, nosso patrão era o padrinho Raimundo Rocha, porque ele

¹¹⁴ Termo nativo.

negociava no rio e a gente comprava mercadoria dele.”¹¹⁵ Seu Raimundo já não trabalha mais como regatão há quase trinta anos, e hoje as pessoas preferem fazer compras em Boca do Acre do que com regatões, pois fica mais barato.

Atualmente, é possível observar, no interior da comunidade São José, relações entre parentes que remetem à patronagem e ao sistema de aviamento e, ao mesmo tempo, às etiquetas de conduta entre consangüíneos e parentes rituais (pais e filhos, tios e sobrinhos, avós e netos, padrinhos e afilhados). De acordo com as regras implícitas de conduta da patronagem e do parentesco, os empregados e/ou parentes mais jovens devem respeito e obediência, enquanto os patrões e/ou parentes mais velhos devem cuidado (alimentos, abrigo, presentes) e favorecimento (em conflitos, vagas de emprego etc). Diva lava as roupas e cuida da casa de Seu Raimundo e Dona Crecilda quando eles viajam. Ela diz que os ajuda porque já estão velhos e não dão conta de trabalhos que exigem força. Comenta: “e quando eu quero alguma coisa eu posso pedir”. Quando precisa de alguma coisa para sua casa, Diva pede ao filho do Seu Raimundo, e ele traz, ao regressar de uma viagem a cidade¹¹⁶. Pude observar relações como essas entre outras pessoas da comunidade, geralmente entre jovens e pessoas mais idosas. A retribuição não é imediata, subsistindo uma relação de dívida entre as duas partes. Também não há um valor fixado para cada tipo de trabalho, esses são recompensados com algum dinheiro disponível ou com presentes, que podem ser pedidos. Usa-se o bom senso, e espera-se que o recebedor dos serviços gratifique o prestador, de acordo com suas possibilidades. Se o recebedor dos serviços ganha um bom dinheiro, o prestador espera receber uma boa gratificação. Ocasionalmente, podem surgir algumas insatisfações, de ambos os lados.

Como pode-se perceber a partir dos relatos dos moradores da comunidade São José sobre os tempos da borracha, as pessoas estavam sempre à procura de patrões com quem pudessem manter boas relações, muitas vezes transformadas em relações de parentesco ritual. Nesses casos, o patrão tornava-se padrinho de seus empregados, e as obrigações mútuas eram reforçadas e inseridas no domínio moral do parentesco, através do empenho na realização de um ritual (batismo ou fogueira) e do uso de termos de parentesco. Ainda hoje essas pessoas buscam um patrão, padrinho ou líder

¹¹⁵ Num filme realizado pelo ICMBio sobre a Reserva Extrativista Arapixi, o morador Seu Gérson conta que já pagou renda a sua avó, assim como outros moradores contam que já pagaram renda a parentes.

¹¹⁶ Objetos não muito caros, como uma vassoura, por exemplo.

espiritual, como Seu Raimundo, que possa contactar o exterior por elas e protegê-las dos inimigos, material e espiritualmente. No geral, os nativos do Purus recebem ajuda, e devem respeito. O patrão ou o padrinho deve ter generosidade, e o empregado ou afilhado tem que ter gratidão. Atualmente, quando vão trabalhar para alguém, os moradores da comunidade São José procuram os daimistas ligados ao Céu do Mapiá. Essa é hoje uma qualidade essencial de um bom patrão. Dizem que os daimistas formam uma grande família.

Quando fui ao Céu do Mapiá com a família de Diva, ficamos hospedados na casa habitada por uma prima do Dico, que trabalhava como caseira para um norte americano. A anfitriã disse que seu patrão não tem contato com sua família nos EUA, e que a família dele é o pessoal do Mapiá, ela inclusive. A caseira comentou que vai pedir ao patrão para lhe dar um pedacinho do terreno e fazer uma casinha para ela. Diva disse que ela deveria pedir logo, antes que alguém consiga tomar o lugar dela. Isso porque a antiga caseira faz intrigas contra a atual, e deseja tomar de volta o lugar que considera seu.

Pude observar que, no Céu do Mapiá, os bons patrões são disputados pelos potenciais empregados. Há, em especial, uma disputa das mulheres para trabalhar para homens solteiros, como é o caso do norte americano. Há, entre algumas mulheres, a esperança de conseguir se casar com alguém com bons recursos econômicos que, quase sempre, são pessoas vindas das metrópoles ou ligadas à família do falecido padrinho Sebastião. Casar-se com uma dessas pessoas significa uma grande oportunidade de ascensão social e econômica para as mulheres nativas da região, embora as diferentes origens sócio-econômicas não desapareçam após o casamento.

Uma das filhas da prima de Dico que hospedou-me no Céu do Mapiá é casada com o filho de uma mulher de condições econômicas e prestígio relativamente alto no Céu do Mapiá, sendo chamada de madrinha por pessoas que já trabalharam, ou poderiam vir a trabalhar para ela¹¹⁷. A filha da prima de Dico tem um filho desse casamento, e esperava outro bebê. Sua sogra comentou comigo e com Diva que não

¹¹⁷ É importante observar que, no Céu do Mapiá, pessoas de prestígio social e/ou ritual (aqueles que curam ou já receberam vários hinos) são chamadas madrinha/padrinho pelos potenciais empregados e adeptos menos experientes do Santo Daime. Sempre que visitávamos essa senhora, Diva pedia-lhe a benção e a chamava madrinha, apesar de não ser sua afilhada de batismo nem de fogueira. Diva disse que muita gente pede benção a ela, “ela é tipo uma madrinha”.

sabe se essa criança é mesmo de seu filho. Por motivos como essa desconfiança, a prima de Dico não gosta da sogra de sua filha. Devido à sua condição econômica e estatuto social inferior, a prima de Dico tem uma relação de subordinação em relação à sogra da filha, mesmo sendo as duas avós de uma mesma criança.

As moças da comunidade São José comentaram comigo que várias mulheres são apaixonadas pelos padrinhos Valdete e Alfredo, filhos do falecido padrinho Sebastião, e atuais líderes do CEFLURIS. Cada um deles tem até três esposas¹¹⁸. Uma moça da comunidade Céu do Mapiá disse que todos os filhos do Alfredo se casaram com mulheres que foram trabalhar como empregadas na casa dele que, segundo ela, “deve ter uns doze quartos”. Comentou que: “essas mulheres são todas morenas e feias, e acham que deixam de ser empregadas porque se casaram com ele, mas continuam sendo empregadas”¹¹⁹.

Ao longo deste capítulo, tentei descrever brevemente como, nos seringais em geral, e na região do Purus, as relações de parentesco são também relações de trabalho, e as relações de trabalho podem tornar-se relações de parentesco. Características constitutivas do parentesco como a comensalidade, a proximidade física do “morar junto” e as obrigações de ajuda mútua são também encontradas quando examinamos algumas relações mais duradouras entre patrões e empregados, oficializadas como relações de parentesco através do casamento ou do ritual. Frequentemente, a instauração de vínculos de parentesco ritual, com suas atitudes e linguagens relacionadas, dão a tônica das relações de trabalho entre patrões e empregados. Mesmo quando não se tornam padrinhos de batismo ou de fogueira, as relações entre patrões e empregados daimistas em geral são contaminadas pelas características que remetem ao domínio do parentesco, pois “os daimistas formam uma grande família”. Assim, relações que poderiam ser marcadas pela selvageria da exploração desregrada e pela raiva, são idealmente convertidas em relações cristãs¹²⁰ onde deve haver respeito, ajuda mútua e amor.

A reflexão aqui empreendida sobre a instituição do parentesco ritual foi útil para a compreensão das relações cotidianas entre compadres, padrinhos e afilhados,

¹¹⁸ A poligamia não é um costume comum na região do Purus. Os únicos casos que registrei foram os dos padrinhos Valdete e Alfredo.

¹¹⁹ As pessoas da comunidade São José e da região do Purus em geral consideram as pessoas de pele clara mais bonitas que as de pele morena ou negra.

¹²⁰ Assim como o batismo, o ritual de fogueira é considerado um rito cristão.

importantes para a formação e manutenção da comunidade São José. Foi possível também jogar luz sobre a instituição do padrinho como líder religioso no Santo Daime e sobre as relações com os patrões/padrinhos/compadres do Céu do Mapiá, mantidas por vários moradores da comunidade São José, e seus parentes que se mudaram para lá. Em sua análise sobre o fenômeno dos “reis estrangeiros”, que parte de uma concepção muito disseminada de que o poder emana de um exterior cosmológico (reis divinos) ou geográfico (reis estrangeiros), Sahlins (2008: 197) sugere que as formas elementares do parentesco¹²¹, da religião e política seriam apenas uma. Neste trabalho, a análise do parentesco ritual favoreceu uma descrição integrada dos domínios do parentesco, da cosmologia/religião e da política, nas relações internas da comunidade São José e em suas relações externas, principalmente com o Céu do Mapiá.

A idéia de que o parentesco não é dado, mas construído, e de que isto é possível graças a uma noção de pessoa transformacional (Viveiros de Castro, 2002; Vilaça, 2002; Coelho de Souza, 2004), foi fundamental neste capítulo. Tanto os etnólogos quanto os estudiosos de populações rurais amazônicas (Harris, 2004; Lima, 2004; Pantoja, 2008) pensam o parentesco como construído através de mecanismos como a comensalidade, a memória e a linguagem, e analisam os artifícios usados para incluir estranhos no domínio da consangüinidade, da afinidade ou do parentesco ritual, o que leva à formação dos grupos locais e às relações políticas em geral. No entanto, há algumas diferenças entre as teorias elaboradas pelos etnólogos, e aquelas elaboradas por estudiosos das populações rurais amazônicas, na forma de conceber o parentesco na Amazônia: na literatura etnológica pode-se perceber um esforço em integrar a análise de processos cosmológicos aos estudos sobre parentesco, o que é mais raro de se encontrar na bibliografia sobre nativos não indígenas da Amazônia.

Os moradores da comunidade São José lançam mão de vários mecanismos como a descendência, a adoção, o casamento e o ritual, para construir relações de parentesco de modo a incluir nesse domínio o maior número de pessoas possível. Para autores como Lima (2004) e Harris (2004), o esforço de incluir um grande número de pessoas na esfera do parentesco tem motivações fundamentalmente econômicas.

¹²¹ Principalmente a aliança.

Mas esta ênfase na construção do parentesco de modo bastante inclusivo pode ser interpretada não só em termos econômicos (que certamente têm importância), mas também na chave da “abertura ao Outro”, característica da ontologia amazônica, conforme os escritos de Lévi-Strauss. Assim, a instituição do parentesco ritual pode ser compreendida como um ponto de abertura do parentesco, de articulação com os domínios cosmológico e político¹²².

¹²² A idéia do parentesco ritual como ponto de articulação entre os domínios cosmológico e político me foram sugeridas ao ler um trabalho sobre o tema, escrito por Helena Calvalcanti-Schiel.

Capítulo 3 - Cosmologia e Ritual: relações entre pessoas humanas e pessoas não humanas

3.1 Ser cristão na Amazônia

Os moradores da comunidade São José se tornaram daimistas no fim dos anos 1980. Mas a adesão à doutrina do Santo Daime não fez com que deixassem de se considerar católicos, como sempre foram, conforme afirmam. Dizem que hoje são ainda *mais verdadeiramente católicos* do que já eram antes de conhecer o Santo Daime. Uma breve descrição da trajetória religiosa de Assis, professor da comunidade São José, poderá nos introduzir ao universo cristão vivido na região do Purus.

Logo nos meus primeiros dias na comunidade São José, Assis me perguntou se eu era católica. Respondi que fui batizada, mas não costumo frequentar muito a igreja. Ele afirmou que toda a comunidade sempre foi e continua sendo católica, e comentou que, antes do Santo Daime, uma tia sua, que morava do outro lado do rio, fazia trabalhos de sessão¹²³. Explicou que cada pessoa fazia um pedido, dizia o que desejava. Eu disse que ouvi falar de sessão em alguns hinos do Santo Daime, e ele disse que “era a mesma coisa”. E contou:

*Uma vez chegou uma mulher com um espírito mau e saiu da sessão boazinha. Às vezes aquele ser de luz chegava e ensinava como que fazia um remédio da floresta, o curador mesmo ia atrás daqueles remédios, e fazia as garrafadas pra tomar. **E tinha algum tipo de reza? Eles rezavam, mas era silenciosamente. Eles trabalhavam assim, mas não era desvinculado do espiritismo e nem do catolicismo.***

Perguntei se havia irmandades de santos. Assis disse que uma tia dele rezava a novena durante nove noites e depois fazia procissão para São Sebastião todos os anos. Na procissão iam caminhando, cantando e carregando a imagem do santo. Contou que

¹²³ Sessão é o nome dado a um tipo de trabalho espiritual do qual tratarei adiante.

antigamente, na comunidade do Maracajú, na atual Reserva Extrativista Arapixi, as pessoas faziam promessas para São Francisco e faziam cortejo todos os anos para pagar as promessas.

Assis já foi evangélico, freqüentou a igreja Assembléia de Deus numa época em que morou em Porto Velho. Disse que então pôde ver a diferença entre os evangélicos e os daimistas:

Porque os evangélicos acham que só a religião deles é que serve. Eu fui pra igreja evangélica convidado por uma amiga da mãe do meu filho. Eu gostava, fui batizado lá, mas não gostava do barulho que era demais. Quando eu conheci o evangelismo eu já tinha conhecido o daime, por isso eu pude fazer uma análise. Eu fui lá ver como era e depois voltei pro daime. Eu acho que o daime mostra o lado espiritual com mais clareza, é uma coisa divina.

Então perguntei como funciona o batizado no Santo Daime.

Aqui quem batiza é o Padrinho Raimundo, é o mesmo sistema do batizado católico, joga água na cabeça e põe um pouco de sal na boca. Tem uma madrinha de apresentação que carrega a vela, e também a madrinha e o padrinho. A diferença é que a gente toma daime.

Há uma certa forma de cristianismo partilhada por católicos, daimistas e “crentes”¹²⁴ da Reserva Extrativista Arapixi e da Amazônia em geral¹²⁵. Há uma idéia generalizada da existência de Deus como o criador do mundo, que comanda todos os outros seres: as pessoas humanas, os animais, os santos (para os católicos e

¹²⁴ Na Reserva Extrativista Arapixi e na região do Purus em geral, protestantes de diversas denominações, mais frequentemente evangélicos e petencostalistas, são chamados crentes.

¹²⁵ Ver Dias de Jesus (2004), Galvão (1955), Harris (2006), Maués (1995), Vilaça e Wright (2009).

daimistas), os anjos¹²⁶ e os seres encantados¹²⁷, que povoam as matas e rios¹²⁸. Esses seres são uma realidade para todos os tipos de cristãos da região onde se encontra a Reserva, pois, assim como as plantas e os animais, interagem com os moradores no cotidiano, através de experiências vividas pelas próprias pessoas ou por conhecidos próximos. Há vários curadores na região que se dizem católicos, e mantêm uma relação mais intensa com esses seres.

Seu Antônio é um curador renomado, que mora só com sua esposa, num ponto da Reserva distante duas horas da comunidade São José, indo para lá à canoa com motor de popa. Saiu do Ceará aos setes anos com seu pai que foi trabalhar como seringueiro no Purus. Tem hoje oitenta anos de idade. Seu Antônio afirma que é católico, que recebeu de Deus o dom da cura e que tem a obrigação de curar os necessitados. Conta que aprendeu também algumas orações em livros, apesar de assumir que não sabe ler¹²⁹. Seu Antônio planta em seu quintal algumas ervas que usa para fazer remédios, e para curar usa um ramo da planta vassourinha, que vai passando pelo corpo do doente enquanto faz suas rezas. Cura diversas doenças como dor de dente, dor de cabeça, problemas de pele e “doença de criança”. Segundo Seu Antônio, quando a doença é “de médico” ele faz o mesmo diagnóstico do doutor, mas manda a pessoa procurar o hospital, pois ele não pode curar. Já fez seis partos. Conta que, num seringal do alto Purus, uma mulher “estava sofrendo” (em trabalho de parto) há cinco dias. Ele virou o bebê, que estava atravessado, e ele nasceu em 30 minutos. Moradores de toda a Reserva, de Boca do Acre e indígenas da região vão se consultar com o curador. Seu Antônio contou que tinha uma doença no coração, então fez uma promessa para Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e foi curado. Como pagamento da promessa, ele quer construir uma igreja para a santa ao lado de sua casa. Sonhou com a igreja em todos os detalhes e já sabe como ela deve ser construída. Seu Antônio já

¹²⁶ Alguns crentes com os quais convivi bastante, por serem parentes da família que me hospedou e vizinhos da comunidade São José, falavam de pessoas que entravam em êxtase e falavam na língua dos anjos durante os cultos. Na São José as pessoas comentavam que os crentes “se atuam com os anjos”. Atuação é o termo nativo na São José para designar o fenômeno que conhecemos mais comumente por incorporação. Falarei mais adiante sobre a atuação.

¹²⁷ Tratarei adiante sobre a natureza destes seres.

¹²⁸ Dias de Jesus (2004) descreve como a cosmologia cristã dos moradores da Reserva Extrativista do alto Juruá hierarquiza Deus como criador, os santos e seres da mata por ele comandados.

¹²⁹ Galvão (1955) fala sobre alguns curadores/pajés que sabem o conteúdo de cartas ou outros escritos, apesar de não serem alfabetizados. São seus espíritos auxiliares que lhes dizem o que está escrito no papel. Gow (2001) relata um caso semelhante. Sangama, um xamã Piro, podia “ler” os papéis recebidos por seus patrões. Ele tomava *ayahuasca*, e via uma mulher que dizia para ele as mensagens contidas nos papéis sobre a chegada de mercadorias.

curou muita gente e espera ser recompensado por Deus após a morte. Nas suas palavras:

*O curador reza não é só com o próprio coração. Nós temos aquele acolá pra concentrar pra ele, então de lá ele tá sabendo o que nós estamos dizendo aqui. Se ele achar que tá certo, dizendo aquelas palavras, invocando o nome dele, ele abençoa que aquela cura cure aquela doença. **Quem? Deus.** Dizer aquelas palavras e Deus acreditar que eu tô fazendo aquele trabalho com o rumo dele. **Tem algum santo, algum ser, que ajuda o senhor a curar?** Tem, porque eu tenho devoção por Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Pra eu pedir e ela me dar uma benção naquilo que eu peço, eu rezei um ano. Tem que rezar um ano sem parar nem uma noite, oferecendo pra ela. Tem gente que reza pai nosso, ave Maria, mas se você não tiver pra quem oferecer você não está servindo de nada pro seu corpo. Ou você reza e oferece pro seu anjo da guarda ou se pega a um santo da sua devoção. Reza o pai nosso, ave Maria, tem a oração de fazer curamento que tem no catecismo, só não tem no livro dos crentes, que aí é outro tipo de lei. **Como o senhor descobriu que tinha o dom de curar?** Tinha uma parte que falava pra mim, que eu tinha que trabalhar, que fazer aquele curamento. Quando eu entrei na crença dos crentes em Manoel Urbano, a parte se afastou de mim. Agora eu voltei a curar, já faz muitos anos que eu me desviei dos crentes e já estou mais concentrado.*

Para os moradores da Arapixi e arredores, não se deve trabalhar ou fazer qualquer tipo de esforço físico nos “dias santos”¹³⁰. Isso ofenderia o santo homenageado, que pode vir a castigar o ofensor. As quintas-feiras e os domingos são considerados dias impróprios para a caça. Nesses dias o Caboclinho da Mata ou a Mãe da Mata, seres que habitam a floresta e são protetores dos animais, podem castigar um caçador imprudente.

Para esses cristãos com os quais tive contato, há no mundo as “coisas de Deus” e as “coisas do outro”, do satanás, do inimigo, do diabo. Há uma certa

¹³⁰ Os Manchineri, grupo indígena do Acre com o qual tive experiências de campo, chamam “dia santo” não só os dias em que os santos são homenageados, mas qualquer tipo de feriado.

ambigüidade em relação aos seres da mata e dos rios, alguns deles podem estar do lado de Deus, fazendo o bem para as pessoas, e outros podem ser mais diabólicos, causando doenças ou virando canoas, por exemplo. Os “crentes” que conheci na Reserva dizem que não crêem em seres da mata ou dos rios, nem que almas de mortos podem importunar as pessoas. No entanto, algumas mulheres crentes tinham muito medo de permanecerem sozinhas em locais próximos ao rio ou à mata, e seus filhos pequenos contavam estórias de encantados e tinham muito medo deles.

Os católicos, o que inclui os daimistas, procuram “doutrinar” ou “amansar” esses seres trazendo-os para o lado de Deus, da luz. Veremos adiante como isso pode ser feito através de rituais. Os “crentes” contam que realizam exorcismos em suas igrejas, expulsando o diabo do corpo de pessoas atormentadas. Transcrevo abaixo a oração de São Amanso, ouvida no rádio e “copiada” no caderno por uma moça da comunidade São José:

São Amanso que amansa

São Amanso que abranda

amansa amansadores

assim como vosso senhor

amansou turcos e leões bravos

amansai os corações

dos nossos inimigos

que estão bravos

quanto o diabo

com dois eu te vejo

com cinco eu te ato

meu sangue tu não bebe

meu coração tu não parte
com o poder de São Amanso
e a força de São Amaro
eu te prendo para sempre
poderosamente debaixo
do solado do meu sapato
Amém Jesus Amém Jesus
que assim seja Amém Jesus

Essa oração é conhecida por várias pessoas da Reserva. Mas poucas conseguiram decorá-la, ou anotá-la por inteiro. Dizem que pode ser usada para fazer com que inimigos se tornem amigos, para que um animal se deixe caçar, para que um animal, pessoa ou qualquer ser raivoso não possa atacar, e ainda para conquistar um homem ou mulher.

O tema do amansamento, central nessa oração, faz parte da história de colonização do Purus, que se caracteriza pelos conflitos entre índios bravos e cristãos, a pacificação de índios bravos empregados como seringueiros, e pelo casamento entre índias mansas e migrantes nordestinos. Como vimos no capítulo anterior, as relações entre patrões e empregados, que são assimétricas, carregam também obrigações mútuas de reciprocidade, sendo muitas vezes convertidas em relações de parentesco através da comensalidade e do parentesco ritual. Assim, a idéia do “amansamento” encontra ecos na cosmologia, sociologia e política puruense de modo geral. Um bom exemplo é o trabalho de Bonilla (2009: 10, 11), que mostra como os índios paumari se deixaram pacificar pelos brancos.

De acordo com a autora, os Paumari tomam as transformações narradas nos mitos como modelo a partir do qual concebem sua história. Assim, as mudanças históricas são concebidas como uma sequência de mudanças na pele das pessoas, sempre acompanhadas de transformações nas formas sociais atualizadas pelo grupo.

Quando os patrões seringalistas os submeteram ao trabalho e à dívida, introduzindo o comércio e o acesso aos bens manufaturados, esses os livraram dos ataques de grupos indígenas inimigos. Uma mudança de pele ocorreu através da adoção das roupas ocidentais. Com a chegada dos missionários, uma nova mudança de pele ocorreu através da cura da *pinta*, uma doença de pele comum no Purus, que atingia todo o grupo. Livres da submissão aos patrões seringalistas, os Paumari se engajaram na relação com os missionários e na adoção do cristianismo.

Vilaça e Wright (2009: 10,11) observam que, ao contrário da maioria dos grupos indígenas amazônicos, os Paumari não equacionam a posição de predador à humanidade, e se mantiveram na posição de presas a serem domesticadas como animais de estimação ou filhos adotivos, em suas relações com patrões e missionários. Bonilla conclui que, o que poderia ser entendido como uma forma de submissão, é na verdade uma forma de controlar relações perigosas. O cristianismo é então vivido pelos Paumari como uma relação coletiva firmada com um novo patrão – Deus ou os missionários – o que aparentemente coincide com o modelo de dependência imposto pelos estrangeiros.

Como já comentei no capítulo 2, tive a oportunidade de presenciar um batizado católico realizado por um padre, numa localidade da Reserva próxima à comunidade São José. Seu Manduca, um morador da Reserva que auxiliava o padre, era o único que demonstrava saber como seguir a missa, rezando e cantando músicas em voz alta. Católicos, crentes e daimistas tomaram a hóstia, apesar de não terem feito a primeira comunhão. Os moradores da São José não sabiam o nome daquilo (hóstia) que o padre disse ser “o corpo de Cristo”. O padre jogou água na cabeça dos batizados, e os ungiu com óleo bento.

Seu Manduca disse que a vela do batismo é benta. Segundo ele, se alguém se afogar, um parente ou amigo deve colocar a vela num vidro e deixar boiar no rio, então a vela parará no lugar onde o corpo do finado estiver. Durante a missa o padre confirmou esse uso da vela do batismo. Para os moradores da Reserva, o batizado católico (ou o daimista, para os seguidores da doutrina) protege o cristão de alguns perigos. Pessoas não batizadas estão mais sujeitas ao rapto de seres da floresta como o Caboclinho da Mata, ou de ser atacado por animais bravos, como a onça. Zenaidia passou a deixar seu filho pequeno dormindo sozinho em casa durante os trabalhos do

Santo Daime, depois de ele ter sido batizado no Céu do Mapiá. Depois que uma menina chamada Priscila foi batizada pelo padre na ocasião aqui descrita, comentaram que ela já podia ficar sozinha em casa. Após a cerimônia do batizado, as crianças da São José diziam que quem não é batizado pode se encantar, tornando-se um ser do rio ou da mata. Uma sobrinha de Diva, filha de um casal de crentes, ficou preocupada com o fato de não ter sido batizada por um padre. Transcrevo abaixo uma história contada por Dico sobre seu irmão Nego (Antônio), quando ainda não tinha sido batizado:

*O Nego era pequeno, a gente tava trabalhando na farinha e ele tinha ficado só na casa de farinha. Aí eu escutei ele chorando, arreei o panela de mandioca, aí quando eu olhei pra trás saiu aquele meninozinho pequeno de dentro da fumaceira, aí eu chamei “Nego”, e sumiu aquele negócio. Aí eu escutei direito, e o menino tava chorando lá pro aceiro do roçado, não era ele. Aí eu fui atrás. Tinha até um igapó por trás da casa, o meninozinho atravessou esse igapó, passou por dentro, nuzinho. Fui lá, o Nego tava encostado numa touceira de bananeira, aí eu peguei e trouxe ele pra trás. Não era ele não, porque não deu tempo. Pra sumir e de repente ir chorar na distância que ele estava. Só podia ser alguma coisa (o caboclinho) que andava atrás dele porque ele era pagão. **Ele ficou doente depois disso? Não teve nada. E depois batizou ele?** Depois andou um padre por aí e batizou ele. Mas nessa mesma farinhada aconteceu uma com ele, no outro dia a gente foi torrar e ele levou uma queda de uma gamela, que ficou com aquele beijo inchadão. Aí a gente ficou cismado que era essa coisa que seguia ele que estava fazendo isso, né. Parece que tinha uma coisa que perseguia ele, que ele caía muito. Depois que ele foi batizado, acabou-se, parou de cair.*

Adão, que morava em Boca do Acre e se mudou para a comunidade São José ao se casar com uma moradora, contou que um dia foi a uma “igreja de crente” e perguntaram se ele aceitava ser crente. Ele disse que sim e passaram um óleo na testa dele. “Eu aceitei foi só naquela hora mesmo”, disse ele. Por outro lado, Dona Preta, que é evangélica e mora numa localidade próxima à comunidade São José, disse que o primeiro marido fez questão de batizar o filho na igreja católica. Ela foi com a família

dele e o padre perguntou se ela era batizada. Ela disse que a mãe só a tinha apresentado a Jesus na igreja evangélica. No mesmo dia, o padre a batizou, ela se casou e batizou o filho.

Durante o batizado, o padre perguntou qual é o sinal do cristão. Alguns balbuciaram algumas respostas, mas ninguém respondeu como o padre esperava. Então ele ensinou que o sinal do cristão é a cruz. Após a missa foram vendidas cruzes, terços etc. Zenaidia comprou uma cruz para colocar em seu quarto. Diva perguntou que santo era aquele, e Zenaidia disse que era Jesus. Diva disse que teria sido bom comprar uma cruz daquelas para colocar na igreja. Não percebeu ou não se importou com o fato da cruz do Santo Daime ser diferente, com um eixo vertical e dois horizontais, como a cruz de Caravaca¹³¹.

Na Arapixi, e nos lugares por onde passei no Acre e sul do Amazonas, qualquer pessoa que se considera “civilizada” se diz cristã, seja crente, católica ou daimista. Ser cristão parece ser a característica principal que define um ser humano civilizado, afastando-o da animalidade. Recordemos a fala de um morador da Reserva: “Teve um conflito medonho quando os cristãos chegaram na terra dos caboclos.” O falante refere-se aos seus antepassados como cristãos, opondo-os aos nativos pagãos, classificados como caboclos. Essa parece ser uma forma de classificação comum em grande parte da Amazônia ocidental. A oposição entre signos da civilização, personificada pelos cristãos, e signos de selvageria, representada pelos indígenas pagãos habitantes das selvas, é extensamente explorada por Taussig (1987), em seu estudo sobre a colonização - via exploração do caucho - e a cura xamânica com *ayahuasca* na Amazônia colombiana. De forma semelhante, Gow (2009: 7) sugere que, na região do Bajo Huallaga, na Amazônia peruana, o termo “cristão” é usado como sinônimo de “humano”, e não carrega nenhum significado religioso, funcionando como um instrumento de classificação social que conecta índios, “meztizos”, brancos, os vivos, os mortos e os animais.

¹³¹ “Segundo a tradição, apareceu por milagre na cidade de Caravaca, Espanha, em 3 de Maio de 1232, e, por conter fragmentos do lenho da cruz de Cristo, eram-lhe atribuídos muitos milagres. A cruz foi adotada por alguns santos da Igreja Católica. A sua devoção chegou ao Brasil com Martim Afonso de Sousa, acredita-se que com os primeiros Jesuítas, que também a difundiram nas Missões. Nestas, destaca-se São Miguel, onde existe uma, feita pelos indígenas, e que é conhecida no Rio Grande do Sul como “Cruz Missioneira”. Fonte: site da Wikipedia, 07/11/2011. Conforme relato de um xamã a Taussig (1987: 144), São Miguel é o santo protetor dos índios cristãos de uma pequena cidade da Amazônia colombiana, pois os teria prevenido sobre a chegada dos espanhóis.

Mark Harris (2006: 98), que fez pesquisa entre moradores das várzeas em áreas rurais próximas a Santarém (Pará), observa que, para seus interlocutores de pesquisa, ser católico é muito mais que uma auto-designação religiosa, é uma forma de estar no mundo:

“(...) um dos atos mais comuns de auto-atribuição das pessoas da várzea é afirmar ‘somos católicos’. Elas não estão oferecendo uma identificação religiosa precisa, mas uma declaração de ser no mundo, sua presença total como seres humanos. Também estão invocando seu deleite em relação a diversos tipos de peixe, alimentos e bebidas (não obstante o complexo sistema de tabus); seu uso de xamãs e ervas medicinais, suas histórias de encontros com encantados, visagens e espíritos malignos; as acusações de feitiçaria; e a misericórdia, que eles pedem aos patrões, aos santos e a Deus pela sua condição; o desejo de serem abençoados na sua humildade e pobreza. (...) ‘Somos católicos’, então, é um termo genérico e inclusivo, e quase uma negação (talvez indiferença) de identidade e diferença.”

As observações de Harris sobre os habitantes das várzeas do Amazonas também seriam válidas para os moradores da comunidade São José, que afirma que sempre foram e continuam sendo católicos, mesmo após a adoção da doutrina do Santo Daime. Os daimistas da comunidade São José se consideram católicos e cristãos porque acreditam em Deus e tentam agir sempre de acordo com ele, ou seja, com obediência, humildade, honestidade e principalmente amor ao próximo. Como veremos, o Santo Daime é uma “doutrina” enviada pela virgem Maria para mestre Irineu, considerado por muitos daimistas como a reencarnação de Jesus Cristo. Será descrito em detalhes adiante como os daimistas procuram sempre “andar no caminho de Deus”, se iluminando e iluminando os seres sem luz durante trabalhos espirituais, afastando-os do diabo (ou potências diabólicas) e aproximando-os de Deus. Crêem intensamente na Virgem Maria e em todos os santos, relacionando-se com eles através de rezas, promessas e, para alguns, do contato direto durante os trabalhos do Santo Daime, quando podem ver os santos, conversar com eles, receber luz, curas, hinos e mensagens.

Se para católicos e, principalmente, para crentes, a Bíblia é a palavra de Deus, propiciando com ele um contato direto, para os daimistas pode-se ter contato direto com as mensagens verbais ou visuais (chamadas mirações) de Deus através do uso do Santo Daime. Segundo os moradores da comunidade São José, o daime é o próprio “ser divino” que se mostra às pessoas.

Pelo que pude observar através do contato que tive com famílias daimistas, crentes e católicas na Reserva, para uma população cristã não letrada a experiência direta com Deus através de estados de êxtase supera qualquer interpretação que o padre ou pastor possa dar da Bíblia. Os sonhos, por exemplo, são considerados fontes verdadeiras de conhecimento. Dico contou sobre um sonho em que viu Jesus. Uma mulher passou voando embaixo de uma nuvem, então Jesus foi atrás dela e Dico também os seguiu. Então eles chegaram numa casa. Dico viu quando Jesus entrou num quarto, que tinha uma cortina. As mãos de Dico ficaram paralisadas, ele não conseguia abrir a cortina. Quando conseguiu, Jesus não estava mais lá. Contou que Jesus era *igual nas fotos, com aquele cabelo grande*¹³². As mirações, visões propiciadas pelo uso do Santo Daime, são igualmente consideradas verdadeiras. Sebastião, morador da comunidade São José, contou que, durante o batizado, o padre disse que quem dissesse que viu Deus estaria mentindo, e comentou: “esse padre diz isso porque nunca tomou daime, porque muita gente já viu Jesus na miração do daime”.

No caso dos católicos/daimistas da São José, o contato com padres sempre foi ínfimo, e algumas pessoas da comunidade perguntam: “como é mesmo o nome daquele livro do padre/pastor?” Para saber o que diz a Bíblia, a maioria dos católicos e crentes precisa do padre, pastor ou alguém que saiba ler e assuma o culto. Em São José, as pessoas geralmente fazem um paralelo entre a Bíblia e o chá do Santo Daime. Os dois são fontes de palavras divinas, pois o chá proporciona o recebimento de hinos, que contêm a doutrina do Santo Daime. Os primeiros hinos do Santo Daime foram recebidos da Virgem Maria por mestre Irineu, que não era letrado, e os guardava na memória. Hoje os hinos são escritos pelos daimistas, mesmo que alguns precisem ser auxiliados por aqueles que dominam melhor a escrita. Um paralelo é então feito entre a Bíblia e o Santo Daime, sendo ambos fonte de mensagens divinas.

¹³² As imagens impressas em papel de Jesus ou de santos são chamadas fotos, ou seja, são consideradas imagens que têm um referente físico.

Alguns hinos do Santo Daime comparam o caminho de aprendizado do daimista com o aprendizado da escrita. Transcrevo abaixo um verso do hino 32 do hinário¹³³ “O Cruzeiroinho”, recebido por padrinho Alfredo Gregório de Melo:

“Está aberta a decisão desta Escala
Que muito falam e não conseguem galgar
Estou aqui é começar do ABC
Que para ser nas ações tem que provar”

A escrita é, no entanto, compreendida de uma forma particular entre grande parte da população nativa não indígena e indígena da Amazônia. É fonte de conhecimento porque proporciona experiências. Como observei em nota acima, alguns xamãs e curadores aprendem orações em livros ou são capazes de dizer qual é o conteúdo de uma carta, apesar de não serem letrados. O que acontece é que seus espíritos auxiliares lhes dizem o conteúdo das inscrições em papel. Como relatou Gow (2001), o xamã piro Sangama podia saber o conteúdo de uma escritura, pois quando tomava *ayahuasca* se encontrava com uma mulher que lhe dizia as mensagens contidas no papel.

As narrativas que eu ouvia na comunidade São José sobre a natureza das coisas, lugares e seres do mundo raramente remetiam a passagens bíblicas. Eram geralmente casos sobre algo que aconteceu com a própria pessoa ou alguém conhecido num passado recente (na vigília, num sonho, sob o efeito do chá do Santo Daime ou não), ou sobre acontecimentos muito remotos que envolvem pessoas desconhecidas, contados como histórias de “trancoso”, que acredita-se que sejam verdadeiras, mas ninguém pode ter certeza. Essas narrativas falam de encontros na mata com seres espirituais, viagens ao fundo do rio, ao céu, ou a outros lugares distantes, transformações de humanos em outros seres através de encantamentos ou santificações. Carneiro da Cunha (2009: 365) chama atenção para o fato de que,

¹³³ Conjunto de hinos recebidos por alguém de “seres divinos” do Santo Daime. O termo hinário também é usado para denominar um tipo festivo de ritual do Santo Daime, como será descrito adiante.

segundo diversos autores, na Amazônia o conhecimento está fundado nas experiências diretas, sejam elas visuais, auditivas ou perceptivas. Etnólogo experimentado da Amazônia, Viveiros de Castro (2002: 353) observa que, na região, “...a experiência pessoal, própria ou alheia, é mais decisiva que qualquer dogma cosmológico substantivo”.

3.2 Encantaria, Xamanismo e Santo Daime

Autores como Eduardo Galvão (1955) e Mark Harris (2006) afirmam que, após a expulsão dos missionários jesuítas da Amazônia em 1770, elementos do xamanismo indígena e do catolicismo popular teriam se amalgamado. Harris (2006: 99) acredita que, em fins do século XVIII e ao longo do século XIX, “o xamanismo, como religião popular, floresceu na forma de devoção aos santos”.

Para Galvão, a pajelança e as crenças em seres “sobrenaturais” são de origem principalmente tupi, e comportam também influências africanas, espíritas, rezas, benzimentos, e uso de santos como espíritos familiares. Segundo o autor:

“O xamanismo, ou pajelança (...) foi acrescido de elementos como as orações cristãs, o controle dos santos pelos pajés ou a inclusão dos santos na categoria de espíritos familiares, passíveis de controle tal como os sobrenaturais da água e da mata (...)” (Galvão, 1955: 187)

Galvão observa a influência de “várias formas de espiritismo” sobre a pajelança, introduzidas por “caboclos” que passavam temporadas em Belém ou por pessoas da capital que se mudaram para o interior. Para o autor, a tendência seria a “amalgamação”, devido a muitos elementos em comum como o uso de ervas em banhos e defumações, os passes, a posse por um espírito, a capacidade de curar atribuída a certos médiuns. Em Itá, a comunidade amazônica estudada por Galvão, os pajés “trabalham” com os “companheiros do fundo”, seres encantados que habitam o rio, e os médiuns dominam a corrente do ar, “composta pelo que vagamente se concebe como espíritos desencarnados”. Segundo o autor, nas cidades amazônicas são comuns os cultos caboclos ou terreiros de minas “de influência sobretudo africana, onde porém são evidentes elementos indígenas e católicos”. (Galvão, 1955: 146, 147)

Os curadores descritos por Galvão (1955: 145) são católicos devotos, participantes de festas de santo, novenas e irmandades religiosas. O autor afirma que elementos calcados em práticas cristãs como a reza, o ato benzer e o uso de uma mesa

durante os ritos têm nova função na pajelança, possuindo significado mágico e constituindo em seu conjunto um ritual próprio. A forma ritual principal desse tipo de xamanismo, difundido entre a população não indígena e indígena amazônica, e denominado pajelança por alguns autores, é popularmente conhecida como sessão. Nela, os chamados curadores(as), médiuns ou pajés, que podem ser homens ou mulheres, “trabalham” com espíritos auxiliares com o objetivo de realizar curas. Segundo o autor, os nativos amazônicos não classificam as práticas dos curadores como práticas de origem indígena, são consideradas “parte de sua religião católica”. (Galvão, 1955: 163) Segue abaixo a descrição de uma sessão de cura, por Galvão:

“O pajé de Itá quando vai curar prepara a *mesa*, geralmente um caixote que forra com uma toalha ou pano branco. Uma vela e um copo de vidro transparente são os acessórios. Na *mesa* ficam também os cigarros de tauari. São feitos de tabaco produzido localmente enrolado em liber de árvore tauari. Diferem, por isso dos cigarros comuns, habitualmente enrolados em papel. Cinco ou seis cigarros são necessários a uma pajelância. Uma garrafa de cachaça é outro elemento essencial. O pajé, após os preparativos, começa a fumar inalando grandes quantidades de fumaça que sopra sobre o corpo, agora já cheio de cachaça. Em seguida dirige-se até a beira d’água. Entra no igarapé até a água dar pelos joelhos, demorando-se então em rezas e cantigas de ‘chamar’ o companheiro do fundo. Com a fumaça do cigarro defuma a superfície da água. Quando os companheiros chegam, um de cada vez, entra em seu corpo o que o faz tomar atitudes características do comportamento próprio a eles. Uma vez possuído por um companheiro está pronto para efetuar a cura. De volta à casa onde está o paciente, comportando-se de maneira que se considera representar o sobrenatural, defuma o doente, faz massagens e finalmente aplicando a boca sobre a parte do corpo onde o paciente acusa o mal, chupa para extrair o objeto causador do mal. Usualmente um besouro ou qualquer outro inseto que o pajé mostra aos circunstantes. Com isso está efetuada a cura propriamente dita. Em geral, porém, o pajé ‘receita’ chás, defumações e banhos de ervas para completar a cura. Durante todo o processo o pajé *benze* o paciente fazendo o sinal da cruz seja com o maracá, seja com as penas de arara ou o ramo de vassourinha.” (Galvão, 1955: 135,136)

Nas descrições de Galvão, as sessões de cura sempre contam com uma mesa onde o curador coloca uma toalha branca, imagens de santos, velas e outros objetos que têm poderes mágicos. Novaes da Mota (1996) afirma que a “mesa” é uma “prática médica” muito difundida por toda a América. Ela observa a existência da prática da mesa na região andina do Peru, onde as pessoas se juntam para tomar o chá do cactus San Pedro. A autora descreve essa prática entre os Kariri-Xocó de Porto Leal (Alagoas) e os regionais, com quem se confundem pelos costumes, linguajar, trajes e traços físicos. Os pajés trabalham para curar usando orações, cantos, remédios do mato e a ajuda de espíritos auxiliares. Nos trabalhos de Jurema o encantado caboclo lindo desce na mesa. Os participantes do ritual perguntam: “caboclo lindo, que estás fazendo aqui?” E o coro responde: “eu venho de terra alheia caçando minha ciência”. (Novaes da Mota: 275) Em suas viagens xamânicas, o espírito do pajé sai em busca de conhecimento e vai encontrando outros espíritos com quem aprende. Pode também ver a causa da doença dos pacientes. Segundo a autora, “o objetivo da cura do pajé é dominar a quem antes dominava.” (Novaes da Mota: 290) Ela afirma que a prática da mesa é muito difundida nos sertões nordestinos, de onde vem grande parte das pessoas que foram trabalhar como seringueiros na Amazônia, como vimos no capítulo 1. O próprio mestre Irineu, criador do Santo Daime, saiu do interior do Maranhão para trabalhar como seringueiro nas matas acrianas.

Segundo Monteiro da Silva (2004: 413), entre 1845 e 1929 houve uma intensa migração nordestina para os seringais, e o grande contingente maranhense formaria o “horizonte dos cultos afro-amazônicos”, diferentes da umbanda sulista que no início do século XX se espalhava por todo o Brasil. Segundo o autor, a principal diferença entre a umbanda sulista e esses cultos amazônicos seria a relação individual entre “caboclos” e médiuns. Para Carvalho (*apud* Galvão, 1955: 139), a diferença básica entre a pajelança e os cultos “caboclos” de influência africana ou espírita é o fato de que, nos últimos, o iniciado se especializa em ser possuído por apenas um “santo” ou espírito de determinada linha. Já nas pajelanças, “o poder de um curador se avalia pelo número de sobrenaturais de sua corte.”

Gow (1994) chega a sugerir que o xamanismo de *ayahuasca*, tal como praticado atualmente por nativos não indígenas e grupos indígenas da Amazônia ocidental, e considerado na literatura antropológica como “tradicionalmente”

indígena, tenha se desenvolvido no contexto das missões jesuítas, há aproximadamente trezentos anos. Citando o autor:

“The cosmology of ayahuasca shamanism devotails beautifully with the reduced Catholicism of the missions: the priestly ‘fathers’ and celestial Deity of Catholicism are the other side of the ‘mother’ and ‘demon’ (supay) spirits of the forest and river. (...) Further, the vertical axis of the cosmos, which is apparently absent from ayahuasca curing, is present: it is the axis of Christian eschatology. The Sky and underworld, in Amazonian cosmology, are occupied by the Christian heaven and hell.” (Gow, 1994: 107)

Segundo Gow (1994: 109), esse “xamanismo de *ayahuasca*” desenvolvido nos aldeamentos missionários e centrado na cura, seria diferenciado de um “antigo xamanismo de *ayahuasca*”, no qual os xamãs buscavam controlar os animais de caça. O antropólogo Luiz Eduardo Luna (2004: 183), que realizou extensas pesquisas entre xamãs indígenas e não indígenas no Peru que usam a *ayahuasca*, chamados vegetalistas, critica a hipótese de Gow por falta de dados concretos, que permitiriam caracterizar e contrastar os dois tipos de xamanismo.

Conforme os escritos de Carneiro da Cunha (1998), Gow (1994), Luna (2004), Taussig (1987) e outros, o uso ritual da *ayahuasca* está associado às práticas de cura, realizadas por diferentes especialistas na intermediação entre a floresta e os núcleos rurais e urbanos da Amazônia ocidental. Labate (2004) destaca o trabalho de vários estudiosos que consideram o Santo Daime como uma forma de xamanismo desenvolvida nos centros urbanos¹³⁴.

O Centro de Regeneração e Fé, conhecido como C.R.F., foi a primeira igreja do Santo Daime, criada por mestre Irineu por volta de 1930 em Brasiléia, cidade acriana que faz fronteira com a Bolívia. Raimundo Irineu Serra era um maranhense que foi trabalhar como seringueiro nas matas da fronteira entre Bolívia e Acre. Labate e Pacheco (2004: 306) sugerem que alguns elementos específicos do contexto

¹³⁴ Ver Labate (2004:240-242) para as considerações de vários autores sobre o Santo Daime como sistema xamânico.

cultural/religioso maranhense, como o culto afro-brasileiro denominado tambor de mina, a pajelança, a festa do Divino Espírito Santo e o baile de São Gonçalo, tiveram importância central na formação do Santo Daime. Os autores acreditam que a “encantaria maranhense”, que congrega o tambor de mina e a pajelança, pode ter sido uma das maiores influências de mestre Irineu. Eles observam que a pajelança maranhense assemelha-se bastante a pajelança amazônica descrita por Galvão. (Labate e Pacheco, 2004: 315-16)

Os daimistas costumam dizer que mestre Irineu tomou a *ayahuasca* pela primeira vez com os índios. Segundo um morador da comunidade São José, a Virgem Maria falou para um dos índios que Irineu tinha uma missão e que ele deveria passar oito dias na mata só comendo macaxeira insossa e tomando *ayahuasca*, sem ver nenhum “rabo de saia”¹³⁵.

O índio passou a mensagem para Irineu, que atendeu ao chamado. Um informante me disse que, durante a temporada na mata, a Virgem¹³⁶ aparecia para o mestre Irineu e dizia “como ele tinha que fazer as coisas, foi passando a doutrina, passando os hinos”. De acordo com Labate e Pacheco (2004: 318), as “santas doutrinas” representam a cosmologia daimista como um todo. Eles observam que doutrina é o termo usado no Maranhão para as cantigas de tambor de mina, pajelança e terecô, associadas a entidades (ex: “doutrina de Badé”) ou a momentos rituais (ex: “doutrina de cura”). Os hinos do Santo Daime são, para os autores, doutrinas não só no sentido de trazer ensinamentos e preceitos, mas de apresentá-los na forma de música cantada.

Segundo Labate (2000: 31), mestre Irineu teria dito à santa que desejava tornar-se um “grande curador”. Em 1945, mestre Irineu mudou sua igreja para Rio Branco e passou a chamá-la CICLU - Centro de Iluminação Cristã Universal. A igreja passou a ser conhecida como Alto Santo. Quando mestre Irineu faleceu, em 1971, houve algumas disputas entre seus possíveis sucessores. Alguns novos centros foram criados por dissidentes da igreja original, conservando a designação Alto Santo.

¹³⁵ O isolamento na mata, a evitação de mulheres, a realização de dietas e o consumo da *ayahuasca* são requisitos para a iniciação de um xamã e seus primeiros contatos com os espíritos, entre os Manchineri. Luna (2004) também descreve dessa forma a iniciação dos vegetelistas, xamãs que usam a *ayahuasca*.

¹³⁶ Alguns daimistas dizem que foi Nossa Senhora da Conceição que apareceu para o mestre Irineu.

Em 1965, o amazonense Sebastião Mota de Melo chegou ao Alto Santo em busca de cura. Segundo Labate (2000: 32), antes de procurar o Alto Santo, este homem - que viria a ser conhecido como padrinho Sebastião - já tinha sido iniciado pelo mestre Oswaldo, e incorporava guias espirituais da linha do espiritismo kardecista. Alguns moradores da comunidade São José me disseram que antes de conhecer o Santo Daime padrinho Sebastião já era “curador” e “trabalhava com sessão”. Labate afirma que padrinho Sebastião passou a ocupar uma posição de destaque no Alto Santo, recebendo autorização do mestre Irineu para produzir seu próprio daime. Após a morte de mestre Irineu, padrinho Sebastião não aceitou a liderança de um de seus sucessores e retirou-se do Alto Santo, fundando sua própria igreja do Santo Daime, o CEFLURIS - Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra, em Rio Branco, num local denominado “km. 5.000”. Em 1983 padrinho Sebastião mudou-se, com 250 seguidores, para um terreno cedido pelo INCRA¹³⁷ às margens do Igarapé Mapiá, afluente do rio Purus, onde fundou a comunidade daimista Céu do Mapiá.

De acordo com Labate (2000: 33), no Alto Santo há um calendário de cerimônias realizadas em honra aos santos, quando são cantados os hinários. São realizados também trabalhos de concentração, com a execução de hinos e um período de meditação silenciosa, trabalhos de “missa” ou hinários para os mortos e trabalhos de fardamento - quando uma pessoa assume uma posição de responsabilidade dentro da igreja e recebe sua farda, que vem a ser um traje cerimonial.

No CEFLURIS acontecem esses tipos de trabalho e também os trabalhos de cura, e de São Miguel, quando entidades podem ser “incorporadas”. Esse seria um dos principais pontos de divergência entre o Alto Santo e o CEFLURIS, segundo Labate (2000: 34). O Alto Santo não admitiria a “possessão”. No entanto, Seu Raimundo Rocha, padrinho da igreja do Santo Daime da comunidade São José, me disse que “os trabalhos de atuação vêm desde o mestre Irineu, ele era espiritual, ele atuava”¹³⁸. O trabalho de São Miguel é um trabalho de atuação, que vem a ser o conceito nativo para aquilo que Labate chama “incorporação” ou “possessão”. (Labate, 2000: 34)

¹³⁷ Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

¹³⁸ Seu Raimundo Rocha conheceu e é seguidor do padrinho Sebastião. Mas nunca conheceu mestre Irineu, nem freqüentou o Alto Santo. Todos os seguidores do padrinho Sebastião se dizem também seguidores do mestre Irineu.

Em localidades urbanas do Acre e de Rondônia, a *ayahuasca* vem desempenhando papel central em algumas religiões populares (que não se denominam indígenas) desde a década de 1930. Enquanto o Alto Santo permaneceu atuando apenas em Rio Branco, o CEFLURIS espalhou filiais por todo o Brasil, e chegou a metrópoles européias, norte americanas e japonesas. Segundo Labate (2000), a expansão da doutrina pelo mundo e as crenças apocalípticas¹³⁹ são também pontos de divergência entre o Alto Santo e o CEFLURIS.

A igreja do Santo Daime mantida na comunidade São José é uma filial do CEFLURIS. A maior parte dos moradores da comunidade já passou algum tempo no Céu do Mapiá (distante um dia de viagem de canoa com motor de popa) visitando parentes, participando de trabalhos do Santo Daime e trabalhando como diaristas para as pessoas vindas dos grandes centros urbanos.

¹³⁹ O padrinho Sebastião seria a reencarnação de São João Batista. Ele anunciou a volta de Jesus Cristo na figura de mestre Irineu. (Monteiro da Silva, 2004: 429)

3.3 Na comunidade São José: geografia de pessoas humanas e não humanas

Serão descritos a seguir os diferentes espaços do mundo onde vivem os moradores da comunidade São José, bem como seus habitantes. De início, serão transcritas duas narrativas de experiências vividas na floresta por pessoas da comunidade:

Encontro na floresta narrado por José:

Eu e o Gomes tava quebrando castanha na mata. De repente a gente ouviu “to, to”. Caiu no chão uma bananeira daquelas bravas. O cara botou a bananeira nas costas, aí saiu arrastando pro meio da mata. O Gomes pegou a espingarda e foi praquele rumo andando, mas ninguém via nada, só via as palhas da bananeira girando dentro do mato. Quando o Gomes bota a espingarda de novo, aí vem, pisando de novo. Eu disse “isso é um cara”. Aí botava a espingarda, quando o Gomes botava a espingarda lá, aí, o bicho já vinha de novo, lá pro lado da bananeira. Aí puxou pro meio do caminho assim, aí nós vimos a bananeira todinha. Cortou de terçado, e por aonde... não foram os meninos, porque se fossem os meninos passava por nós né, nós tava na beira do caminho. Aí, derrubou a bananeira e puxou. Aí, nós colocamos e viemos s’embora. Aí chegemo lá, os meninos tinham ido pra malhadeira. Com um pedaço eles chegaram. Perguntemo deles tudinho e ninguém viu. Aí, o Gomes e eu no outro dia fomos lá, olhemos, Aí eu disse “cuidado Gomes, pro senhor não disparar a espingarda”. Ele pegou o açoite né, aí puxava assim ó. Eu disse “cuidado Gomes, que o senhor vai disparar essa espingarda”. Quando eu vou me virando, escuto é o tiro. “Pou”, o Gomes só falta cair no chão de medo. Ele pegou o açoite assim, disse “deixa eu ver se ta bom”, puxou assim, soltou. Chega fiquei moquinho (surdo). O Cosminho tomou um susto, aí os cara perguntaram o que é que a gente tinha atirado. Eu disse “foi o Gomes que disparou a espingarda”. Aí ele perguntou se nós queria dar um tiro. Aí eu fui mais o Bastião esperar, ali embaixo do pé de buriti. Era umas sete horas, tinha um monte de carapanã (pernilongos). Aí escutemo aquele negócio tipo dando um tiro, mas tipo a voz do camburão. Aí eu disse

“Bastião, isso foi gente”? Ele disse não, gente não foi não. Aí eu disse “bora s’imbora”. Aí chegemo ali, na cruzada daquele caminho ali, praquele rumo lá, praquele lá atrás, aí o Gomes disse “José, sabe o que era aquilo? Aquilo era uma assombração.” Aí ele disse “se eu tivesse só tu ia ver, se eu tivesse só aquele negócio tinha chegado pra perto”. Negócio é que tava nós dois, aí nós viemos s’embora. Eu ouvi bem pertinho, chegou o cabelo ficar tudo arrupiado. Eu nunca tinha ouvido um grito daquele jeito. Nem ele disse que tinha ouvido. Uma coisa feia.

Encontro na floresta narrado por Dico

Eu cortava seringa aí um dia foi o meu cunhado mais eu, o Zequinha. Ele era menino e toda vida ele foi meio zoadento. Aí eu cheguei num canto lá e gritou um negócio dentro da mata. Aí ele respondeu. Eu falei “rapaz, não responde não, ninguém responde grito assim não, sem saber quem é”. Que na mata tem muita coisa, né? Aí ele também parou. Aí o negócio ainda continuou gritando, mas eu não deixei mais ele responder. Passemos, fomos embora. Aí quando foi de outra vez eu fui só. Aí o negócio já tava lá, tornou a gritar, já bem pertinho assim. Aí eu fiquei assim meio cismado, que negócio era aquele. Mas também cortei as madeiras (seringueiras) lá e passei. Aí quando foi na colha, de novo, o bicho tornou a gritar. Aquele grito veio feio, penoso, fino. Quase um resmungado. Aí tornei a passar. Aí ficou nisso, toda vez que eu ia aquele bicho estava lá gritando. Eu passava meio cismado, mas era meu caminho mesmo, eu tinha que passar. Até que uma vez eu fui pra outra estrada, quando eu fui voltando de tarde no espigão, aí eu estava colhendo uma madeira assim, aí o negócio gritou bem pertinho assim que nem a distância desse pé de laranja. Mesmo na beira do caminho onde eu ia passar. Aí eu terminei lá e segui. Mas quando eu fui passando lá o negócio pegou assim que pra mim ia suspendendo tudo assim, até eu num senti mais na cabeça, adormeceu tudinho de repente. Tipo um medo grande que a pessoa sente. Me arrepiou todinho dos pés à cabeça, parece que o chapéu não tava na cabeça. Aí mais de que depressa me benzi, aí passei devagarzinho, fui-me embora. Aí fui pra casa da mãe, de tarde, que era um dia de sábado já. Todo sábado nós saía de tarde. Aí quando eu voltei pra lá de novo, lá pro centro, o Nelson foi mais eu. O Nelson era menino assim, o tamanho dele eu acho que

era que nem o Pedro. Aí ele ficou andando mais eu, eu cismado com aquele negócio. Olha mas não demorou não, no primeiro dia que nós fomos eu já vi logo. **Viu mesmo?** Não do mesmo jeito que da outra vez. Aí eu já estava com mais coragem, estava com o companheiro do lado né, aí eu falei “quem pode mais do que Deus?” Falei três vezes, não respondeu ninguém. E nesse dia pertinho, tava pertinho assim que a gente via até o rumo que ele gritava assim, por de trás de uns pau que tinha lá. Aí não respondeu ninguém, aí eu falei assim “se tem boca pra gritar e não pra falar, por favor se arretire da minha estrada”. Eu já estava mais corajoso, aí aquele negócio se calou, sei que fomos embora pra casa. **Aí sumiu?** Sumiu. Desse dia pra frente o bicho me obedeceu. Aí graças a deus acabou a assombração. Eu tava precisando falar alguma coisa, né. **E você acha que era o quê?** Era uma visagem¹⁴⁰. Pelo jeito mesmo... a gente tem uma desconfiança que fosse um homem que morreu lá... e ele era uma pessoa muito ruim assim, ele era criminoso, e fez uma maldade muito grande com a mãe dele também. Um dia subiu um guandu (um tipo de porco espinho) em cima da casa lá, ele conheceu que era um guandu, aí o bicho foi passar embaixo do mosquiteiro da mãe dele, ele disse “mamãe, taca a mão nesse cachorro aí”. Ai, pra quê, a véia tacou a mão e ficou pregada. O guandu foi embora, que quando bate os espinhos ficam na pessoa grudados, mas do couro do bicho arranca. Aí lá vai ele, arrancar os espinhos da mãe dele. É uma perversidade né, ele sabendo o que era, né?. Isso aí tudo com Deus né, acho que não deixa a pessoa muito sadia não. Aí uma tia minha que trabalhava com sessão falou que era ele que estava querendo me assombrar por lá. Talvez até queria alguma coisa e eu só não tive coragem de falar, né. Fui falar já com o companheiro de lado por isso que ele não respondeu. **Tem alguma coisa pra se proteger antes de entrar na mata?** Não, só se for uma reza mesmo, né? Eu não rezava, saía pro mato e nem lembrava de me benzer. Me benzia de manhã quando eu me levantava, mas pra entrar no mato eu não tinha nenhuma devoção pra me defender.

Viveiros de Castro descreve experiências muito semelhantes àquelas vividas pelos narradores acima, ao refletir sobre o conceito de humanidade para os povos indígenas:

¹⁴⁰ Visagens são seres que podem tomar diversas formas, como de animais, humanos, sereias, sacis, etc, ocultando sua verdadeira identidade aos humanos que os encontram.

“A situação sobrenatural típica no mundo ameríndio é o encontro, na floresta, entre um humano – sempre sozinho – e um ser que, *visto* primeiramente como um mero animal ou uma pessoa, revela-se como um espírito ou um morto, e *fala* com o homem...” (...) “Responder a um tu dito por um não-humano é letal para um homem, pois assim ele aceita a condição de sua segunda pessoa e, ao assumir a posição de eu já o fará como um não humano.” (Viveiros de Castro, 2002: 397)

O discurso mais elaborado pelo CEFLURIS – recordemos, a igreja do Santo Daime do Céu do Mapiá, matriz espiritual da igreja da comunidade São José – parece ser o do apocalipse. Os hinos, os padrinhos em suas “palestras” e as pessoas em suas conversas falam muito mais sobre o fim do mundo do que sobre o começo do mundo. Passemos então a uma breve descrição do mundo (ou dos mundos) e seus moradores, segundo a concepção corrente na comunidade São José. No céu moram Deus, a Virgem Maria, Jesus, os santos e os anjos. O padrinho Raimundo Rocha e outras pessoas da São José dizem que Deus é o sol, é de onde vem toda forma de vida. Sem a luz do sol não haveria vida¹⁴¹. A Virgem Maria, também chamada Santa Maria ou Virgem Mãe, é a lua, segundo padrinho Raimundo e outros na São José. Em algumas narrativas contadas por moradores da comunidade São José, foi a própria lua que desceu do céu e, tomando a forma da Virgem Maria, disse ao mestre Irineu para criar a doutrina do Santo Daime¹⁴². Jesus é o filho de Deus e da Virgem Maria. Ele foi humano e um dia viveu na terra como nós. Alguns hinos do Santo Daime dizem que ele é “bom curador”, outros dizem que ele é o “mestre”¹⁴³. Para os daimistas do Céu do Mapiá, mestre Irineu seria a reencarnação, ou a volta de Jesus Cristo. Essa idéia

¹⁴¹ É interessante notar que o sol, representado pelo Inca, é figura mítica importante entre povos da família lingüística pano usuários de *ayahuasca* da Amazônia e entre povos indígenas andinos também usuários da *ayahuasca*. (Sáez, 2000). A figura do Inca também aparece de forma importante no discurso de algumas personalidades do Céu do Mapiá (Polari, 1984) e faz parte do discurso mítico da União do Vegetal, organização religiosa brasileira que faz uso da *ayahuasca* (Luna, 1995). Nunca ouvi, no entanto, alguém falando do Inca na São José, lá as pessoas falam sempre do sol.

¹⁴² Em kaxinawá, *Yube* é o nome que designa a lua, que deu às mulheres a arte do *kene* (desenhos ligados ao *nixi pae* (*ayahuasca*)). *Yube* designa também a sucuri, que ensinou aos homens o preparo e os cantos do *nixi pae*. (Lagrou, 1996)

¹⁴³ Os mestres, no contexto de alguns cultos brasileiros (ou religiões brasileiras) como a Jurema, por exemplo, são espíritos muito evoluídos, de muita força e luz, que curam e dão ensinamentos. Ver Assunção (2004).

não é tão clara na comunidade São José. Juramidan, ou mestre-império Juramidan, é o nome espiritual do mestre Irineu. Segundo Groisman (1991 : 342), Jura refere-se ao cosmos/pai e Midan refere-se à sociedade/filhos. Na São José, quando eu perguntava quem é Juramidan, alguns me respondiam que é Jesus Cristo, outros diziam que Juramidan é o nome espiritual do mestre Irineu.

Os santos e anjos são as estrelas que vemos no céu. São pessoas que morreram e alcançaram a salvação, a vida eterna. Dico disse que Jesus é uma estrela, e comentou: “foi por isso que os três reis viram uma estrela nova no céu quando Jesus nasceu, porque ele já nasceu salvo”. As pessoas que alcançaram a salvação são aquelas que em vida foram amorosas, obedientes, que não cultivavam a raiva, não faziam mal aos outros e conseguiram “se limpar” (purificação alcançada muitas vezes através do sofrimento), para se tornar um “ser de luz”. Mas a forma pela qual a pessoa morre também pode concorrer para sua salvação. O professor Assis disse que os pretos velhos são espíritos de luz, porque foram escravos e sofreram muito, e que o mestre Irineu era negro e veio dessa história de escravidão.

São conhecidos no Acre e sul do Amazonas vários “santos seringueiros”. São pessoas que tiveram uma morte trágica e heróica, geralmente no interior da mata. Há na Arapixi uma cruz que foi colocada no local onde um seringueiro morreu, depois de se perder na mata. Uma moradora contou que fez uma promessa a esse santo seringueiro. Seu marido limparia ao redor da cruz, andaria de joelhos, penduraria na cruz a roupa usada para pagar a promessa e acenderia velas, se ficasse curado de uma doença. Ele se curou e cumpriu a promessa. As histórias desses santos se espalham pela Amazônia, cruzes e capelas são erguidas em sua homenagem, romarias e pedidos de curas milagrosas são feitos – e muitas vezes atendidos.

Diva conta que quando Dona Cantilha (avó de seu marido) estava bem velha, ela conversava mais com os mortos do que com os vivos. Um dia alguém chegou e perguntou pela avó dela, para testar, e ela disse: “tá aqui, não tá vendo?” Segundo Diva, quando Dona Cantilha saiu da São José numa rede “foi como se já estivesse morta, só o coração batia, mas não conhecia mais ninguém”. Diva acha que, quando morrem, as pessoas podem ficar com a mesma cara que têm, ou virar santas, “aí ficam mais bonitas”. Dico imagina que espírito de morto não tem corpo, e não come. Nas suas palavras: “Também não devem tomar daime, porque lá eles já estão vendo tudo.

No céu deve ter uma floresta linda como no tempo de Adão e Eva, quando Deus ainda morava na terra”.

Segundo Diva, é possível que algumas pessoas se transformem em animais após a morte. Ela contou sobre um velho do Céu do Mapiá que pode ter virado uma ave, pois assim que ele morreu, apareceu para uma amiga querida dele um passarinho, que parecia querer dizer alguma coisa. Diva acha que os animais e as plantas têm alma assim como os humanos, “porque também são vivos”¹⁴⁴. Perguntei para onde vão as almas dos animais e plantas quando morrem. Pensativa, Diva ponderou:

*Eu acho que quando a planta morre fica a alma dela na natureza, aí pode nascer outra planta. Dos animais também pode nascer outro animal. Do jeito que nasce na gente, tipo assim, morre uma pessoa, aí aquele espírito daquela pessoa já vem noutra, né? **E pode o espírito de um animal nascer em uma pessoa? Não, eu acho que ele pode nascer em outro animal, mas não numa pessoa. E a alma de uma pessoa que morreu pode nascer num animal? Agora assim não sei também, se pode nascer, né?***

As pessoas, que em vida são “rebeldes” e fazem maldades com os outros não alcançam a salvação. Também podem não se salvar pessoas que morrem de forma repentina e “em agonia”, em acidentes como um afogamento, por exemplo. Essas pessoas que não se salvam são os exus (masculino) e as pomba-giras (feminino). São espíritos que podem ou não ser maus, que precisam de luz e ficam vagando pela terra. Eles podem tornar-se “encostos”, ou seja, ficam “encostados” em um vivo levando-o a fazer o que o morto faria, se tivesse um corpo. Beber, fumar, ter desejos sexuais muito aflorados e brigar são exemplos do que os encostos levam os vivos a praticar.

No fundo dos rios e nas águas em geral vivem principalmente os encantados - reis, rainhas e princesas - como a princesa Rita, Yemanjá, a princesa Soloína, Janaína,

¹⁴⁴ Dico disse que não sabe se as plantas têm alma, mas acha possível que tenham. Contou que o pai do Dinho um dia pegou um jagube chamado caboclinho, e quando tomou o daimé feito dele pediu a Deus para ver porque esse cipó se chamava caboclinho. Quando estava mirando viu um caboclinho do lado dele. Segundo Viveiros de Castro (2002: 357), na Amazônia ocidental a personificação das plantas parece ser tão saliente quanto à dos animais.

sereias, o “reis tubarão”... Lá vivem em cidades ou em vilas, como a comunidade São José. Embaixo do rio também há noite e dia, quando o sol brilha, da mesma forma que na terra. Os encantados são pessoas que não morreram, se encantaram. Por sedução ou engano seguiram algum encantado até sua morada, e quando chegaram já estavam com o corpo igual ao dele, um corpo animal. Como não morrem, os encantados têm um corpo humano e outro animal¹⁴⁵.

À meia noite podem ir para onde vivem os homens e se tornarem novamente humanos. Às vezes frequentam festas, namoram¹⁴⁶. E antes do amanhecer têm que voltar porque voltam a ter o corpo animal. Como explicam os moradores da São José, um boto encantado, por exemplo, pode deixar seu corpo boto na beira do rio, como se esse fosse uma roupa ou uma canoa, e ir para a terra na sua forma humana. Na volta ele entra em seu corpo boto e afunda no rio. Lima reporta uma explicação interessante sobre os botos encantados, dada por uma ribeirinha a uma pesquisadora:

“Eu acho que eles se viram assim num bicho, mas é como se fosse uma capa que eles se metem dentro. E quando é assim, pra eles se aparecer nas vistas de nós, eles deixam a capa e vêm em cima da água. Quando eles voltam lá pro fundo, aí eles tornam a pegar aquela capa e veste.” (Alencar, 2002 citada por Lima, 2009: 4)

Uma moça da São José me contou sobre Civirino, um homem que gostava muito de beber. Certo dia ele estava bêbado, e resolver ir dormir em seu barco, que estava ancorado no mar. Ele pisou na boca de um tubarão, achando que era o barco. Então Civirino “se encantou num tubarão”, ou seja, passou a ter um corpo tubarão e um corpo humano, como o boto descrito acima.

Ouvi várias vezes a história de uma mulher que engravidou sem ter relações sexuais com homem algum. Dessa gravidez, nasceram duas cobras, Caninana, que era

¹⁴⁵ Ou um híbrido, como é o caso das sereias. Uma moça da comunidade São José me contou sobre uma sereia que havia ficado presa na rede de um pescador alguns meses atrás. Segundo ela, o caso é verídico e foi noticiado na rádio de Boca do Acre.

¹⁴⁶ Viveiros de Castro (2002: 385) observa que, na Amazônia, os animais são frequentemente concebidos como ligados por afinidade aos humanos. Os casos de encantamento acima descritos parecem sugerir esse tipo de relação. Em um artigo, Lima (2009) se baseia na teoria do perspectivismo ameríndio, concebida por Viveiros de Castro, para analisar o tema amazônico da sedução de moças por botos.

fêmea e má, e Norato, que era macho e bom¹⁴⁷. Caninana virava barcos, e Norato salvava as pessoas. Certo dia ele se cansou das maldades da irmã e a matou. Norato queria se casar com uma moça com quem namorou durante uma festa, num seringal não muito distante da comunidade São José, chamado Santo Honorato. Pediu a um amigo para ir até a beira do rio à meia noite, quando ele estaria em sua forma de cobra, e atirar em seu rabo. O amigo teve medo daquela cobra tão grande e atirou no olho dela. Norato se desencantou e pôde se casar com a moça, mas ficou cego de um olho¹⁴⁸. Comentavam que então ele pôde “ter uma vida normal”, se casou e teve filhos. Essa é uma história muito difundida pela Amazônia, aparecendo como lenda em livros de histórias. Há um desses livros na escola da São José que as crianças me mostraram como prova de que a história é verdadeira.

Na mata vivem os caboclos como Tupinambá, Oxum, Cobra Coral, Jurema... Geralmente, dizem que os caboclos são espíritos de índios que viveram na terra. Na comunidade São José, não se faz uma distinção rígida entre caboclos e encantados. Há caboclos que moram na água e encantados ou encantados que moram na mata. Alguns caboclos e encantados podem viver juntos por pertencerem a uma mesma “linha”, uma mesma “família”. Apesar de portarem alguma selvageria e animalidade, caboclos e encantados são seres de luz que, com seu poder e conhecimento, auxiliam os humanos em curas.

Os seres que habitam o mundo, tal como concebido na São José, são descritos através de suas roupas, seus hábitos e seus afetos – seus corpos. As pessoas precisam cuidar sempre da aparência, mantendo uma boa higiene pessoal, usando roupas limpas e não provocantes, no caso das mulheres. Quando vão tomar daime, as mulheres devem sempre vestir saias longas e os homens devem usar calças compridas, para serem reconhecidos de forma apropriada, como homem ou mulher, pelos seres que poderão vê-los durante o ritual.

Diversos grupos nativos da Amazônia, não indígenas e indígenas, concebem o mundo como um lugar habitado por uma diversidade de sujeitos humanos e não

¹⁴⁷ Pode-se presumir que a mãe das cobras tenha tido relações sexuais com um animal, ou encantado.

¹⁴⁸ Quando o animal tem pés, o tiro deve ser dado nos pés, para que não fique nenhuma marca. Para desencantar alguém também pode ser feito um corte e tiradas gotas de sangue, mas uma marca ficaria no lugar do corte.

humanos¹⁴⁹. De acordo com Viveiros de Castro (2002), os últimos seriam seres dotados de uma intencionalidade formalmente idêntica à consciência humana, mas possuidores de um corpo não humano. A concepção ameríndia do corpo como roupa é extensamente desenvolvida pelo autor, apresentando grande rendimento na análise da metamorfose humano/animal na Amazônia. Entre grupos indígenas, a ênfase na elaboração cosmológica sobre seres não humanos recai principalmente sobre os animais. Viveiros de Castro (2002: 389) observa que “não há praticamente nenhum exemplo, na etnologia e na mitologia amazônicas, de animais ‘vestindo-se’ de humanos, isto é, assumindo um corpo humano como se fora uma roupa.” Nos exemplos acima, a capa vestida pelo encantado é o corpo boto, não o humano. Na mesma direção, deve-se recordar que, nas *Mitológicas* de Lévi-Strauss, há abundantes exemplos de mitos que contam como os animais se originaram de metamorfoses de seres humanos, ou seja, esses mitos apresentam os animais como ex-humanos.

Diferentemente do que ocorre na concepção indígena, para os moradores da comunidade São José, os animais não são ex-humanos¹⁵⁰. Não obstante, o cosmos é povoado de diversos tipos de ex-humanos: Jesus, os santos e anjos, os encantados, os caboclos, os pretos velhos, os exus e pombas-gira, os espíritos de mortos que ainda não alcançaram a salvação e perambulam pela terra. Na floresta vivem os seus protetores, como a mãe da mata, o caboclinho da mata, a rainha da floresta e a mãe da seringueira. Esses seres podem ser chamados de visagens, ou seja, têm a forma humana, mas podem assumir diferentes formas. Nunca ouvi alguém dizer que os protetores da floresta foram humanos um dia, e essa é uma pergunta que deveria ser colocada em campo numa próxima oportunidade. Mas o fato é que na São José os últimos são considerados seres divinos, “colocados na mata por Deus”, para proteger sua criação – as plantas e os animais.

Entre os seres que povoam o cosmos, tal como concebido na comunidade São José, há uma hierarquia. Deus é considerado a fonte de luz primordial, o sol. Jesus, o filho de Deus, já nasceu iluminado. A Virgem Maria, e todos os santos e anjos atingiram a completa iluminação, ou seja, alcançaram a salvação. Os outros seres estão “no caminho” da iluminação, podendo evoluir de um nível mais diabólico ou escasso de luz, a um nível mais divino e pleno de luz. Como vimos, a conduta em

¹⁴⁹ Ver Lima (2009) Luna (2004), Viveiros de Castro (2002), Dias de Jesus (2004), entre outros.

¹⁵⁰ É importante observar que, nem por isso, deixam de apresentar uma intencionalidade comparável à humana, como veremos adiante.

vida e a forma da morte determinam a transformação pós-morte de humanos em seres que podem ter mais ou menos luz. Esses seres ex-humanos portam então uma certa ambigüidade, nem sempre bons e nem sempre maus. Como veremos adiante, há os exus, pombas-gira¹⁵¹ e espíritos de mortos que procuram a iluminação através dos rituais do Santo Daime, enquanto outros são “rebeldes”, e teimam em permanecer ao lado do “inimigo”, na escuridão. Alguns caboclos e pretos velhos “são salvos, são santos”, ou seja, alcançaram a salvação e iluminação. Mas os caboclos, assim como os encantados, podem exhibir desejos mundanos, e nem sempre dizem a verdade durante os rituais em que falam através dos médiuns/curadores. Os santos podem castigar aqueles que tenham quebrado uma promessa, os protetores da floresta podem castigar os desrespeitosos e Deus pode punir alguém que aja contra os seus desígnios de amor ao próximo, obediência etc.

Maués (1995), estudioso da religiosidade amazônica, constatou uma homologia entre os santos e os seres encantados. O autor observa que, tanto os santos, como os encantados, foram seres humanos. Os primeiros vivem no reino do sobrenatural e divino, enquanto os últimos vivem nos espaços naturais. Ambos podem ser evocados com orações e são ambíguos. Encantados e santos podem auxiliar os humanos em curas e outras empreitadas, mas os primeiros podem fazer “malinezas” como virar canoas e os últimos podem punir o desrespeito e o não-cumprimento das promessas. Transcrevo abaixo as explicações que Assis, professor da comunidade São José, me deu sobre a natureza de alguns seres:

*Todo mundo que atua tem aquele guia, mas aí atua com outros seres também, que são os companheiros do guia. **É da mesma linha?** Eu acho que é mais ou menos isso, porque quando se fala linha se refere ao seres da mata e os seres da água, a linha dos seres da mata, a linha dos seres da água. **Qual é a diferença?** Praticamente os seres de luz não tem diferença nenhuma. Porque quando eles chegam eles vêm curar uma pessoa que está doente. Os da água e da mata são bons, são os encantos. São pessoas que viveram e não morreram, se encantaram. E os*

¹⁵¹ Segundo Zenaidia, há pombas-gira boas e ruins. As ruins são aquelas que usam roupa curta, maquiagem, e “ficam naquelas mulheres vagabundas da rua”.

santos são as pessoas que se salvaram. As pessoas que foram muito boas e se salvaram viram santos assim como São João, São Pedro? Se a pessoa fez boas obras aqui na terra e se salvou... é que todo santo é considerado, é a família de Deus, quem se salvou é a família de Deus. E com relação aos encantados, os caboclos também são os espíritos daqueles caboclos que faleceram e que eles praticaram o bem e eles atuam. Quando esses índios que morrem não vão pro céu, ficam na mata sendo caboclos? Na minha forma de compreensão é isso.

Uma paisagem povoada por seres humanos, ex-humanos e não humanos, que se relacionam entre si, é descrita de forma semelhante à encontrada na comunidade São José por estudiosos de nativos não indígenas e indígenas de outras partes da Amazônia. Sobre a região próxima à Santarém, no Pará, Harris escreve:

“O inferno e o purgatório, por exemplo, foram substituídos por uma concepção de rio como o “fundo”, onde os espíritos bons e maus habitam. O rio não é, em si, um lugar mau, mas é inerentemente ambíguo (compare-se o rio com as minas e o subsolo nos Andes). O “fundo” contrasta com o céu e o paraíso, ocupados por Deus e pelos santos. Os espíritos são conhecidos no mundo humano por meio de sua malevolência ou de sua benevolência em sessões de cura, quando são invocados pelos xamãs. Os santos ocupam a materialidade em suas imagens, que carregam semelhanças com o santo. Eles são invocados nas orações e celebrados em festas, quando são oferecidas graças ao santo.” (Harris, 2006: 100)

Entre tantos autores que descrevem essa geografia, não poderia deixar de citar seu precursor, Eduardo Galvão (1955: 92), que descreve o fundo do rio como um reino à semelhança de uma cidade, com casas e ruas que brilham como ouro. Os moradores desse lugar são encantados chamados “companheiros do fundo”, e têm aparência humana, com a pele muito branca e cabelos louros. São conhecidos por nomes cristãos e trabalham como espíritos auxiliares dos curadores e pajés que, vestidos com sua “pele de cobra grande”, podem visitá-los em sua morada. Entre os companheiros há um que se destaca como o chefe dos demais. Além dos

companheiros do fundo, alguns pajés podem ter também espíritos de índios ou santos como espíritos auxiliares. Humanos comuns podem ser atraídos para o fundo pelos encantados, e se provarem da sua comida se tornarão também encantados, e passarão a habitar o fundo do rio.

De acordo com Luna (2004: 185), estudioso de populações rurais e indígenas usuárias da *ayahuasca* no Peru, os humanos podem estabelecer contato com o mundo, ou “os mundos” dos espíritos através de uma imersão no “mundo natural”, que seria ao mesmo tempo uma imersão num universo humano com suas construções culturais pois, conforme escreve o autor:

“... em geral os espíritos habitariam em planos urânicos ou ctônicos (subterrâneos) não de todo diferentes do plano terrestre habitual, se apresentariam como semelhantes aos seres humanos, viveriam em cidades ou aldeias, teriam suas chácaras, cuidariam de seus animais, vestiriam roupas, tocariam instrumentos, dançariam, possuiriam armas variadas e poderiam ser propiciados com oferendas de tabaco, defumações de resinas de árvores, ou cantos.” (Luna, 2004: 185)

Diversos estudiosos já demonstraram que, para os povos da floresta em geral (não indígenas e indígenas), esta é povoada por várias entidades, entre elas donas ou protetoras de determinadas espécies animais ou vegetais. Nessa concepção amazônica, a “forma real” de certos animais e plantas, perceptível para pajés ou tomadores de *ayahuasca*, é humana¹⁵². Algumas precauções devem ser tomadas ao adentrar a floresta. Os caçadores, por exemplo, têm toda uma etiqueta de tratamento da carne, dos ossos etc., para não ofender os protetores dos animais, sob o risco de “pegar panema”, tornando-se “infeliz na caça”, incapaz de avistar e matar uma presa¹⁵³.

Apesar de haver uma concepção generalizada sobre a agência dos animais e seus donos ou protetores na Amazônia, as pessoas na floresta geralmente vivem da

¹⁵² Ver Dias de Jesus (2004), Galvão (1955), Lagrou (1996), Luna (2004) e Viveiros de Castro (2002), entre outros.

¹⁵³ Ver Dias de Jesus (2004).

caça e pesca. Para contornar o problema, há formas rituais e “etiquetas de caça” que permitem a negociação com os protetores dos animais. Uma dessas etiquetas é não caçar mais do que o necessário para alimentar-se e apenas em certas épocas. Os moradores da Reserva contam muitas histórias sobre castigos que caçadores vorazes receberam da “mãe da mata” ou do “caboclinho do mato”. Para alguns pesquisadores, essas regras podem ser consideradas uma forma de manejo dos recursos ambientais¹⁵⁴.

Entre alguns grupos indígenas, o xamã é aquele que não caça como os demais homens, pois ele enxerga os animais em sua forma humana e não consegue matá-los. O culto do Santo Daime já foi considerado por alguns de seus estudiosos como uma forma de xamanismo coletivo, onde todos podem ter acesso ao mundo natural/espiritual, ou seja, a um mundo onde a natureza toma a forma humana¹⁵⁵. Talvez essa seja uma chave para a compreensão da extrema evitação da prática da caça pelos homens da comunidade São José, a não ser que se encontrem no interior da mata, longe dos locais de pesca, e sem mantimentos. Como veremos em detalhes adiante, durante as sessões do Santo Daime, muitos já “viram” que, na verdade, os animais “são como nós”, sentem a dor da morte, sentem a perda de um parente morto numa caçada, se vingam ou reclamam com o caçador. Transcrevo abaixo três histórias de caça muito comentadas na São José e narradas por Dinho, um dos moradores que se destacam nessa arte:

História do macaco

Era uma vez, eu e mais dois companheiros fomos dar uma caçada. Foi num seringal no alto Inauini, nós saímos pelo mato e topamos um bando de macaco preto. Aí um dos companheiros disse “rapaz, bora matar um macaco daquele”. Aí lá vem os macacos, aí ele atirou num, aí o macaco caiu, aí um chegou assim embaixo do pau, aí parou, aí eu atirei. O macaco ficou por lá se torcendo, aí caiu no chão. Eu cheguei lá, ele estava no chão caído. Eu disse rapaz, eu não vou dar outro tiro nesse macaco,

¹⁵⁴ Ver Almeida (1994), que afirma que o medo da panema não é suficiente como forma de manejo, e Dias de Jesus (2004).

¹⁵⁵ Ver Couto (2004) e Luna (2004), entre outros.

acho que eu vou sangrar ele que ele morre mais ligeiro. Aí eu andava com uma facazinha dessas peixeira, puxei a faca e ia furar a guela dele. Aí no que eu encostei a faca na guela dele e ia fazer força pra empurrar, aí eu não sei o que ele fez que ele tomou a faca da minha mão. Eu não sei nem como foi, que essa faca saiu da minha mão. Ele ficou segurando no cabo da faca, com a faca pra trás assim, como se quisesse pular em cima de mim com a faca na mão, olhando pra mim e armado. Aí nessa hora eu fiquei até com medo, encostei pra trás e chamei o companheiro. Aí quando ele chegou o macaco estava lá armado com a faca. Aí o cara foi, tirou um pedaço de pau, foi por detrás, aí bateu na cabeça dele. Aí foi como ele acabou de matar e nós tiremos a faca da mão dele. Ele segurou com tanta força que foi preciso abrir os dedos da mão do macaco pra tirar a faca dele. Seguro no cabo mesmo, igual uma pessoa pega e... aí levamos pra comer, já tinha matado, não ia deixar lá, ainda rodemos lá por outros cantos, lá na frente o rapaz matou um veado, sei que aí foi só o que nós matemos.

História do Jabuti:

Era uma vez, nós trabalhava no centro, aí eu saí pra dar uma caçada, né? Eu saí andando pela mata, aí lá em certo meio eu encontrei um jabuti. Eu peguei, botei um pau no peito dele, amarrei com um cipó e deixei ele lá, de peito pra cima. Aí fui indo pra frente, nos planos de quando eu voltasse ali eu trazer ele. Lá eu já resolvi sair por outros cantos, não passei mais pelo jabuti. Aí eu cheguei em casa, lembrei do jabuti, mas pensei depois eu vou lá pegar ele. Mas passou, passou uns seis dias. Aí eu fui cortar, fazer outros serviços, aí eu já estava quase me esquecendo, aí veio no minha mente o jabuti que eu tinha deixado amarrado. Rapaz, aí eu fui lá onde o jabuti estava. Cheguei lá ele tinha desvirado, com o pau no peito, com as mãos presas, ele metia só os pés do lado de fora e só ficava rodando. Aí eu pensei rapaz, eu vou soltar esse jabuti, não vou levar ele mais não. Nessas alturas eu nunca tinha tomado daime, não conhecia, eu só ouvia falar. Aí eu soltei ele, tirei o pau do peito dele, desamarrei o cipó, aí eu olhei assim onde o pau pegava já estava ferido sabe, aí eu soltei ele lá e fui embora. Aí passou um tempo e eu comecei a ter notícia do daime, ouvir falar no daime, aí eu passei a tomar daime, foi quando o padrinho Raimundo

trouxe. Tomei um pouco, umas seis vezes, mas não mexia nada, de umas oito vezes em diante eu tomei um pouco mais aí chegou a miração. Nessa hora baixou a miração assim, aí lá chegaram os seres sabe, um índio, caboclo sabe, ele vinha com o jabuti na mão. Ele chegou e me amostrou assim “você conhece esse jabuti?” Eu olhei assim, e disse, conheço. “Pois é, esse jabuti foi aquele que você pegou e deixou lá amarrado tantos dias, olha aí, ele está ferido. Olha, você não faça mais outra dessa. Não pegue mais jabuti pra deixar amarrado.” Aí ele saiu... até hoje eu não pego mais jabuti, às vezes eu topo de dois na mata, mas não quero mais pegar jabuti, porque ele é um bicho humilhado, né? Você chega, topa um jabuti, ele não tem ação de nada. Aí o cara vai pegar ele, às vezes ainda traz pra casa e ele passa uns dias amarrado, ou deixa lá pelo mato o bicho sofrendo. Mas é por isso que eu fiquei meio sentido. Eu passei muito mal, eu passei até uns tempos assim que nem caça eu queria matar. Aí depois a gente vive assim muito aperreado, tem hora que a gente trabalha no pesado, aí tem hora que a gente tem que se alimentar, que o jeito é partir pra um bicho, mas já o jabuti, eu não gosto de pegar jabuti. E nem gosto de ver jabuti assim sofrendo, muito tempo amarrado.

História da onça:

Era uma vez, três irmãos que cortavam seringa junto. Eles gostavam de andar com um cachorro. Toda vez que eles iam cortar eles levavam esse cachorro. Esse cachorro dele mexia com todo bicho. Aí uma vez eles estavam na estrada, quando foi na colha, aí vinha uma onça pela estrada deles e pegou pela outra perna (de estrada). Primeiro na boca da estrada ele deixou uma camisa pendurada no cambito, onde se deixa a estopa. Ela chegou, rasgou a camisa dele, comeu um bocado, tinha um pacote de tigela que tinha sobrado da estrada, eles deixaram na boca. Ela foi e mastigou tudo também, deixou só o bagaço. Aí ela foi decronte com eles, ela foi pela uma perna e eles pela outra. Lá em certo meio onde eles vinham vinha um na frente com o cachorro. E vinha os dois mais atrás. Uma hora eles se toparam. Aí os cachorros latiram com ela, partiram pra cima e ela só matando cachorro. Aí o cara que estava lá com os cachorros, com uma seringueira com duas tigelas, e um pau (árvore) perto da seringueira. Aí ele se atrepou no pau de costas, empurrando os pés na seringueira,

com as mão assim se puxando até chegar na forquilha do pau. Aí o outro irmão dele lá ouviu a zoada, aí gritava e ele não respondia. Que se ele respondesse a onça via ele e era arriscado ela pular e pegar ele. Aí chamava por ele e ele fazia só apontar. Aí os outros lá cismaram, né? Aí os outros lá se atrepavam pra ver se via ele, e não via, aí ficaram lá. Até que ficou só uma cachorra, a onça botou pra matar ela, mas fez só aleijar. Aí ela saiu, entrou na mata. Aí a onça foi atrás dela, essa que saiu. Aí foi embora a onça. Aí chegaram os irmãos dele, “rapaz quê que foi isso?” Ele disse “olha, a onça matou os cachorros tudinho, só escapou uma, ela saiu se arrastando aleijada, mesmo assim ela foi atrás”. Aí eles foram em casa chamar o pai deles. Chegou lá chamaram o véio, o véio armou umas espingarda pra ver se via ela, né? E eu tava mais um tio meu, esse tio meu tinha ido tirar o leite do caucho. Aí nós escutava a zoada, eles gritavam, mas sempre todas vez eles gostavam de gritar, que andavam com os cachorros. Nós às vezes respondia, mas não sabia quê que era, pensava que era os cachorros correndo atrás de um bicho. Aí até que foi muito grito, aí meu tio disse “rapaz, vamo embora lá”. Aí chegemo lá, o cara disse “rapaz, a onça pegou nossos cachorros, só não pegou o cara porque ele subiu no pau e ficou lá escondido”. Aí já tava tarde, não dava mais pra ir atrás, “rapaz, vão embora, amanhã a gente vai atrás”. Aí ele foi, pegou a espingarda dele e deixou uma armadilha, a linha atravessada no meio da estrada. Quando foi de noite ela veio, de lá da barraca nós escutemos o tiro. Aí se arrumaram pra ir pra lá, eu digo rapaz, não vamos atrás dessa onça não, de noite, vamos de manhã. Aí de manhãzinha nós fomos, aí chegamos lá, ela tinha disparado a espingarda, não pegou o tiro, aí ela pegou a espingarda do cara e mastigou todinha, deixou só uns pedaço prum canto, outros pro outro. A madeira toda quebrada de dente. Aí sumiu, se escondeu. Nós rodemos, rodemos por lá, nem remorso. Rapaz, o cara foi e pegou os cachorros, o que tinha matado lá, e levou pra barraca. Chegou lá ele enterrou na beira do igarapé, cavou um buraco e jogou tudo dentro. Aí eu disse rapaz, não vamos dormir aqui não, vamos lá pra casa do meu tio. Era assim meia hora, no máximo. Nós fomos, nós tudinho. Aí nessa casa umas seis horas juntou umas trinta pessoas. Aquele povo dali daquelas colocação lá. Aí foram duas mulheres tomar banho, seis horas da tarde. Aí só bastou ela subir. No que elas subiram a onça estava lá do outro lado do igarapé, de lá ela tirou um pulo, pulou mesmo na tábua onde elas estavam tomando banho. Aí subiu o caminho do porto na carreira e passou por baixo da barraca. Com essas trinta pessoas dentro de casa assim, ela veio e passou por debaixo da barraca. E tava um

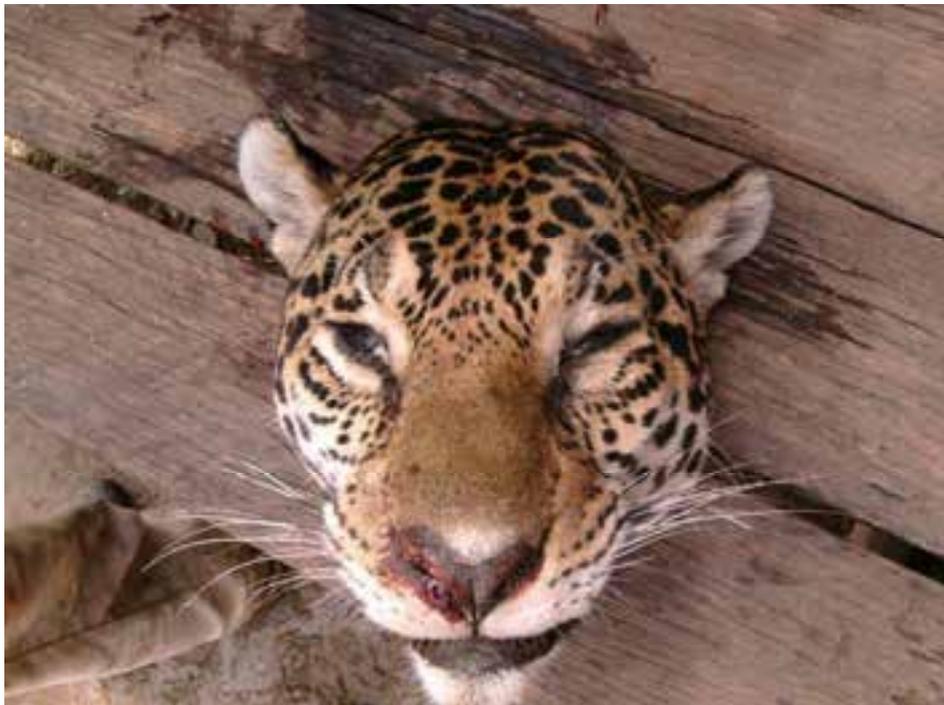
bocado de cachorro, aí se embolaram com ela por dentro de um roçado de roça, a gente só via a quebradeira. Aí meu tio partiu logo pra cima, gritou os cachorros, bateu de mão a espingarda e saiu atrás, pra ver se... aí logo também, estava chegando a noite, aí não conseguiu ver ela, os cachorros também não acuraram, aí chamou os cachorros, porque de noite, ele pensou ela vai comer esses cachorros também. Aí chamou, os cachorro veio. Aí de dia a gente rodava por todo canto com os cachorros, mas de dia a bicha escondia de uma maneira que ninguém encontrava. Só topava as merda dela, onde ela cagava os resto da camisa. Aí eles foram lá pra casa deles mesmo. Quando foi de noite ela chegou lá, cavou os cachorros, onde tinha enterrado, comeu, atravessou o igarapé. O meu tio tinha feito de dez a doze pranchas (de borracha), na base de cinqüenta quilos, aí botava debaixo da barraca. Ela pegou essa borracha todinha e jogou lá dentro do igarapé. Ela metia a unha nas pranchas assim e arrancava os chaboque. Dentada assim ela dava, sabe. A sorte deles é que ela não foi lá na outra casa, porque se ela tivesse ido lá ela tinha pegado eles. Eles dormindo, né, sem saber. Cachorro não tinha mais, né, pra dar uma proteção. Quando eu cheguei lá com meu tio de manhãzinha eu disse rapaz, que arrumação é essa? Quem foi que fez isso, jogou as borracha n'água? Rapaz, aí eu já vi logo os rastro dela, no caminho do porto. Eu disse eu não acredito que foi a onça que fez isso não. Mas rapaz, sabe que foi a onça mesmo, nas paxiúba ela encostava aí ficava um monte de cabelo. Aí cacemos de novo e nada. Aí botamos uma armadilha no caminho do porto. Aí quando foi de noite nós avisamos os outros, vocês tomem cuidado aí, que essa onça vai terminar pegando vocês. Quando foi de noite ela veio de novo. Aí ela pegou um tiro no braço, da armadilha, né? Aí de manhãzinha meu tio chegou com os cachorros e nós fomos atrás. Aí logo perto os cachorros deram com ela. Aí acuraram, mas parecia que ela tava boazinha, botando assim, pulando, dando bote de todo jeito pra pegar esses cachorros. Aí meu tio deu outro tiro nela, aí acabou de matar. Aí ele tirou o couro, mas o couro nesse tempo já ninguém vendia, tirou só de mostra.

Durante uma de minhas temporadas na São José, havia uma onça rondando a comunidade e seus arredores. Víamos as pegadas frescas do animal próximo ao igarapé onde tomávamos banho. Todos estavam apreensivos. Certo dia, uma das mulheres viu um bicho pulando quando lavava roupa no igarapé. Dona Maria disse que foi Deus quem a protegeu do bicho. Quando a onça matou dois porcos de um

vizinho da comunidade, ele resolveu ir atrás dela. Fez uma armadilha e conseguiu matá-la.

A onça estava prenha, e um menino comentou sobre o filhote: “já ia ser mais uma fera solta por aí.” E uma menina disse: “menos uma bicha imunda”. Os meninos ficaram todos empolgados fazendo pulseiras com o couro da onça ou colares com seus dentes, e as pessoas discutiam se a carne era ou não comestível. Houve várias opiniões, e alguns adolescentes guardaram a carne para comer. Mas adiaram tanto o banquete que a carne acabou apodrecendo.

O homem que matou a onça já tinha sido atacado por uma outra tempos atrás. O animal rasgou sua camisa com as unhas, mas ele conseguiu escapar milagrosamente, como dizem. O matador conta que, na noite anterior ao ataque da onça, sonhou com uma mulher da qual as pessoas da comunidade São José não gostam, e dizem ser “macumbeira”¹⁵⁶. Ela o arranhava com as unhas. Na noite anterior à morte do animal, o homem voltou a sonhar com a tal mulher. Alguns achavam que a onça morta era a mesma que havia tentado matá-lo.



A cabeça da onça morta

¹⁵⁶ Na Reserva em geral as pessoas chamam macumbeiros (as) aqueles (as) que fazem feitiços para atingir alguém.

Não é raro ouvir casos de sonhos onde há homologia entre animais de caça e seres humanos. Entre os índios Manchineri, diz-se que quando alguém sonha com muita gente estranha, com muitos brancos, é sinal de que um bando de queixadas logo passará próximo a aldeia. Já na comunidade São José, me disseram que quando alguém sonha com muitos “caboclos”, significa que logo um bando de queixada passará próximo a comunidade. Dico contou que sonhou que a filha estava gemendo, pedindo para atirar no ouvido dela e acabar logo com aquele sofrimento. No outro dia, Dico foi caçar com o pai, e atiraram numa porca na mata, mas ela não morria. Bateram na cabeça, e ela não morria. Segundo Dico, a porca ficava “com o olho duro”, olhando bem nos olhos dele. Então ele se lembrou do sonho. A porca parecia pedir para ele acabar com aquilo, então ele deu um tiro no ouvido dela e ela morreu. Sua filha Zenaidia ouvia o caso e perguntou se o sonho era sobre ela. Dico disse que talvez essa porca tivesse uma maçã -bola de pêlo muito dura que apenas alguns animais têm dentro do corpo, esses podem ser xamãs ou líderes da espécie. Mas eles não procuraram para ver se tinha mesmo.

Os moradores da comunidade São José dizem que os animais são como nós, pois “têm vida”, sentem dor, e não querem morrer para poder criar seus filhos. Muitos afirmam que eles têm alma, outros especulam sobre o assunto, e dizem não saber ao certo. Para Dico, por exemplo, os animais têm alma, assim como as pessoas. Ele diz que acha que quando morrem acontece o mesmo que acontece com as pessoas, “mas eles se salvam muito mais, porque o pensamento deles é aquele mesmo, com a gente o negócio é mais sério”. Então perguntei “até a onça pode se salvar?” E Dico: “Aí eu já não sei.”

O professor Assis disse que cada um pensa de uma forma sobre a possibilidade de os animais terem alma como o ser humano. Ele acha que eles não têm alma, mas têm vida. Na verdade, ele foi a única pessoa da comunidade que fez essa afirmação com convicção.

Seu Raimundo conta que na primeira vez em que tomou daime viu as almas de vários animais. Perguntei se a alma tem a mesma forma do animal, e ele disse que sim. Quando perguntei a Seu Arlindo se os animais têm alma, ele respondeu: “Eu acho que não tem não, não sei, pode até ter, né? O cachorro diz que tem alma. Eu não

sei quem foi que matou um cachorro e viu a alma dele.” Então passei a pergunta para sua esposa, Dona Maria. Ela disse: “Acho que tem, né?”. E Seu Arlindo: “É capaz de ter...”. Neide, a filha do casal, comentou: “É, que naquela vez a alma da queixada entrou na Vanessa.”

Uma das moças a quem eu fiz a pergunta respondeu: “Não sei, acho que não tem não, será que tem? Acho que não tem alma não, tem vida, né? **E animal encantado?** “Esses tem, né, porque era gente, se encantou e virou um bicho. Aí fica tendo corpo de gente e corpo de bicho. Igual a princesa Rita, ela é uma cobra.”

Ao entrevistar Dinho, o narrador das histórias de caça acima, obtive as seguintes respostas:

*Os animais são igual nós, nós somos de carne, osso e sangue, e o animal é do mesmo jeito. Se eu sinto uma dor, o animal sente do mesmo jeito. **Os animais têm alma do mesmo jeito que gente?** Com certeza, se eu quero viver, o animal também quer viver do mesmo jeito. Eu ainda hoje mato um bicho porque eu me acho obrigado, mas eu não gosto. A alma já existe na hora que a pessoa se gera na barriga, assim também é o animal, na hora que ele está gerando já tem a alma dele, no momento que ele sair dessa vida matéria, mas lá no céu ele já apresenta a alma dele, porque o poder de Deus é tão grande que lá ele faz tudo renascer. **As plantas também têm alma?** As plantas do mesmo jeito. Essa mata, tudo tem a alma dela, você quer ver a coisa mais linda desse mundo é a alma dessa mata, é uma santidade.*

Transcrevo abaixo uma entrevista com Antônio, filho de Seu Raimundo Rocha, que poderá nos mostrar muito sobre a natureza dos animais, na concepção geral dos moradores da comunidade São José:

Para a doutrina do Santo Daime os animais têm alma ou só as pessoas? *Tem, todos os animais, tudo que existe tem alma, as plantas também, tudo que tem vida, nasce, cresce, reproduz e morre. Pro daime todos eles têm seu ser, né?* **Quando se diz que um animal tem vida é o mesmo que dizer que tem alma? A alma do**

animal é igual a do ser humano? *Eu creio que sim, pela forma de tudo ter um coração. Os animais todos ele têm a sua alma, por mais que seja um animal que tem pessoas que muitas vezes não estão nem aí pra ele. É besteira isso, totalmente o contrário. Todo ser que existe ele tem a sua alma. **Tem também família, reconhece a esposa, os filhos?** Claro, sem dúvida. Até porque pra você ver o gado, ele é uma coisa tão importante, acho que na alma dele ele reconhece que se tiver bezerro ele não pega a mãe dele, você tem que colocar outros touros para eles irem se reproduzindo, chega um ponto que só filho e mãe não consegue se reproduzir porque não vai atrás né, então eu acho que isso faz com que a gente perceba que eles se conhecem né, eles têm uma clareza, por mais que seja um pensamento diferente do nosso. Diferente no sentido de os animais não poderem falar, né? **Mas entre eles, eles têm uma língua deles?** Claro, com certeza, não tenho dúvida disso. É engraçado que, até porque, no mundo existem várias linguagens diferentes. Vamos supor, se eu não falar inglês e chegar uma pessoa inglesa eu vou ter que ficar calado porque o que ele falar eu vou dar como mudo né, eu não vou conseguir compreender e repassar, né? **Você acha que quando uma queixada está lá no barro pra ela é o mesmo que estar lá na rede dela?** Eu acredito que pode ser que ela esteja pensando num igarapé, né... eu acho que ela estaria pensando em tomar um banho naquela hora, é o divertimento dela do mesmo jeito que tem os festivais de praia que as mulheres vão e ficam lá se bronzeando e tal, então os animais também têm isso, eles têm aquela hora de ficar ali, fuçando... quando ele não tá procurando comida ele tá tomando banho né, mas eu acho que é a forma que ele se sente bem se divertindo, é uma forma de se divertir. Então tudo que a gente tem, família, tomar banho, se divertir, a hora do almoço... **Eles têm a cultura deles?** Têm a cultura deles, com certeza. **A comida deles, eles também pegam e preparam como a gente?** Assim, de uma forma que a gente vê assim, até quando eles saem pra comer é pouco, no máximo uns treze, mas já é um bando grande de porco, agora queixada tem várias, pode ter até trezentas queixadas. E quando eles estão com fome eles vão comendo o que encontrar na frente, até roça se bobear eles comem. Se ela (queixada) não tentar pegar o de trás que nem ela faz, que às vezes ela se esconde, fica ali atrás do cupim e quando vai passando o último de trás que é o pequeno ela vai e ataca ele, ele não tem defesa né, mas se ela cair no meio do bando ela não sai dele. **Você acha que os animais sabem cuidar da saúde deles, sabem que planta comer se eles estiverem doentes?** Eu acho que eles têm uma mente que comendo aquela planta eles vão*

*melhorar, realmente às vezes a gente vê alguns animais comendo algo que a gente vê que ele não está passando bem, então eu acho que ele está procurando alguma melhora, pensando que comendo aquilo ali ele vai melhorar. **Você acha que no meio deles tem algum que é curador?** Isso aí eu já não sei, a parte que a gente vê de mais cuidado com eles mesmos é a parte quando é pequeno né, que a mãe tem todo aquele cuidado e tal, mas depois se eles se debandam, ou seja, se não são animais que ficam... a não ser que tenha uma pessoa que queira criar dois, três, quatro, cinco...*

É interessante observar que, quando perguntei a Antônio se os animais reconhecem seus parentes, ele falou sobre os bovinos domésticos e, segundo sua observação, constatou que eles não praticam o incesto. Quando perguntei a Dico qual era a principal diferença entre humanos e animais, ele disse “quase não tem muita diferença, né?” Ele falou sobre animais domésticos como galinhas e porcos, e disse que eles formam casais, e que pais, filhos e irmãos se reconhecem. Mas citou o caso das antas, que criam um filhote que depois cresce e mantém relações sexuais com a mãe. E comentou: “Essa é a maior diferença de gente pra animal. Uma pessoa que tem relação com o filho ou o irmão eu não sei nem o que vira quando morre.”

3.4 Iniciação e Ritual

Dona Maria, uma das moradoras mais idosas da comunidade São José, é reconhecida como médium ou curadora, e realizava sessões antes de seus parentes “entrarem na doutrina do Santo Daime”. Como me contaram seus filhos e netos, dona Maria colocava alguns santos na mesa e trabalhava com encantados e caboclos. Nas palavras de uma de suas netas:

Ela tinha a sua guia e vinham também os companheiros dela. Eram seres da água. Cada espírito tem um hino, e o hino é ele mesmo que ensina. Tinha os caboclos, que são índios que viveram na terra, alguns hinos eram até em língua de caboclo. No trabalho com os caboclos tinha tabaco e cachaça, que os índios gostam de uma cachaça. Cada caboclo tinha uma espada¹⁵⁷ de uma cor. Era só minha avó colocar a espada que o caboclo chegava. Tinha uns que gostavam de coroa de pena também.

Nas sessões, Dona Maria curava pessoas com massagens, sopros, rezas¹⁵⁸. Sua neta conta que “os seres que chegavam nela” curavam as pessoas usando a espada. Mas antes de se tornar curadora, Dona Maria precisou ser curada por um médium durante trabalhos de sessão.

Quando os encantados exercem sua atração sobre uma pessoa, ela pode não se encantar, mas provavelmente adoecerá. Dona Maria conta que sofria de “ataques” quando era jovem, que “morria” (desmaiava) e ficava espumando pela boca¹⁵⁹. Um

¹⁵⁷ Tecido usado amarrado na cabeça.

¹⁵⁸ A curadora que iniciou de Dona Maria sabia “chupar”, ou seja, extrair com a boca objetos do corpo das pessoas colocados por meio de feitiçaria. Dona Maria disse que não aprendeu essa técnica. Atualmente são conhecidos no Purus, nas cidades próximas e em Rio Branco, pajés não indígenas e indígenas que realizam esse tipo de cura.

¹⁵⁹ De acordo com Luna (2004: 187), estudioso do xamanismo na Amazônia peruana, a iniciação implica uma transformação, “comporta uma morte simbólica, e uma ampliação cognoscitiva radical na qual a percepção de si mesmo também se vê afetada”.

dia foi lavar roupa no rio, ficou com medo da água e não saiu de dentro da canoa. Pouco depois de chegar em casa, resolveu correr para a água e seu marido a segurou. Ela foi levada a uma sessão para se consultar com Dona Luiza, uma cunhada de seu marido que era curadora e morava nas proximidades. Dona Luiza descobriu que Dona Maria desmaiava porque havia “seres da água entrando nela”.

Um desses seres era uma encantada chamada Princesa Rita. Contam que, tempos atrás, morava uma menina muito bonita numa casa que ficava numa curva do rio, próximo a comunidade São José. Um dia, enquanto sua mãe lavava roupa no rio, alguma coisa chamou sua atenção na água e ela mergulhou. Ninguém jamais conseguiu encontrá-la, nem mesmo o seu corpo. Ela se transformou numa cobra grande e hoje mora na curva do rio. Muitas pessoas a viram na forma de cobra. Mas algumas a vêem na forma de uma bela moça, tomando banho numa bacia, na beira do rio. Um dia um rapaz viu essa moça e ficou apaixonado. Quis pular da canoa e ir atrás dela. Se os amigos não o tivessem segurado, ele teria se encantado, ou seja, se transformaria num “ser da água” e ficaria morando no fundo do rio.

Dona Luiza descobriu que a princesa Rita queria que Dona Maria trabalhasse espiritualmente. Se ela não trabalhasse poderia morrer. Dona Luiza começou a “curá-la” durante as sessões, ou seja, prepará-la para trabalhar com os caboclos e encantados. Fazia massagens em Dona Maria e conversava com os caboclos que queriam trabalhar com ela.

Em São José, me disseram que para a pessoa poder começar a trabalhar com seus guias espirituais (que podem ser caboclos, encantados, ou outros seres espirituais), é preciso que um ser espiritual, atuado em um médium, “faça a ligação”. Ou seja, através do médium, um ser espiritual precisa colocar a espada na cabeça da pessoa pela primeira vez. Um ser atuado em Dona Luiza colocou a espada na cabeça de Dona Maria, fez as massagens e terminou por curá-la. A princesa Rita tornou-se sua guia. Ela é a chefe de uma série de “seres” que trabalham com Dona Maria: a princesa Izabel, o Civirino, o Zeferino, o Reis-tubarão. Todos são ditos caboclos, seres da água ou encantados. Todos foram pessoas que, para se tornarem encantados, passaram pelo tipo de processo descrito acima para a princesa Rita.

Gow (2001), entre outros, observa que um xamã passa materialmente seu poder a outro. Tocando a testa de seu sobrinho, o xamã Sangama passou a ele o poder

de ler, considerado um atributo xamânico. Luna (2004: 187) comenta que, para os xamãs da Amazônia peruana, os espíritos entregam aos neófitos cantos e “flemas” (secreções que se guardam no peito), considerados como conhecimentos transmissíveis materialmente. O conhecimento sobre cantos, massagens e demais técnicas de cura não foram ensinados a Dona Maria por Dona Luiza. Dona Maria passou por um processo de cura, que culminou com a colocação da espada em sua cabeça. Nesse momento, inaugurou-se a relação entre Dona Maria e seus guias, verdadeiros donos das técnicas rituais por ela utilizadas.

Galvão (1955: 125-127) descreve casos de pessoas que tinham “ataques”, desmaiavam ou queriam correr para o rio. Segundo o autor, quando alguém tem ataques, é porque os “companheiros do fundo” (encantados que moram no fundo do rio) estão atormentando a pessoa. Ela deve ser levada a um pajé numa sessão, para que ele possa “endireitar os companheiros no corpo”. Se a pessoa não for se tratar com um pajé a “força dos companheiros” pode matá-la. O pajé precisa “dar ao paciente conhecimento dos companheiros que o possuem e ensiná-lo a lidar com eles”, ensiná-lo a “ver”.

A história da iniciação de Dona Luiza é bem semelhante à de Dona Maria. A última contou que Dona Luiza ficava doida, e às vezes tinham que levá-la para o rio e banhá-la. Até que um dia a levaram à casa de uma de prima de Seu Arlindo, marido de Dona Maria. A mulher deu início a um trabalho de sessão. O caboclo Civirino chegou na curadora, que começou a curar Dona Luiza. Então o caboclo Galdêncio chegou em Dona Luiza, e ficou sendo o guia dela. Dona Maria comentou que foi um trabalho bonito, pois nas sessões “tinha bailado de caboclo, que dançavam com passinhos curtos, rodando”. Explicou que, nas sessões chega primeiro o guia do médium, e depois vão chegando os companheiros do guia, que são como uma família, são da mesma corrente, da mesma linha. Esses seres podem ser da mata ou da água, caboclos ou encantados. Como já observei, não há uma distinção rígida entre as categorias de caboclo e encantado. Os mesmos seres são algumas vezes chamados caboclos, e outras encantados. Os seres chegam cantando seu hino. Antes de serem curadas e de começarem a atuar com seus guias “chegava muita coisa ruim” para atormentar Dona Maria e Dona Luiza. O marido de Dona Luiza não queria que ela trabalhasse com sessão, porque temia que os outros pensassem que ela trabalhava com “linhas do mal”. Ele dizia que os seres ficavam falando muita bobagem, mas Dona

Maria disse que eles falavam coisas sérias. Então Dona Luiza parou de trabalhar. Mas um dia foi a uma sessão em Rio Branco, e “abriram a cabeça dela de novo”. Hoje ela trabalha com seus seres esporadicamente, pois uma vizinha crente disse que iria denunciá-la a polícia¹⁶⁰. A curadora que iniciou Dona Luiza virou crente, mas sent dores na cabeça que a deixam “quase louca”.

Seu Arlindo também não queria que a esposa trabalhasse, porque “não tem fé nessas coisas” e acha que o povo poderia desconfiar de Dona Maria. Então ela se desfez de seus apetrechos e parou de trabalhar com sessão. Isso foi quando sua filha Neide tinha um ano, na época em que o Seu Raimundo levou o daime para a comunidade São José. Dona Maria passou a trabalhar com sua guia e os companheiros durante os trabalhos do Santo Daime.

O Reis-tubarão é um encantado do mar. Quando ia às sessões, ou quando vai hoje aos trabalhos de São Miguel realizados na igreja do Santo Daime, ele deixa o corpo encantado na beira do rio e chega na sua forma humana, que é como Dona Maria o vê. Cada encantado de Dona Maria tinha uma espada ou coroa da sua cor preferida. Durante as sessões, bastava ela colocar o apetrecho na cabeça para o caboclo chegar. Quando Dona Maria deixou de realizar as sessões e passou a trabalhar somente na igreja do Santo Daime, a princesa Rita não queria tomar daime e fazia sua médium tremer muito, pois como me explicaram, “ela é de outra linha”. Os parentes de dona Maria insistiram até conseguir fazer a encantada tomar o daime, através dela. Dona Maria disse que a princesa Rita foi amansada com o daime, e comentou que “as pessoas que trabalham têm que iluminar o seu guia com o daime, têm que ir amansando seus guias”. O chá é considerado pelos daimistas como uma luz divina que cura, limpa e ilumina humanos e não humanos. A limpeza corporal, através do vômito provocado pelo chá, também é enfatizada.

Transcrevo abaixo uma conversa com o professor Assis, que conta sobre os rituais de sessão e sua relação com o Santo Daime:

¹⁶⁰ Tive uma única oportunidade de conversar com Dona Luiza em Boca do Acre. Ela disse que ultimamente só cura alguém de vez em quando, por causa das ameaças de sua vizinha. Contou sobre um rapaz que os botos querem levar. Disse que mesmo não havendo botos no igarapé onde mora (Rio Branco), a “forma” do boto pode encantar a pessoa, levá-la. O rapaz não pode ir a Boca do Acre por causa dos botos.

*O guia da Dona Luiza era o José Galdêncio de Freitas. Ela usava espadas nos trabalhos e desenhava o símbolo dele, que era uma estrela de cinco pontas. O ser pedia para ela desenhar aquela estrela e ela desenhava com a espada, a estrela de Salomão. Primeiro chegava o guia dela, e a partir daí vinha os outros seres, quando saía aquele vinha outro. **No daime também é assim quando a pessoa atua? É, a pessoa atua, ela recebe vários seres também. Todo mundo que atua tem aquele guia, mas aí atua outros seres também, que são os companheiros do guia. É da mesma linha?** Eu acho que é mais ou menos isso, porque quando se fala linha se refere ao seres da mata e os seres da água, a linha dos seres da mata, a linha dos seres da água. **Qual é a diferença?** Praticamente os seres de luz não tem diferença nenhuma. Porque quando eles chegam eles vêm curar uma pessoa que está doente. **Esses caboclos que se salvaram são bem antigos?** Bem antigos. Além dos caboclos tem aqueles que são chamados de preto velho. Eram os escravos que na época sofreram muito, sofreram muita humilhação, então eles se salvaram. Eles também atuam. **E eles moram onde?** No céu. **Vira santo?** Vira santo. **E tem os caboclos também que se salvaram e moram no céu?** Eu acredito que sim, eles moram no céu, mas por exemplo, na hora de fazer um trabalho, uma atuação, o espírito vem, chega, né? **E esses santos mais conhecidos tipo São João, eles atuam nas pessoas também?** São João eu nunca ouvi falar, mas São Miguel tem pessoas no Mapiá que recebem. Aquelas que tem mais conhecimento mesmo da doutrina. **E Jesus, Maria, podem atuar em alguém?** Não, fica só no céu mesmo. O poder deles a gente recebe, a gente sente, né, nos trabalhos. **A pessoa pode receber um ser que ela nunca tenha recebido, que não é guia dela nem companheiro do guia?** Pode, por exemplo, se o ser que é guia for da água a pessoa recebe também os seres da mata, que são os caboclos. **Se o guia é da água todos os companheiros vão ser da água ou podem ser da mata também?** Pode ser da mata também. Porque na hora de uma chamada assim, de um trabalho de São Miguel, vem ser de todo canto. Que aliás tem os seres bons e os seres ruins que querem se iluminar. Esses ruins são pessoas que já faleceram, então eles praticaram muito erro aqui na terra e não conseguiram a salvação, então às vezes eles entram com maldade pra conseguir a luz. **Esses que são chamados de exus? É, eles ficam vagando na terra. Os seres ruins são todos chamados de exu?** Nem todos, mas a maioria recebe esse nome.*

Quando uma pessoa tem um guia quando ela fica sabendo? *Parece que a partir de quando ela começa a trabalhar, quando começa a atuar. Alguém ajuda, alguém ensina?* *Muitas vezes o aparelho¹⁶¹ que está atuado, ele percebe que aquela pessoa está também, aí ele vai lá e chama o caboclo até chegar a atuação naquela outra pessoa, acontece muitas vezes. Muitas vezes não, às vezes a pessoa se atua sem ninguém, nem outro aparelho. Mas para conhecer seu guia e aprender a controlar tem algum treinamento, como aprende?* *Isso tudo depende que a pessoa tenha firmeza dentro dos trabalhos. Aí ele começa a ter controle. Como a pessoa sabe qual é o guia dela?* *Muitas vezes outro aparelho fala. Como foi a história da Dona Luiza?* *Quando ela começou a atuar ela era criança. Tinha muito trabalho de sessão aqui?* *Fazia os trabalhos com freqüência. Rezava, começava a cantar os hinos aí chegava um ser, atuava nela, aí quando aquele saía entrava outro, aí ao invés desse ser tomar daime, porque não era conhecido né, o daime ainda aqui, eles tomavam um pouquinho de pinga que eles chamavam de marafa. E também eles usavam o cigarro misturado com alfazema, o tabaco com alfazema que chamava de candeia, aí eles fumavam aquele cigarro e tomavam aquele golinho né, mas nem todos, tinha uns que tomavam só suco mesmo, outros não, os caboclos tomavam mesmo uma pingazinha. Cantava o hino que chamava de ponto, chamando o guia pro ritual. Aí curava gente, trouxeram uma vez uma mulher daqui de cima, a mulher piradona mesmo, foi embora boazinha. E quando era na hora de terminar o trabalho, de todos os seres irem embora, aí pra ela não cair o esposo dela segurava ela, aí soprava os ouvidos dela de um lado e do outro, passava era tempo pra ela poder tornar. Era forte, ela desmaterializava mesmo. O trabalho era meio parecido com o de São Miguel?* *O de atuação?* *É porque muitas vezes acontecia dele atuar, nessa época tinha umas meninas assim se formando, aí aquelas que tinham corpo aberto atuava e ficava cantando hino, era parecido. Você acha que a origem dos trabalhos de São Miguel e outros trabalhos do daime é a sessão?* *Alguns trabalhos têm essa origem, trabalho de sessão, tem até alguns hinos do daime que falam em trabalho de sessão. O padrinho Sebastião antes do daime trabalhava com sessão. Então o daime é uma coisa assim que ele já veio paralelamente com a sessão. Se a gente for mesmo analisar o daime ele fez uma mistura daqueles trabalhos que vem da cultura africana*

¹⁶¹ As pessoas que têm mediunidade, ou corpo aberto, e “se atuam com seres” podem ser chamadas de aparelho. Talvez essa designação tenha sido adotada após o contato com os daimistas do CEFLURIS, que usam esse termo.

lá, trabalho que tem mãe de santo, pai de santo, juntamente com a religião católica, ele é uma mistura. E qual é a origem da sessão, é tipo umbanda ou é outra coisa? A sessão é tipo umbanda. Porque aqui é que a gente não reza a missa, mas no Mapiá eles rezam a missa. Só que ela é um pouco diferenciada da igreja católica. Mas tem missa. E coisa dos pajés, dos trabalhos espirituais dos índios, você acha que pegou também? Pegou porque tem essa mistura de atuação com caboclo, então isso unificou tudo em uma. O trabalho de sessão você acha que tem a ver com os índios também, com o trabalho dos pajés? É, principalmente assim pro lado da cura, porque eles chegam e vem curar, porque os pajés existem, né? O daime mesmo veio dos índios? É, ele veio dos índios, o daime realmente é uma coisa que foi descoberta pelos índios. Esses índios são os ancestrais desses que moram aqui perto no Capana (grupo Jamamadi)? São sim.

Diva contou que estava se sentindo doente e, certo dia, quando tomou daime no Céu do Mapiá, passou mal. As mulheres de lá fizeram um trabalho de cura e tiraram dela o espírito de uma mulher que tinha morrido esmagada por uma pedra¹⁶². Diva sentiu-se curada. As mulheres do Mapiá disseram que ela tinha os caboclos dela, e que precisava trabalhar.

Diva contou que, para que ela e a filha Zenaidia atuassem pela primeira vez, foi preciso que “suas cabeças fossem abertas” por um ser espiritual, através de um médium, durante trabalhos de gira¹⁶³ no Céu do Mapiá. Os seres chegaram, disseram seus nomes, e anunciaram que seriam os guias delas. A guia de Zenaidia é um ser feminino, e o de Diva é um ser masculino. Quando elas vão atuar sempre chega primeiro o guia, e depois vão chegando os companheiros deles. “Abrir a cabeça” para a atuação é considerado uma cura. Depois que atuam, as pessoas dizem que se sentem mais leves, pois passam por um processo de limpeza e iluminação.

As pessoas da São José contam que no Mapiá tem “tipo um batizado” para quem vai começar a trabalhar. Dona Maria disse que nos trabalhos de gira do Céu do

¹⁶² Como já foi dito, o espírito de pessoas que morrem em agonia ficam vagando pela terra e podem encostar-se nos vivos para experimentar prazeres mundanos, praticar o mal, ou apenas para se iluminar.

¹⁶³ Os moradores da comunidade São José não diferenciam muito os trabalhos de gira de umbanda, realizados no Céu do Mapiá, dos trabalhos de São Miguel, realizados em ambas as comunidades. Dizem que não realizam trabalhos de gira na comunidade São José porque não sabem os hinos.

Mapiá, quando o ser quer passar a trabalhar com um médium não iniciado, ele faz a pessoa ir ao gongar, “um lugar cheio de flores e velas”, e abaixar a cabeça lá. Dona Maria conta que não passou por esse “batizado” porque já tinha começado a trabalhar nas sessões. Mas outras pessoas que hoje “se atuam” na comunidade São José passaram por esse “batizado”.

Diva e Zenaidia caíam muito no chão e às vezes desmaiavam, quando começaram a trabalhar. Diva disse que no início a pessoa pode cair porque o ser tem muita luz e ela não está preparada ainda. Segundo ela, “se a pessoa tiver pouca luz ela não aguenta e cai. A pessoa vai tomando daime e se iluminando, até ficar pronta para receber um ser de luz.” Segundo dona Maria, espíritos sem luz também fazem a pessoa cair quando chegam, por isso a pessoa tem que iluminar os seres com quem trabalha, tomando daime. Da mesma forma, Zenaidia conta que uma mulher do Mapiá disse que “quanto mais a gente tem luz, mais ficam seres ruins perto da gente, porque eles querem levar a pessoa para onde eles estão. A pessoa tem que iluminar esse tipo.”

Quando Seu Raimundo começou a tomar daime, ele tinha um problema no coração. Às vezes achava que ia parar de bater. Um dia tomou daime na igreja do Céu do Mapiá e foi para a fila bailar¹⁶⁴. Enquanto bailava, se viu cortado em quatro pedaços no chão. Um “ser espiritual” chegou vestido de médico, tirou seu coração e raspou com um aparelho. Ele disse “isso é o mal que você fez pros seus irmãos”. Seu Raimundo diz ter recebido uma cura. Depois disso não sentiu mais nada no coração. Esse tipo de visão é chamado miração.

Assim como a iniciação do curador nas sessões, a iniciação do daimista, médium ou não, está frequentemente associada a um processo de cura. Entre os daimistas, só alguns são médiuns e podem trabalhar com os espíritos, mas todos têm, em algum momento, alguma forma de visão extra-ordinária ou experiência transformacional. A iniciação espiritual é propulsionada pela doença, causada pela abertura excessiva do corpo à entrada de outros seres. A iniciação de alguém que aparenta ter mediunidade é marcada pela instabilidade do corpo, fraqueza e desmaios nos trabalhos do Santo Daime, ou atuações descontroladas, quando os seres podem fazer a pessoa xingar ou atacar outras, agir como animais e “bolar no chão” (rolar no

¹⁶⁴ Em alguns trabalhos do Santo Daime há uma espécie de dança chamada bailado, feita em filas de homens de frente para filas de mulheres com passos simples e ritmados.

chão). Todos que tomam daime têm que desenvolver a “firmeza”, ou seja, aprender a controlar a “abertura do corpo” (fronteiras do corpo), e assim a influência ou entrada de seres espirituais. Transcrevo abaixo trecho de um hino que fala sobre a firmeza necessária ao daimista:

Firmeza, firmeza no amor,

Firmeza, firmeza aonde estou

O Mestre manda eu trabalhar

O Mestre manda eu me firmar

Aonde estou

Conforme me explicaram os moradores da comunidade São José, há diferentes tipos de hinos, para diferentes tipos de trabalhos espirituais do Santo Daime. O termo hinário se refere aos conjuntos de hinos recebidos por uma pessoa de seres espirituais ou do “astral” (dimensão “espiritual” do cosmos). Esse termo designa também um tipo de trabalho espiritual do Santo Daime, que é realizado em louvor aos santos em suas datas comemorativas, ou a personalidades da doutrina nos dias em que fazem aniversário. Hinários são trabalhos festivos, também realizados em datas especiais para os cristãos como a páscoa, *corpus-christi* e o natal¹⁶⁵. São chamados trabalhos de missa aqueles realizados no dia de finados ou para pessoas já falecidas que foram importantes para os daimistas.

Cada tipo de trabalho espiritual tem uma sequência pré-determinada de hinos e orações católicas, kardecistas, ou criadas no âmbito do Santo Daime. Para acompanhar os hinos, algumas pessoas tocam violões, pandeiros e maracás, feitos geralmente de latas de conservas com sementes dentro e um cabo de madeira. O

¹⁶⁵ Antes do hinário de São João, do qual participei na comunidade São José, foi cantado o hinário do padrinho Sebastião, com mais de 200 hinos. O comentário geral era sobre aguentar a noite toda, cantando e bailando no frio das noites de junho. Comentavam como seria difícil, os meninos diziam que iam aguentar a noite toda, e esforçaram-se para isso.

bailado pode acompanhar a execução dos hinos, principalmente durante os hinários. Há hinos que trazem mensagens dos santos, sobre a conduta correta para um daimista, sobre o fim dos tempos etc., e são cantados principalmente durante os hinários. Outros tipos de trabalhos são os de concentração, de São Miguel e de cura, quando são cantados hinos como esses e outros hinos específicos de cada tipo de ritual. Todos esses trabalhos são feitos com o uso do daime. O vestuário ritual dos daimistas é chamado “farda”. A dos homens é composta por calça, camisa de manga comprida e gravata, e a das mulheres é uma saia longa e pregueada, usada com camisa branca. Nos dias de hinário são usadas fardas brancas, e as mulheres que possuem coroas, fitas coloridas e broches de estrela assim se ornamentam. Nos outros tipos de trabalho os homens usam calça azul marinho e camisa branca, e as mulheres usam saia azul marinho longa pregueada e camisa branca.



Fardamentos diferenciados

Além de realizarem os trabalhos espirituais, os daimistas, idealmente, reúnem-se na igreja todos os dias às seis horas da tarde para fazer a oração. Essa consiste numa sequência pré-determinada de orações e canto de hinos acompanhados de instrumentos, com uma hora aproximadamente de duração, sem o uso do daime. Na comunidade São José, moradores que não estavam ocupados com outros afazeres se

reuniam quase diariamente na igreja para fazer a oração. Esse é um momento de encontro, e geralmente as pessoas ficam conversando na igreja após a oração, ou vão visitar as casas de parentes.

Todos os trabalhos do Santo Daime devem ser iniciados no início da noite, às seis da tarde aproximadamente¹⁶⁶. O trabalho de concentração acontece nos dias 15 e 30 de cada mês. Nele é feito um intervalo de meditação silenciosa de aproximadamente uma hora, entre as orações e hinos. É um momento de reflexão, principalmente sobre a própria conduta, ou como disse Diva, “pode ser quando a pessoa faz seus pedidos a Deus”.

Quando há alguém doente, pode ser realizado um trabalho de cura, quando são cantados hinos específicos para a ocasião. Há também os trabalhos de São Miguel, realizados nos dias 7 e 27 de cada mês, que têm a limpeza espiritual, ou o descarrego, como objetivo específico. Durante os trabalhos de cura e de São Miguel são cantados hinos “de atuação” ou “de chamado”, que ocasionam a chegada de seres espirituais na igreja. Somente nos trabalhos de São Miguel são cantados os hinos “de caboclo”, que são hinos de atuação e chamam grupos específicos de espíritos. Transcrevo abaixo uma conversa com o professor Assis, sobre diferentes tipos de trabalho espiritual do Santo Daime:

*A gente sofre muito dentro do daime até chegar o ponto do aparelho começar a atuar, isso sempre acontece com as pessoas que atuam. No daime esse dom de atuação é uma coisa maravilhosa, você começa a atuar e se sente bem a cada trabalho. **Mesmo se for um espírito sem luz?** Se for um espírito sem luz ele vem, mas ele vem com objetivo de tomar daime pra se iluminar. Às vezes alguns atuam num aparelho e não querem tomar, mas... Porque o trabalho de São Miguel é de iluminação de alma. O trabalho de cura é pra curar os doentes, o de hinário é a festa que a gente vai comemorar o santo, ou comemorar o hinário. Os hinários são em louvor aos santos. Em hinário não acontece atuação. Já os trabalhos de São Miguel e de cura são parecidos. Em um pode ter atuação e no outro também pode, mas se*

¹⁶⁶ No Céu do Mapiá alguns trabalhos de cura podem ser realizados durante o dia. Isso seria mais complicado na comunidade São José, pois geralmente as pessoas se dedicam às atividades produtivas durante o dia.

canta mais os hinos de cura. Tem diferença entre doença “material” e “espiritual”. A espiritual só cura através da doutrina, recebendo uma cura espiritual, e a material tem que ser através do médico mesmo, apesar de que tem doença que é curada com remédio daqui da floresta mesmo. O aparelho não deve comer carne, peixe, nada que tenha sangue em dia de trabalho.

Será feita a seguir uma descrição detalhada do trabalho de São Miguel, tal qual costuma ser realizado na igreja da comunidade São José. Fiz uma síntese da sequência de ritos e orações que ocorrem em todos os trabalhos desse tipo realizados na comunidade, que foi conferida junto a alguns moradores:

A igreja da comunidade São José é uma estrutura quadricular feita de madeira, sem paredes e coberta por um telhado de zinco. Há bancos nos quatro lados da igreja. Os homens casados se sentam de frente para as mulheres casadas, e os rapazes solteiros se sentam de frente para as moças¹⁶⁷. No centro há uma mesa em forma de estrela onde, nos dias de trabalho, são colocados uma toalha branca, o cruzeiro¹⁶⁸, velas, incensos, imagens de santos e fotos de pessoas importantes “dentro da doutrina”. Há uma outra mesa retangular forrada com toalha branca num canto da igreja, onde é colocado o chá do Santo Daime e um cruzeiro.



¹⁶⁷ As mulheres virgens são chamadas moças. As mulheres solteiras que não são virgens devem sentar-se junto das mulheres casadas, o que pode causar-lhes algum constrangimento.

¹⁶⁸ A cruz usada no Santo Daime, que tem dois eixos horizontais tal como a cruz de caravaca, é geralmente chamada “cruzeiro” pelos daimistas.



Fotos da igreja da comunidade São José

De pé, todos fazem o sinal da cruz. São rezados três pai-nossos e três ave-marias, intercalados. A ave-maria dos daimistas é igual à dos católicos, exceto pela frase “rogai a Deus por nós pecadores”, e pelo final: Amém Jesus, Maria, José. Transcrevo abaixo o pai-nosso daimista, que apresenta diferenças significativas em relação ao pai-nosso católico¹⁶⁹:

Pai nosso que estais nos céus

Santificado seja o Vosso nome.

Vamos nós ao Vosso Reino,

Seja feita a Vossa vontade,

assim na terra como nos céus.

O pão nosso de cada dia nos daí hoje, Senhor.

Nos perdoai as nossas dívidas,

¹⁶⁹ Todos as orações e hinos foram transcritos tal como estavam escritos nos hinários.

Assim como nós perdoamos os nossos devedores.

E nos deixes, Senhor, cair em tentação,

Mas livrai-me e defendei-me, Senhor, de todo mal.

Amém Jesus, Maria, José¹⁷⁰.

Todos rezam a oração “chave de harmonia”¹⁷¹. Fazem novamente o sinal da cruz. Homens e mulheres fazem duas filas separadas para receberem sua dose de daime, distribuído por Dico ou por outra pessoa experiente, que se coloca junto à mesa retangular. São cantados os hinos de “oração”, os mesmo que são cantados nas orações diárias. O professor Assis, ou alguém que tenha um domínio satisfatório da leitura, lê a oração “consagração do aposento”¹⁷². Todos fazem o sinal da cruz. É cantado o hino “sol, lua, estrela”, do mestre Irineu, que transcrevo abaixo:

Sol, Lua, Estrela

A Terra, o Vento e o Mar

É a luz do firmamento

É só quem eu devo amar

É só quem eu devo amar

¹⁷⁰ Na frase “vamos nós ao vosso reino”, o pai-nosso daimista faz uma inversão, em relação ao pai-nosso católico. São os homens que vão ao reino de Deus. Couto (2004: 405) interpreta essa inversão como uma alusão aos “vãos xamânicos” proporcionadas pela ingestão do daime. Outras diferenças são o uso da palavra “Senhor”, e o pedido de perdão não de pecados, mas de dívidas. Pode-se sugerir uma homologia entre Deus e a posição de patrão, a quem se deve (respeito, obediência etc) sempre.

¹⁷¹ Transcrição em anexo.

¹⁷² Transcrição em anexo. As orações Chave de Harmonia e Consagração do Aposento são originárias do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, fundado na cidade de São Paulo, em 1909. Segundo depoimento de André Costa (daimista que acompanhou mestre Irineu desde a criação do Santo Daime) ao pesquisador Clodomir Monteiro, o Círculo de Regeneração e Fé - C.R.F. - possuía vínculos com a instituição paulista. Fontes: www.hinarios.blogspot.com e www.vivenciaemcura.com.br, acessados em 25/01/2012.

Trago sempre na lembrança

É Deus que está no Céu

Aonde está minha esperança

A Virgem Mãe mandou

Para mim esta lição

Me lembrar de Jesus Cristo

E esquecer a ilusão

Trilhar este caminho

Toda hora e todo dia

O Divino está no Céu

Jesus filho de Maria¹⁷³

Todos fazem novamente o sinal da cruz. É cantado o hino “o bálsamo do céu”, para chamar os caboclos e abrir o trabalho de São Miguel¹⁷⁴:

O bálsamo do céu

Desceu a terra

¹⁷³ Esse hino evoca Deus, a virgem Maria e os santos, respectivamente o sol, a lua e as estrelas. Faz alusão também aos domínios da terra, do vento e do mar, onde se encontram seres divinos. Fala ainda sobre a doutrina, recebida pelo mestre Irineu da virgem Maria, como um caminho para a salvação.

¹⁷⁴ Como já foi dito, São Miguel é o santo protetor de indígenas na Amazônia colombiana, (Taussig, 1987: 144) e foi o santo padroeiro de uma importante missão jesuíta no Rio Grande do Sul.

As flores da terra

Receberam a luz

Os homens da terra

Precisam do bem

Meu pai é quem manda

Mensageiro do além

Os seres divinos

Que vem nos curar

Com seus raios de luz

Vem nos iluminar¹⁷⁵

É rezada a “prece para o começo da reunião”, de Alan Kardek:

Rogamos ao Senhor Deus Todo Poderoso enviar-nos Bons Espíritos para nos assistirem, afastar aqueles que possam induzir-nos ao erro e dar-nos a luz necessária para distinguirmos a verdade da impostura.

Afastai também os Espíritos malfazejos, encarnados, ou desencarnados, que poderiam tentar lançar a desunião entre nós, e com isso desviar-nos da caridade e do amor ao próximo. Se alguns procurarem penetrar neste recinto, fazei que não encontrem acesso em nossos corações.

Bons Espíritos, que vos dignais vir instruir-nos, tornai-nos dóceis aos vossos conselhos, afastai-nos de todo pensamento egoísta, ou de orgulho, de inveja e de ciúmes: inspirai-nos a indulgência e a benevolência para com os nossos semelhantes presentes ou ausentes, amigos ou inimigos; fazei, enfim, que pelos sentimentos que nos animarem, possamos reconhecer a vossa salutar influência.

¹⁷⁵ Os caboclos (seres espirituais) geralmente vivem nas matas, ou seja, na terra. O hino faz menção às “flores da terra”, seres divinos que recebem o “bálsamo do céu” e assim curam os humanos.

Dai aos médiuns, que encarregades de nos transmitir os vossos ensinamentos, a consciência da santidade do mandato que lhes é confiado e da gravidade do ato que vão praticar, a fim de que o façam com o fervor e o recolhimento necessários.

Se estiverem entre nós pessoas que foram atraídas por outros sentimentos, que não o do bem, abri os seus olhos à luz, e perdoai-lhes, como nós lhes perdoamos, se vieram com intenções malfazejas.

Pedimos especialmente ao nosso guia espiritual São João Batista para nos assistir e velar por nós.

Esta mensagem feliz

Alegra meu coração

Consagra a doutrina

E confirma a união

Vai seguindo neste caminho

Saindo da ilusão

Dou louvor ao Pai Eterno

E a Virgem da Conceição¹⁷⁶

Uma fogueira é acesa do lado de fora da igreja. São cantados alguns hinos de cura. Como exemplo, transcrevo abaixo o hino 100 do padrinho Sebastião:

Sou Luz, dou luz

E faço tudo iluminar

Vejo meu Pai nas alturas

E o Poder aonde está

¹⁷⁶ Como já observei, muitos daimistas afirmam que quem passou a doutrina para o mestre Irineu foi Nossa Senhora da Conceição.

A força está comigo

Falo perante o Poder

Faço o que tu me pedes

Eu quero ver estremecer

O Amor Eterno

Gravei no coração

De Vós eu recebo os ensinamentos

Para expandir para meus irmãos

Assim é que meu pai quer

Perante este Poder

Não fazem o que Ele pede

E todos querem merecer

Então Diva passa pela igreja com um preparado de ervas em queima, fazendo a defumação. Começam a cantar os hinos de atuação. Transcrevo abaixo um exemplo:

Sou mensageiro do anjo azul

Foi São Miguel quem me mandou

Eu venho aqui para domar

A cabeça do dragão

Aqui na terra

Venho fazer a ligação

Mamãe Iemanjá

Ogum da beira mar

Após uma sequência de hinos de atuação, são cantados os hinos de caboclo (como o Civirino, com quem Dona Maria trabalha). Transcrevo abaixo alguns deles:

Civirino ô

Civirino ô

Civirino ô

Civirino é curador

Eu peço licença a Deus

Licença para curar

As curas que nós fizer

Só Deus do céu desmanchará

A lua lá no céu brilhou

As matas verdes estremeceu

Por onde anda os companheiros de Jurema

Que até agora não apareceu

Arreia capangueiro

Arreia capangueiro de Juremar

Cantados os hinos de caboclo, abre-se espaço então para que qualquer pessoa puxe outros hinos, recebidos pela própria ou não. Finalmente, é cantado o seguinte hino, para que os caboclos deixem a igreja:

É na boca da mata (2x)

Que eles moram

Os seus caboclos

Se despede e vai embora

Já trabalhou

Se despede e vai embora

É na boca da mata (2x)

Que eles moram

São cantados então os hinos “com o pé firme na floresta”, “sou brilho do sol”, “eu vivo na floresta aprendendo a me curar”. Esses três hinos fecham todos os trabalhos de São Miguel, de cura e de concentração. Transcrevo dois deles abaixo:

Eu sou brilho do sol

Eu sou brilho da lua
Dou brilho as estrelas
Porque todas me acompanham

Eu sou brilho do mar
Eu vivo no vento
Eu vivo na floresta
Porque ela me pertence¹⁷⁷

Eu vivo na floresta
Aprendendo a me curar
Eu convido os meus irmãos
Vamos todos se cuidar

Estou dentro da batalha
Sofrendo mas sou feliz
Nela estou aprendendo
O que eu ainda não sabia

¹⁷⁷ Esse hino faz alusão ao brilho de Deus (sol) e da virgem Maria (lua), que iluminam as estrelas, pessoas que alcançaram a salvação. Faz alusão também aos outros seres divinos que vivem nos planos da terra, água e ar.

Eu não vou enganar
Eu vim e vou dizer
Quem quiser passar na prova
É começar do ABC

Examinar a consciência
É a primeira lição
Ter firmeza e ter amor
E amar os seus irmãos

Isto eu digo porque sei
Pois estou examinando
É o tempo do apuro
Do meu senhor São João

Já foi dito e lembrado
E todos prestem atenção
O começo da história
Vem do rio de Jordão¹⁷⁸

¹⁷⁸ Esse hino fala sobre os daimistas que vivem na floresta, buscando a salvação, através das batalhas espirituais de iluminação de seres sem luz. Os daimistas estão cientes da proximidade do apocalipse e se preparam para o tempo do “apuro”, ou seja, para a escolha (a apuração) dos que serão salvos. O “apuro” é também o sofrimento necessário para se limpar, se iluminar e alcançar a salvação.

São rezados três pai-nossos e três ave-marias, intercalados. Rezam o credo, a oração “Deus nosso pai” e uma salve-rainha. O trabalho de São Miguel, e todos os outros, são fechados com as seguintes palavras: “Com o nome de Deus pai, da virgem soberana mãe, de todos os seres divinos, da corte celestial, com a ordem do nosso mestre-império Juramidam, está encerrado nosso trabalho, meus irmãos e minhas irmãs. Louvado seja Deus nas alturas.” Todos respondem: “Para que sempre seja nossa mãe Maria Santíssima sobre toda a humanidade. Amém.” Todos se cumprimentam com apertos de mão ou abraços.



Família fardada



Diva defumando a igreja com ervas



Mesa central em forma de estrela



Fila para tomar o chá do Santo Daime

3.5 Trabalho de campo e ritual

Logo nos primeiros dias de trabalho de campo na comunidade São José, percebi que seria muito importante que eu participasse ativamente dos rituais. Todos os moradores da comunidade São José são daimistas, e todos aqueles que se mudam para a comunidade a convite de parentes ou após o casamento participam como daimistas da vida cotidiana, freqüentando os rituais e tomando daime. Durante minha primeira visita à comunidade São José conheci um casal de visitantes estrangeiros, interessados em participar da vida cotidiana de uma comunidade daimista, que já estavam lá há três meses. Quando cheguei à São José e expliquei que eu não era funcionária do ICMBio - apesar de estar colaborando com o órgão na realização de um diagnóstico sócio-econômico - e que eu gostaria de passar um período prolongado na comunidade para depois escrever um livro sobre a mesma, todos entenderam que eu só poderia estar interessada no Santo Daime. Ficaram satisfeitos com o meu interesse, e disseram que eu ficaria hospedada na casa de uma família e participaria ativamente de todas as atividades cotidianas e rituais, assim como fez o casal estrangeiro, que já havia deixado a comunidade na minha segunda viagem ao campo.

Como deixaram claro os moradores da São José, a recusa em participar efetivamente dos rituais, ou seja, a recusa em tomar o daime com frequência, não seria bem vista para alguém que pretendia permanecer entre eles por um tempo prolongado. Além disso, eu realmente tinha interesse na vida cosmológica e ritual da comunidade e percebi que, só a partir das minhas próprias experiências com o daime, eu poderia formular questões pertinentes para meus interlocutores e criar com eles uma cumplicidade que me permitisse abordar certos assuntos.

Antes de conhecer a comunidade São José, eu já tinha tomado *kamarampi* (*ayahuasca*, em Manchineri) algumas vezes com índios Manchineri, na aldeia. Os Manchineri tomam *kamarampi* no escuro, sentados no chão de uma casa ou deitados em redes. Na comunidade São José, toma-se daime com a luz elétrica do gerador acesa, as pessoas permanecem sentadas nos bancos da igreja e podem haver bailados. Como observam muitos daqueles que experimentam a *ayahuasca* ou daime, os cantos

xamânicos ou hinos daimistas conduzem a certas visões e atitudes dos usuários. Quando tomei daime pela primeira vez na São José, tive visões bem diferentes daquelas que experimentei entre os Manchineri, talvez devido à luz acesa e aos hinos. Entre os Manchineri, tive muitas visões de grafismos coloridos em movimento, como caleidoscópios. Visões como essas foram experimentadas e descritas em *The Shaman and the Jaguar* por Reichel-Dolmatoff, pesquisador dos índios Desana, que tomou com eles o *yagé* (*ayahuasca*). O autor considera o *yagé* como fonte de origem dos desenhos psicodélicos das visões dos tomadores e também dos grafismos pintados nos corpos e objetos Desana¹⁷⁹. Segundo Lagrou (1996: 209-10), entre os Kaxinawá, a *ayahuasca* manifesta-se geralmente em duas fases. Na primeira o usuário vê os *kene*, desenhos da pele da Sucuri, dona da *ayahuasca*. Na segunda fase, com a ajuda dos cantos xamânicos, começam a aparecer os *yuxin* (espíritos que se apresentam na forma humana). Alguns moradores da comunidade São José afirmam já ter tido visões com desenhos psicodélicos, mas esse tipo de visão é raro entre eles. É mais comum a visão de seres de diversos tipos, como animais, caboclos, encantados, santos, ou de cenas que podem ou não incluir o próprio usuário. Na minha experiência, ver os desenhos sob o efeito da *ayahuasca* tornava-se quase impossível em locais iluminados por luz elétrica. Além disso, minhas visões eram muito ligadas ao que se cantava nos hinos. Quando os hinos falavam de flores, da luz que vem do céu ou de santos, muitas vezes era isso que eu via.

Às vezes o usuário do daime pode sentir-se sonolento, e no início da pesquisa de campo os moradores da São José permitiam que eu pendurasse minha rede na igreja. Mas enfrentar o sono ou qualquer mal-estar é o que se espera de um daimista, e as pessoas me diziam isso, tornando-se logo muito inconveniente que eu me deitasse na rede. Os rituais aconteciam quase semanalmente na comunidade, sendo mais frequentes em alguns períodos, como o mês de junho, quando são realizados hinários em homenagem a São João, Santo Antônio e São Pedro. Eu participava de todos os rituais, a menos que estivesse doente. Algumas vezes, tentei fazer anotações durante o ritual. Mas logo que o daime fazia efeito, esta tarefa tornava-se impossível para mim. No dia seguinte aos trabalhos espirituais, eu anotava tudo o que me lembrava e conversava com as pessoas sobre as minhas percepções ou os acontecimentos da noite

¹⁷⁹ Sobre a relação entre o uso da *ayahuasca* e a pintura corporal e de objetos entre grupos indígenas ver também Gebhart-Sayer (1986), Gow (1988) e Lagrou (1996), entre outros.

anterior. Muitas vezes, as pessoas me contavam o que tinham visto ou sentido durante o trabalho.

A seguir, transcrevo as anotações feitas em meu caderno de campo em 08/06/2010, no dia seguinte à realização de um trabalho de São Miguel, com seus acontecimentos específicos e os comentários das pessoas:

Ontem à tarde, Dona Maria passou na casa de Diva e pediu um preparado para banho, dos que ela trouxe do Mapiá. Escolheu o de coroa, para ver se melhorava a cabeça. Eu tomei banho de descarrego, Zenaidia também. À noite, fui pro trabalho de São Miguel e ia ficar só anotando, sem tomar daime. Depois da defumação me deu vontade de tomar, aí tomei só um dedinho de daime, e disse para o Dico que ia continuar escrevendo. Mas me sentei e logo comecei a ter mirações¹⁸⁰. Senti uma cúpula ou pirâmide de luz se formando ao meu redor. Comecei a sentir moleza e muito frio. Chamei Diva para sair, e só de sair da igreja melhorei, mas continuei com muito frio. Fui ao banheiro e na volta pedi para Diva me fazer uma massagem¹⁸¹. Diva fez e passou em mim um perfume (como aqueles que se encontra em casas de umbanda) comprado no Céu do Mapiá, para afastar os maus espíritos. Eu disse que estava com medo, e ela: “faz medo não”. Depois da massagem passei a me sentir bem mais leve, sem aquele peso e aquela moleza. Fiquei desperta e consegui cantar os hinos, sem sentir aquele sono enorme. Mirando, comecei a ver flores. Então cantaram um hino que falava de flores.

Quando começou um certo hino, Diva começou a tremer muito. Dona Maria, de onde estava sentada, estalava os dedos de leve em direção a Diva. Então ela foi até Diva, passou a mão por cima da cabeça dela, estalou os dedos dos ombros para os braços, “dando uma cura”. Pouco depois, com a feição facial diferente do normal, Diva se levantou e dançou, ela estava atuada. A cada hino ela começava a tremer e atuava. Quando o hino acabava ela “voltava”. Estavam sendo cantados alguns “hinos de caboclo”. Um dos hinos cantados foi o seguinte:

¹⁸⁰ Grosso modo, as mirações são visões proporcionadas pelo daime, que podem acontecer com os olhos abertos ou fechados. Diz-se que são semelhantes aos sonhos ou à televisão. As atuações são comparáveis ao que se denomina pelo senso comum como incorporação de seres ou entidades. As duas categorias, tal como usadas pelos moradores da comunidade São José, serão analisadas adiante.

¹⁸¹ Essas massagens também são chamadas de cura na São José, e podem ser chamadas de passe no Céu do Mapiá.

Ela é uma moça bonita

Ela é dona do seu jacutar

Eparrê, eparrê, eparrê

Ela é de Aruanda

Segure a banda

Que eu quero ver

Eu estava de cabeça baixa e, quando levantei, Diva, atuada, vinha sorridente em minha direção. Me deu um abraço e uma cura (massagens). Chegou em Dona Maria uma mulher que falava muito baixo, e repreendeu os médiuns que não estavam participando do trabalho. Dona Maria atuava com a espada branca. Dançava com a espada e a manejava para conduzir os espíritos dentro ou fora da igreja.

Em certo momento mirei uma coroa na minha cabeça. Quando cantaram “já trabalhou, se despede e vai embora” Dona Maria foi conduzindo com gestos os seres para fora da igreja. Cantaram mais uns hinos e terminaram o trabalho com aqueles dois hinos do fechamento e as orações. Todos se cumprimentaram. Muita gente ficou um tempo conversando na igreja sobre os últimos acontecimentos.

Na manhã seguinte ao trabalho de São Miguel Dona Maria disse que Dona Cantilha (sogra dela, já falecida) quer vir ao ritual. As meninas disseram para Dona Maria chamá-la. Perguntei como ela fazia isso. Rosiane disse que sua mãe a vê, e a chama. Dona Maria disse que na sessão o Civirino chegava sem chamar, mas no daime tem que cantar o hino dele. Disse que era para as meninas cantarem o hino dele, que era para eu entregar a espada dele (um tecido da cor dele que comprei em Rio Branco). Adão disse que ele é um velhinho bem calmo. Como já foi dito, Civirino é encantado num tubarão, mas é visto em sua forma humana por Dona Maria e fala

aos moradores da comunidade como humano através dela, durante os trabalhos espirituais.

Dona Maria contou que, quando era mais jovem, quando alguém estava com um ser ruim ela colocava a mão na cabeça da pessoa e o ser passava para ela. Aí ela podia “estrebuchar”, correr, “bolar no chão”. Os outros têm que perguntar o que o ser quer e dar daime para ele. Alguns seres dizem “agora estou vendo a luz”. Nesse caso, o médium doutrina o ser. Dizem que no Mapiá muita gente faz isso. Dona Maria não trabalha mais assim porque “esses seres judiam muito”, a pessoa pode cair, rolar, e ela está velha e seu corpo não agüenta mais.

No dia seguinte ao trabalho, Dona Maria perguntou se eu estava me sentindo mais leve. Quando os médiuns atuam e dançam estão limpando o ambiente, expulsando as energias e seres negativos. Dico disse que, geralmente, à medida que os médiuns atuam, as pessoas vão deixando de sentir o trabalho pesado e vão se sentindo mais leves e despertas. Comentaram sobre o tempo em que Nonato (filho de Seu Raimundo, que hoje mora em Rio Branco) e Dona Maria trabalhavam muito. Dona Maria disse que doutrinava muitos seres, e que queria voltar a trabalhar assim, mas a saúde não permite. Comentaram que esses trabalhos eram “legais”, e que Nonato parou de trabalhar porque uma ex-moradora da comunidade fingia que atuava e ficava se esfregando nele. Dizem que ela jogou “porqueira” (feitiço) nele, para separá-lo da esposa. Ele tomava daime e passava mal, aí parou de trabalhar. Voltou a tomar daime, mas não trabalha bem mais. Zenaidia observou: “Naquele tempo os médiuns iam tirando ser ruim de todo mundo e jogando na fogueira”¹⁸².

¹⁸² Que se acende do lado de fora da igreja, nos dias de trabalho espiritual.

3.6 Relações Transformacionais: Miração e Atuação

Miração é o nome que se dá a vários tipos de experiências vividas pelas pessoas sob o efeito do daime. Pode acontecer quando a pessoa mantém os olhos abertos, vendo desenhos psicodélicos, seres espirituais e outras imagens, ou com os olhos fechados. De olhos fechados, geralmente a pessoa se percebe como um ponto de vista no desenrolar de uma cena, “como num sonho” (quando ela pode interagir com outras subjetividades), ou “como se estivesse assistindo à televisão”, como dizem alguns daimistas. A alma da pessoa pode viajar, conhecendo lugares ou sensações que ela só poderia conhecer através de uma transformação na qual o corpo ganha novas capacidades, ou ao assumir um outro corpo que lhe permita voar, mover-se e respirar embaixo da terra, da água, em ambientes não usuais. Enquanto isso, a pessoa pode continuar consciente de onde está seu corpo humano usual e de que poderá voltar quando desejar, abrindo os olhos, por exemplo. Nesses casos os outros podem não perceber que a pessoa está vivendo uma experiência transformacional. Pode também haver casos em que o daimista experimenta a miração de modo que não consiga manter a consciência do ambiente onde se encontra seu corpo usual, não conseguindo retornar a ele por algum tempo.

Quando a transformação sofrida pelo pessoa é percebida pelos outros, como no caso de uma moça que rolou no chão como uma queixada na igreja da São José, a experiência é chamada pelos daimistas de atuação. Os parentes da moça disseram que “ela se atuou com uma queixada”, ou que “a queixada chegou nela”. Ouvi muitos casos de espíritos que chegaram em pessoas na igreja sem que elas tivessem controle da situação. Nesses casos a atuação é involuntária, ou não controlada. Os médiuns ou curadores experientes podem sofrer atuações involuntárias, mas geralmente “se atuam” voluntariamente, de forma controlada. Em alguns casos, o ser que chega na pessoa diz seu nome e o que quer. As pessoas dão daime para que o ser se ilumine e ele vai embora. Quando uma pessoa sente-se mal pode ser que um espírito esteja querendo chegar nela. Através de massagens, os curadores podem fazer com que esses seres vão embora, caso sejam espíritos raivosos e sem luz, ou podem fazer com que a pessoa realmente “se atue”, caso sejam seres benfazejos.

Apesar da carne ser um alimento muito apreciado pelos moradores da comunidade São José, a caça é uma atividade evitada porque, segundo dizem, os animais têm vida/alma e muitas vezes a cobram quando lhes é tirada. O padrinho Raimundo, dirigente da igreja da comunidade, não come carne quase nunca (mesmo quando algum visitante leva carne de boi para a comunidade) e faz diversas dietas. O consumo da carne é evitado principalmente nos dias de trabalho do Santo Daime.

Num dia de trabalho de São Miguel, um homem matou uma queixada. Ele estava tratando¹⁸³ o animal enquanto na igreja acontecia o trabalho. Como já comentei rapidamente, uma de sua sobrinhas, que estava na igreja, começou a rolar na lama, grunhir e bater os dentes como fazem as queixadas. Queria tirar a roupa vermelha que usava, que “para ela era sangue” (o sangue derramado na morte do animal). O espírito da queixada tinha “chegado” nela. Seus parentes lutaram para segurá-la, abriram sua boca e a forçaram a tomar daime. Então a raiva do espírito queixada foi substituída por amor, e ele deixou em paz a moça, que voltou a si.

Segundo Dinho, morador da comunidade: “quando a gente mata uma queixada as outras que vivem com ela, os parente dela, sentem falta dela como a gente sente quando um parente da gente morre. Às vezes os parentes da queixada ou a alma da queixada mesmo que morreu vem cobrar”. Esse tipo de afirmação nos remete às observações de Viveiros de Castro (2002: 392), sobre o perspectivismo amazônico, onde o animal caçado e comido pode retaliar um humano em forma de doença, “(...) concebida como contrapredação canibal, levada a efeito pelo espírito da presa tornada predador, em uma inversão mortal de perspectivas que transforma o humano em animal”.

O caso de inversão de perspectivas acima descrito é chamado atuação pelos moradores da comunidade São José. Mas a cobrança do animal pode ocorrer também durante uma miração. Alguns caçadores relataram que, durante um trabalho do Santo Daime, os animais que caçaram apareceram e falaram com eles que não deveriam ter tirado sua vida¹⁸⁴. Outros dizem ter sentido no próprio corpo “a dor da morte, o sangue descendo pelo nariz, uma quentura na cabeça”. Quando o caçador sente a dor

¹⁸³ Tratar um animal é tirar o couro, as vísceras, enfim, preparar a carne para o consumo.

¹⁸⁴ Num mito registrado por Capistrano e transcrito por Lagrou (1996: 201), uma Sucuri, morta por um Kaxinawá, pergunta a ele “Que te fiz? Porque me mataste?” Este homem recebeu o nome da Sucuri, *Yube*, e tornou-se um xamã.

sentida pelo animal ao morrer, sua perspectiva é alterada, ele ocupa o ponto de vista da presa. Muitos interpretam essa situação como um castigo, dando uma dimensão moral a essa inversão de perspectivas.

Mas a alteração da perspectiva nem sempre é fruto de uma vingança ou “castigo” imposto por *outrem*. As pessoas que têm “merecimento”¹⁸⁵ podem obter conhecimento sobre seres e mundos diversos através de experiências prazerosas, nas quais a beleza é enfatizada. Numa miração Seu Raimundo viu a Virgem Maria. Ela o chamou e mandou-o entrar dentro de uma cova. Ele entrou, virou uma minhoca e andou por baixo da terra. Contou que lá é muito bonito, que via as raízes das plantas que tinham muita vida, e que tudo brilhava como a luz do sol.

Durante os trabalhos de São Miguel, alguns médiuns menos experientes tremem muito e sentem frio quando os seres da água se aproximam deles. Colocando a mão na cabeça das pessoas, Dona Maria é capaz de afastar os seres e as pessoas param de tremer. Quando quer que alguém atue, Dona Maria coloca a mão ou a espada na cabeça da pessoa. Ela vê os seres (como cobras ou botos encantados, por exemplo) na sua forma humana e fala com eles¹⁸⁶. Sua neta contou que um dia Dona Maria colocou a mão em sua cabeça e disse “vem Jurema” (um dos seres para o qual vários hinos de caboclo são cantados), e então ela não viu mais nada.

Quando atuam, os médiuns falam com vozes diferentes das suas passando mensagens e receitas de remédios para as pessoas, dançam e curam através de massagens. Cedem ao ser espiritual o controle do corpo e muitas vezes não se lembram de nada que tenham feito, pois quem realmente estava agindo era um ser espiritual. Alguns dizem que se lembram de alguns momentos. A moça que se atuou com uma queixada disse que viu muito sangue, e por isso nunca mais conseguiu comer carne¹⁸⁷.

¹⁸⁵Têm merecimento aquelas pessoas que agem de acordo com a doutrina, que não matam, não falam mal dos outros, não brigam, não bebem álcool, evitam o consumo de carne, não fumam, não usam roupas curtas, brincos, maquiagens etc.

¹⁸⁶ Entre diversos povos da Amazônia ocidental, a *ayahuasca* manifesta o poder de transformação visual, permitindo que seres normalmente invisíveis sejam vistos, ou que seres usualmente não humanos possam ser vistos em sua forma humana. Ver Gow (1988), Reichel-Dolmatoff (1975), Gebhart-Sayer (1986), Langdon (1979), entre outros.

¹⁸⁷De acordo com Viveiros de Castro (2002: 391) a potencialidade da metamorfose amazônica não é um processo desejado, pois exprime a possibilidade de “não se poder mais diferenciar o humano do animal e, sobretudo, o temor de se ver a alma humana que insiste sob o corpo animal que se come”.

Durante o trabalho de São Miguel, a cada hino cantado chegam na igreja um ser e seus companheiros. Os médiuns atuam durante a execução dos hinos, que são repetidos enquanto o espírito quiser permanecer no médium. A pessoa “atuada” não fica totalmente inconsciente. Por exemplo, quando Zenaidia atuava dançando com os olhos fechados, nunca esbarrava na rede onde dormia seu filho. Ela era capaz de interromper a atuação para balançar a rede quando o filho chorava, voltando a dançar com as feições modificadas poucos segundos depois. Pode-se perceber a presença da pessoa e do espírito, alternadamente. Algumas pessoas me disseram que o ser espiritual fica do lado, ou logo atrás da pessoa. Assim que o hino pára de ser cantado, o corpo do médium recupera as características usuais (feição facial, modo de andar etc).

Essas características da atuação controlada, dos médiuns que já amansaram seus guias, remetem à relação ritual entre o matador Araweté e o espírito de sua vítima, descrita por Viveiros de Castro (2002b: 274). O espírito da vítima posta-se imediatamente às costas do matador. E fica para sempre *com* o matador ou *em* o matador. Na comunidade São José diz-se que uma pessoa está atuada *com* tal ser ou que o ser chegou *nela*. Há uma certa indefinição entre o ser espiritual e o médium, quando está atuando. Deste modo, pode-se sugerir que não há simplesmente um revezamento entre o ser espiritual e alma do médium em seu corpo. Os seres espirituais podem ser considerados donos de afetos que influenciam e transformam o corpo e a perspectiva dos humanos. Nem os humanos, nem os seres espirituais, são indivíduos com uma identidade fixa, ou fechada em si mesma. Ambos são pessoas múltiplas e abertas, formadas por afetos ou afecções, como amor, raiva, e determinadas capacidades corporais, que são manifestas em determinados momentos. Por exemplo, os afetos característicos do encantado “Reis Tubarão” se manifestarão somente quando Dona Maria estiver atuada com ele. Sugiro, portanto, que essas relações são possíveis devido às concepções de corpo e espírito correntes na comunidade São José, que poderiam ser expressas através da seguinte formulação de Viveiros de Castro (2002: 382), referente às cosmologias amazônicas: “O espírito,

que não é aqui substância imaterial mas forma reflexiva, é o que integra; o corpo, que não é substância material mas afecção ativa, o que diferencia.”¹⁸⁸

Para os moradores da comunidade São José há diferença entre atuação e miração, tal como procurei demonstrar acima. Mas os dois tipos de experiência não parecem ser considerados antagônicos, podendo até mesmo confundir-se. Seu Raimundo contou que, numa miração, visitou o mundo subterrâneo. Mas disse também que, nessa ocasião, “se atuou numa minhoca”. Miração e atuação são fenômenos que apresentam diferenças, mas ambos parecem passíveis de serem descritos como alterações de perspectiva.

No geral, os estudiosos do Santo Daime dão mais ênfase à descrição do fenômeno da miração interpretado como “vão xamânico”, chamando a atuação de incorporação ou possessão, sem nenhuma análise sobre a presumida homologia entre os termos. A atuação é tomada como um fenômeno relativamente marginal, que teria sido incorporado a algumas igrejas do Santo Daime a partir da influência de outras matrizes religiosas, trazidas por daimistas das metrópoles¹⁸⁹.

O uso do termo possessão é mais raro entre estudiosos do xamanismo indígena. S. Hugh-Jones (1996: 35) relata o trabalho de cura dos *paves* Tukano, com a ocorrência de transe e possessão, mas não descreve como ocorre essa possessão. Gow (1996: 109) fala em possessão por espíritos animais da floresta entre xamãs Piro, no âmbito de um “antigo xamanismo de *ayahuasca*”, mais voltado para a caça do que o praticado atualmente. Mas o autor também não fornece detalhes sobre como aconteciam essas possessões.

O termo atuação, utilizado pelos moradores da comunidade São José desde os tempos das sessões, e também pelos praticantes de alguns cultos denominados de forma genérica como *Encantaria Brasileira*¹⁹⁰ por Prandi (2004), é igualmente tomado como sinônimo de possessão ou incorporação por seus estudiosos, como se fossem termos auto-evidentes. Encontrei uma fala de um “juremeiro umbandista” do sertão nordestino sobre índios, caboclos e mestres (entre eles o Severino, citado pelos moradores da São José), que pode jogar alguma luz sobre o fenômeno chamado incorporação:

¹⁸⁸ O espírito integrando e o corpo diferenciando os seres humanos dos não humanos.

¹⁸⁹ Ver Groisman (1991), Labate (2000), Couto (2004), Monteiro da Silva (2004).

¹⁹⁰ Entre esses o Catimbó, a Jurema, a Umbanda, a Pajelança, o Tambor de Mina e outros.

“Aí então aqueles espíritos ele pode ficar perambulando e pode amanhã ou depois se vestir numa matéria e aquele ali ser doutrinado e pegar a doutrina e vencer o espírito rebelde e ser um espírito de luz... Precisa da doutrina porque sem a doutrina ele não pode ser nada, porque é como que chega, vamos supor, chega um obsessor aqui agora mesmo, se vestiu em mim, então, eu como doutrinador, aquele obsessor pode até ser um bom mensageiro, não pode?” (Assunção, 2004: 195)¹⁹¹

A fala do umbandista juremeiro remete à noção de roupa como corpo, cara à noção de pessoa transformacional, tão difundida nas cosmologias amazônicas, como já foi observado neste trabalho. De acordo com Viveiros de Castro:

“A relativa raridade de exemplos inequívocos e elaborados de possessão espiritual no complexo ameríndio do xamanismo pode estar, portanto, associada à prevalência do tema oposto, a metamorfose corporal.” (Viveiros de Castro, 2002: 390)

Como já observei, não encontrei descrições etnográficas detalhadas dos fenômenos chamados atuação, possessão ou incorporação na literatura sobre Santo Daime, xamanismo e encantaria em geral, que julguei terem uma relação mais estreita com meu objeto de pesquisa, para efeito de comparação. Por falta de tempo, não consultei uma literatura mais especializada sobre cultos afro-brasileiros que, talvez, pudesse iluminar a reflexão sobre o tema. Essa é uma tarefa que poderá ser empreendida no futuro.

Entre os estudos sobre o Santo Daime, encontrei um único autor (Monteiro da Silva, 2004) que buscou analisar os fenômenos por ele denominados possessão e incorporação em certa continuidade com o fenômeno conhecido como miração. De acordo com Monteiro da Silva, (2004: 413) a miração nos remete a duas tradições aparentemente distintas: o xamanismo indígena e as religiões afro-brasileiras. Para o

¹⁹¹ Grifos meus.

autor, a ruptura pode ser relativizada se tomarmos os dois tipos de fenômeno como “estados alterados de consciência”. Nas palavras do autor:

“Em outras palavras, queremos afirmar que a instituição da miração como uma totalidade implica *performances*, cujas visões de mundo se assemelham e se diferem, típicas do xamanismo, dos movimentos da contracultura, dos cultos afro-brasileiros e de outras religiões brasileiras, da nova consciência e do *new age*. As diversas linhas doutrinárias das URAs¹⁹² citadas, caracterizam os ritos de acesso a estados ampliados de consciência, guardando estreitas semelhanças com outras denominações locais. As aproximações e afastamentos se inscrevem no campo da observação e descrição. (...) Há uma circulação padrão do discurso que envolve um conjunto de idiomas do transe – possessão, a saber: 1) a incorporação, ou não de entidades, sem perda da lucidez e em diálogo com elas (CICLU, CEFLURIS, cultos afro-brasileiros); 2) irradiação, ou transe consciente, com fusão ou não dos aparelhos biológicos (centros da linha da Barquinha, apresentando *performances* diferenciadas entre eles); 3) incorporação total ou parcial de entidades ou espíritos, indo além das manifestações de vidência, com diferentes gradações de desdobramento (possível em todas as linhas ayahuasqueiras). Neste caso, o sujeito ativo do estado ampliado de consciência partilha consciente com os demais, ou aprofundando o transe, se desliga momentaneamente e materialmente do tempo de vigília, de percepção e controle de seus estados psíquicos e biológicos.” (Monteiro da Silva, 2004: 436-7)

O motivo da longa transcrição foi minha dificuldade em compreender a análise do autor sobre os estados de miração, incorporação e outros “estados alterados de consciência”. Ao que me parece, o objetivo de Monteiro da Silva não foi realizar uma descrição etnográfica detalhada dos vários “estados alterados de consciência” citados, mas demonstrar como os participantes de religiões ayahuasqueiras mantêm um “estoque de performances disponíveis” (Monteiro da Silva, 2004: 438-9), entendendo-as como parte de um mesmo sistema integrado. Monteiro da Silva (2004: 436) sugere a existência de um “sincretismo” entre os cultos afro-brasileiros e o xamanismo

¹⁹² Uso Ritual da *Ayahuasca*.

ayahuasqueiro. Segundo ele, tomando “a miração e suas fragmentações (possessão – também com suas fragmentações ou ordens implicadas – visão mística, irradiação, vôo xamânico)” como discurso, pode-se concluir que as duas “tradições” por ele tratadas “não são tipos necessariamente opostos de construção cultural”. Segundo o autor, nos “sistemas de Juramidan (Barquinha, Alto Santo e CEFLURIS)”, os hinos definem a identidade das entidades ligadas aos diferentes planos, ou seja, suas origens étnico-culturais.

Segundo Seu Raimundo, todos nós podemos conquistar nossos guias. Nas suas palavras: “eu ainda não tenho bem certeza, mas eu acho que a gente tem direito a um pássaro, um peixe e um animal.” Como já foi dito, vários tipos de seres chegam nos trabalhos da comunidade São José. Caboclos, encantados, pretos-velhos, exus, santos, animais, espíritos conhecidos no espiritismo kardecista, mortos conhecidos e desconhecidos. Alguns espíritos de mortos são solitários, pois não encontraram seu caminho da salvação e por isso procuram os vivos. Mas a maior parte desses seres tem seus “companheiros”. Como me diziam os moradores da comunidade São José, diferentes seres pertencem a diferentes linhas. No Tambor de Mina e no Terecô as entidades espirituais são organizadas em famílias (Ferreti, 2004: 64). Entre os encantados que frequentam a Casa das Minas de Tóia Jarina, a família das Caravelas, “entidades que descem (atuam) mudas, sempre pulando, e que seriam peixes do oceano, que na guma não falam.” (Shapanan, 2004: 328) Um dos médiuns da comunidade São José atua sempre exatamente dessa forma. Já no Catimbó-Jurema de Recife, os caboclos adultos “descem, em geral, estalando os dedos e emitindo um som sibilante.” (Brandão e Rios, 2004: 166). Muitas das atuações de Dona Maria acontecem dessa maneira.

Me parece que as diferenças nas experiências com os espíritos, analisadas pela maioria dos estudiosos do Santo Daime e da Encantaria Brasileira como inter-influências de diferentes matrizes religiosas, é vista pelos moradores da comunidade São José como influência dos diferentes tipos de ser espiritual. Cada linha seria um grupo ou família que exige atitudes rituais diferentes dos pajés, médiuns ou curadores.

As pessoas da comunidade São José vão sempre que podem ao Céu do Mapiá e tentam aprender o máximo possível sobre os trabalhos do Santo Daime. Mas sempre afirmam que cada um só pode obter seu conhecimento (sobre a natureza do mundo e

dos seres que o habitam, sobre formas de curar etc.) através de suas próprias experiências ao tomar o daime e vivenciar o mundo espiritual. É dele que vem todo o conhecimento. Como já observei, essa mesma epistemologia parece valer para o universo amazônico em geral, não indígena e indígena. Vejamos o caso dos Parakanã estudados por Fausto (1999: 940):

“The potency of dream akwawa, however, is inferior only at the level of volition, since they are the true owners of therapeutic techniques, music, and names. The structure of dreams, therefore, consists of an interaction between the dreamer and a domesticated enemy, one who remains under the dreamer’s control but who surpasses him in shamanic science.”

Vimos como os pajés ou curadores aprendem a controlar espíritos que inicialmente agiam como seus inimigos, causando-lhes “ataques”. A domesticação de espíritos inimigos e o acesso ao seu conhecimento e poder são as principais características do xamanismo indígena ou “caboclo”, tal como descrito por diversos autores. Minha hipótese é a de que o culto do Santo Daime, tal como é realizado na comunidade São José, possa ser compreendido como uma forma de xamanismo onde há a relação de domesticação (iluminação) entre humanos e seres não humanos de diversas origens. As técnicas rituais são diversas porque os seres que as trazem são diversos.

3.7 Doença e Cura

Nesta parte, descreverei alguns tipos de doenças que podem acometer os moradores da Reserva Extrativista Arapixi. A análise das práticas relacionadas à saúde serão úteis para compreendermos as noções de pessoa e de corporalidade correntes entre os sujeitos desta pesquisa. Os estudiosos do Santo Daime em geral (Groisman, 1991; Labate, 2000; Couto, 2004; Monteiro da Silva, 2004) partem de uma noção de pessoa como indivíduo. Apesar de abordarem a idéia de cura coletiva da comunidade daimista como um todo, esses autores enfatizam a busca individual da cura e do desenvolvimento espiritual, que talvez seja mais comum entre daimistas com origens metropolitanas, do que entre os moradores da comunidade São José. De acordo com Groisman (1991: 73): “A cura para os daimistas, como vimos, é a limpeza espiritual que se projeta da Espiritualidade para o indivíduo e vice-versa”. Como espero demonstrar a partir da descrição etnográfica sobre o tema da doença, os moradores da comunidade São José têm uma noção de pessoa potencialmente múltipla, pois o corpo humano é relativamente aberto à influência dos diversos seres e afetos que habitam um mundo transformacional.

No capítulo 2, introduzi o leitor ao tema das “doenças de criança”. Recordemos que se trata de “doenças espirituais”, que não podem ser curadas por médicos, apenas por curadores, com benzimentos, sopros, banhos, chás e defumações. Podem ser contraídas até os sete anos de idade, quando os corpos das crianças ainda “são muito abertos”, pois a moleira ou a cabeça “ainda não fechou”.

O quebranti e o mau olhado são doenças que têm sintomas como febre, diarreia e fraqueza, e são causadas de forma não intencional pelo olhar de terceiros, sejam parentes ou não. O quebranti geralmente é contraído quando um adulto “se admira com a criança”, achando-a muito bonita. Para evitar o quebranti, pais que chegam com o corpo quente do trabalho devem evitar o contato visual, verbal ou físico com os filhos pequenos. O mau olhado é causado pelo olhar de alguém que tenha “olho ruim”, mesmo que de forma não intencional.

A venta caída é causada por um susto. Uma das filhas de Dona Maria tomou um susto e pegou venta caída quando era criança. A doença foi mal curada e, certa

vez, numa viagem ao Céu do Mapiá, a canoa onde ela estava virou. A menina ainda não tinha completado sete anos, e tomou tamanho susto que sua doença evoluiu para “venta emborcada” e “sua cabeça partiu”. Como ela nasceu com o corpo muito aberto, ou seja, com alto grau de mediunidade, não foi possível curá-la totalmente, ou seja, fechar sua cabeça.

Ela pegava vários encostos, falava coisas sem sentido, tinha fortes dores de cabeça, babava, “ficava longe” e puxava os cabelos “para ver se voltava”. Foi levada para fazer exames no hospital em Rio Branco, mas “não deu nada na cabeça dela”. Nos trabalhos do Santo Daime era comum ela atuar com seres sem luz e falar bobagens. Dona Maria foi se esforçando para curá-la, até que um dia um ser disse que no próximo trabalho atuaria nela e se tornaria seu guia, para que ela pudesse começar a trabalhar espiritualmente de modo controlado. Mas a moça ficou com medo e, no dia em que seria realizada a sua iniciação como curadora, viajou para Boca do Acre. Não completou a cura e continuou sentindo as perturbações e dores de cabeça. Hoje ela tem um filho, mas Dona Maria é quem mais cuida dele, pois ela não pode se aperrear muito. Uma mulher comentou que essa moça “parece criança”, pois “não faz nada para se proteger, não procura tomar um banho descarrego, ou fazer uma defumação”. Disse que não adianta tomar daime por anos se a pessoa não tem consciência e atenção para desenvolver sua firmeza.

Zenaidia contou que, quando seu filho Tiago era recém-nascido, havia muitas crianças fazendo barulho em casa, então ele se assustou e pegou venta caída. Ele tinha diarreia e uma dor na barriga. Segundo Zenaidia: “Parecia que o corpo dele era todo dolorido, ele chorava muito quando a gente pegava”. Numa madrugada Zenaidia achou que ele ia morrer e o levou à casa de Dona Maria, sua avó. Ela chamou o “reis tubarão”, um dos encantados com quem trabalha, que o benzeu e mandou o pai da criança procurar cupim para fazer um chá. Depois que tomou o chá, Tiago enfim adormeceu. Depois de várias rezas e benzimentos feitos pela avó Tiago ficou curado.

Seu Arlindo estava com asma quando era pequeno, e sua mãe sonhou que alguém a ensinava a fazer um chá. Ela fez o tal chá, deu a Seu Arlindo e ele melhorou. Quando os outros filhos tiveram a mesma doença, ela fez o mesmo chá, mas não adiantou. Alguns remédios são descobertos através de mirações, sonhos ou conselhos de seres que chegam nos curadores. Há remédios conhecidos para males

conhecidos, mas um remédio que serve para uma pessoa num determinado momento pode não servir para outra pessoa com o mesmo mal ou para a primeira pessoa num outro momento.

Abraão, neto de Dona Maria, estava com diarreia. Ela disse que aquilo era um mal de reza, e foi curar o neto, que tem um ano. Pegou alguns ramos de quebra-pedra e fez o sinal da cruz. Começou a passar os ramos no tronco do menino fazendo o sinal da cruz, às vezes passava o ramo também pela cabeça. Balbuciava uma reza inaudível. Soprou a cabeça dele, depois uma mão, a outra, um pé, o outro.

Certa vez, Tiago ficou cheio de bolhas pelo corpo. Todos especulavam sobre a doença. Um funcionário do ICMBio disse que parecia catapora, mas Dona Maria disse que era mal de reza, de um tipo que ela não sabia curar muito bem. Levaram o menino para ser rezado por Seu Antônio, renomado curador sobre o qual falei anteriormente, que vive a duas horas de barco da comunidade São José.

Seu Antônio disse que já sabia que chegaríamos levando Tiago. Disse que também me esperava para contar suas histórias, como combinamos na época em que visitei sua casa para aplicar um questionário relativo ao diagnóstico sócio-econômico do ICMBio, para o qual colaborei. Seu Antônio deu uma bala para Tiago parar de chorar e começou a rezá-lo, passando um ramo da planta vassourinha pelo seu corpo.



Seu Antônio curando Tiago

Quando acabou de rezar em Tiago, Seu Antônio perguntou se eu tinha levado o gravador. Eu disse que sim, então ele começou a contar suas histórias:

Uma vez eu descobri que tava amarrado (enfeitiçado). O pai de uma moça me amarrou com um carretel de linha de costura. Eu tinha uma mulher, aí quando eu fui fazer uma “aviação” (adiantamento de mercadorias no barracão do seringal), esse cara conversou com ela pra ela me deixar e ficar com o cunhado dele. Aí o irmão da minha (atual) mulher, que era gerente de um barracão, me chamou pra ir trabalhar com ele. Depois de onze dias que eu tava lá a mulher que eu tinha na época disse que ia embora. Eu tinha pegado uma febre depois que eu bebi água de um igapó na estrada de seringa. A mulher disse que ia embora porque aquilo não era vida, mas eu tinha comprado mercadoria “no grosso”, uma aviação boa pra durar três meses ou mais. Eu peguei as coisas dela, botei pra fora, devolvi a mercadoria, paguei o que tinha usado e fui embora.

Aí eu fiquei sem rumo. Chegava num lugar, já queria ir embora pra outro. Aí eu fui numa sessão lá perto de Boca do Acre. O cara rezou, cantou, fez o chamado dele e o guia dele veio. Aí o guia se atua nele e o espírito dele sai. Sai, mas fica encostado. Aí quando ele acaba de trabalhar o guia sai e ele se apossa da matéria dele de novo. O guia disse “boa noite, quem quer falar comigo?” Aí umas pessoas falaram, e depois eu disse que queria falar. O ser disse “eu vou sair e o outro vai chegar”. Aí ele saiu, o outro chegou e disse “boa noite, quem quer falar comigo agora?” Eu disse “sou eu”.

Aí o ser disse “esse homem não é daqui, esse homem vem baixando, e eu sei o quê que ele vem atrás.” Eu disse que fui lá porque achava que tava sem rumo. O ser disse “você tá sem rumo porque você tá entrançado com corda de linha de costura. Você ia na sua viagem, o cara entrançou, você ficou sem rumo, e você veio lá de perto da casa dele”. Aí eu já vi quem era. O ser disse “mas nós vamos desmanchar”. Aí ele foi trabalhar, me chamou, pegou minha mão, deu um passe e falou “sente aí que eu vou sair e vem o outro”. Aí o outro chegou e começou a fazer o serviço, cantou uma doutrina, aí o serviço terminou, aí pediu o material pra tocar fogo. Era

*pólvora, vela e outros tipos de coisa, um material que tem até no mato, é um tipo de pau que chama amesca, que dá uma resina branca, é cheirosa, aquilo ali serve pra muitas coisas. Aí pediu, a mulher trouxe, aí fez a defumação, quando ele terminou de defumar tocou fogo naquela pólvora, partiu aquilo no meio. Parecia que eu tinha saído de dentro duma casaca de pau. Aí fiquei solto, maneiro (leve), eu pensei “agora graças a Deus eu vou ficar livre”. Aí terminei, ele disse sente aí, aí foi trabalhar nos outros, aí quando terminou deu os agradecimentos e contou como que foi. Eu perguntei quanto era, mas lá eles só cobravam o custo do material da mesa. Até hoje ninguém mais me amarrou. **Tem alguma forma de se proteger?** Eu tenho, porque eu tenho devoção a nossa senhora do perpétuo socorro. Se eu tenho algum problema, algum cara que tá querendo fazer mal pra mim eu faço, só não pode fazer dentro de casa, eu saio lá fora, eu rezo pra nossa senhora do desterro, entrego pra ela tudo direitinho, aquele lixo acaba que a água leva.*

O senhor tem algum guia? *Eu tenho o meu guia comigo, que me acompanha, diz quem vai chegar procurando uma cura, fala as coisas. **Qual é o nome dele?** Eu não posso falar o nome, mas o meu guia é com a força do senhor são Francisco. **O senhor atua, trabalha com sessão?** Uma mulher “misturada com cabocla” que trabalhava com sessão disse que eu sou médium de nascença. Mas eu não quis trabalhar com sessão, trabalho só com reza. Quando a doença é forte ele (o guia) encosta na minha matéria e eu fico tonto, mas não chego a atuar. **Que tipo de doença o senhor cura?** Eu curo doença de criança, venta caída, quebranti, mau olhado, cobreiro, pereba, e outros tipos de enfermidade que aparecem na pessoa. Dor de cabeça, constipação, aquela que escorre água nos olhos e dói. **Tem espírito ruim que bota doenças nas pessoas?** Tem aqueles que ficam vagando, esses andam procurando quem tem corpo fraco pra se manifestar e tirar o da pessoa. Uma irmã da minha esposa, que entrou na crença pentecostal, saiu um dia meio tonta do seringal e foi pra cidade. Quando chegou lá foi piorando, ficando com dor de cabeça, até que levaram ela pro doutor pra ver o que era, um negócio apertando ela, arrojando querendo matar. Levaram pro hospital, não teve jeito. Aí levaram pra um curador que mora a um dia de viagem da cidade. Chegou lá ela não agüentava nem se sentar, só ficar deitada. Aí o curador saiu, falou com o pessoal e falou pra ela “é verdade dona, foi só o que a senhora ganhou naquele pentecostal. Tiraram o seu espírito da sua matéria e colocaram o espírito de uma freira vagabunda”. O curador*

sabia, mesmo nunca tendo visto ela. Ele disse “mas a senhora vai ficar boa”. Entrou pra dentro, pegou um santinho, pôs a mão na cabeça dela, concentrou, aí retirou e colocou o dela de novo. Ela voltou boazinha, só ensinou um chá pra ela beber, daquela magiroba que nasce no campo, pra arrancarem, tirar três pedacinhos da raiz, lavar, tirar o barro e fazer o chá. E dar um total de dois dias de chá pra ela. Ela ficou boazinha, retiraram o espírito de uma freira vagabunda, que a freira vagabunda é aquela que é junta com o padre, ela junta com o padre e se perde, aí fica vagando depois que morre¹⁹³. Eu sempre dizia que a Dona Ema tinha um encosto com ela, mas o pessoal dela não ligava, não acredita ou não tem fé naquele. A mãe dessa aí (esposa dele) morreu com dois encostos, não tinha mais jeito de tirar. Quando ela arriou passou cinco dias numa rede esticada sem mexer nada no corpo dela, só respirava bem fraquinho, a gente chegava o ouvido perto da cabeça dela e ouvia ressonando. Eu cheguei e escutei, e disse essa mulher tem outro com ela, mas a família dela não acreditou. Com cinco dias ela morreu. O marido dela me chamou pra rezar nela, eu fui e preparei com esse dito material do mato que eu falei antes. Fui lá, preparei, e fui dar pra ela. Ela quase não aceita, ela não, que não era ela. Ela falava, mas não era ela. Ela falava assim “ô homem enjoado perto de mim”. Ela não sabia o que eu tava fazendo.

Eu graças a Deus, nem dentro da mata não chega nada perto de mim. Quando eu estou de viagem, se eu pego um caminho, eu dou quatro ou cinco passadas, se me vem que não é pra eu ir por ali, que eu não vou me dar bem naquela viagem, eu volto pra casa porque se eu teimar, eu vejo. Se eu arrumar um companheiro eu digo pra ele também, “companheiro, não vai dar certo esse negócio dessa viagem pra nós”, aí combino com ele até que nós volta. Eu sou uma pessoa que eu tenho a vida toda desembaraçada, eu nunca fui um cara brigador, nunca andei com contenda no mundo com ninguém, nunca derramei um pingo de sangue de um humano, nunca bati em ninguém, nem ninguém nunca me bateu, nunca fui intimado na polícia nessa idade que eu já estou, dá pra ver que eu sou uma pessoa decente, que eu não sou tão ruim,

¹⁹³ Esse tema da freira vagabunda, que tem relações com o padre, é recorrente. Pensa-se sempre que um homem e uma mulher que viajam juntos mantenham relações sexuais, sejam da igreja, sejam funcionários do Estado ou pesquisadores. Ouvi alguns casos de freiras que iam visitar o padre em sua rede durante a noite. No Purus, as pessoas atribuem conhecimento e poder aos representantes da igreja, mas ao mesmo tempo desconfiam que possam ser farsantes, pessoas que na verdade não são do lado de Deus, mas do inimigo.

né? Quem chegar na minha casa eu sei receber, como posso também, porque nessas alturas do interior, né? Mas eu faço como eu posso. Outro dia veio um rapaz aqui me entrevistar, e levou minhas palavras pra Brasília. Você gravou tudinho?

Entre um caso e outro, Seu Antônio rezou em Tiago mais duas vezes. Enquanto isso, sua esposa matou um pato e preparou-o para nos oferecer. O curador disse que era para levarem o Tiago para uma nova consulta com ele, pois ele gosta de acompanhar seus pacientes. Os pais de Tiago ficaram muito satisfeitos com o tratamento, e chegaram na comunidade São José contando que Seu Antônio era muito bom curador, e que já sabia que nós iríamos visitá-lo, antes de chegarmos em sua casa.

Logo depois da consulta com Seu Antônio apareceu uma carona e os pais de Tiago o levaram à cidade, para consultar-se com um médico. O médico receitou um remédio, e os pais fizeram a criança tomá-lo. Mas creditaram a rápida melhora de Tiago às rezas de Seu Antônio. Ficaram comentando suas histórias por alguns dias.

Seu Antônio contou sobre uma mulher que tinha um encosto, que vivia caída, doida. Ele a curou, mas ela começou a falar mal dele. Sua esposa estava indo para Rio Branco se tratar de uma doença nos olhos, e a tal mulher disse “tomara que ele leve um chifre”. Então ele soltou o ser que a atormentava e ela ficou doente de novo.

O curador suspeita que sua esposa tenha sido vítima de “macumba”, pois ele já rezou várias vezes no olho dela, sem melhora. Contou sobre um curador de Boca do Acre que chupou o joelho dolorido dela, e tirou um pedaço de Bombril com uma pata de caranguejo dentro. Seu Antônio disse que já viu esse curador tirando uma lagarta e até uma cobrinha de gente que ele chupou. Comentou “isso é macumba que os outros colocam”.

Zenaidia me contou que, quando cortava seringa, seu avô (Seu Arlindo) “fazia muito saldo e comprava muito rancho”, por isso uma vizinha tinha inveja de Dona Maria. Um dia sua avó sentiu uma dor no ouvido, e seus filhos chegaram a ver uma coisa entrando na orelha dela. Ela foi a um curador em Boca do Acre que tirou uma agulha, vários besouros e uma cobra do ouvido dela. Dona Maria guardou as “porqueiras” num vidro. Mas como o mal já tinha sido feito há muito tempo, “o

curador tirou só as forças da macumba”, e Dona Maria não ficou totalmente boa do ouvido. Dona Maria tem dificuldade para ouvir e para andar, e sente dores no estômago, pois tem um sapo na barriga, uma cobra enrolada em suas pernas e uma caranguejeira no pé. Contou à neta que viu no daime que tudo isso foi colocado pela vizinha invejosa.

Os animais ou objetos colocados através de feitiço no corpo de alguém passam a integrar a pessoa, transformando seu modo de agir e suas capacidades corporais. Uma pessoa que porta em seu corpo esses feitiços porta também os afetos ligados a eles, que concorrem para moldar seu comportamento, seus sentimentos, desejos, sua maneira de se relacionar com os outros.

O espírito de um morto, parente ou desconhecido, pode ficar encostado em uma pessoa viva para satisfazer, através dela, seus desejos mundanos. Os encostos podem também querer se iluminar através dos vivos, ou querer levar alguém consigo, para não ficar vagando sozinho. Diva contou que, tempos atrás, vivia se sentindo mal, tinha medo de ficar sozinha, e sentia a presença de seu tio que tinha morrido. Olhava para trás toda hora achando que ia vê-lo. Desmaiou algumas vezes em dias comuns, e muitas vezes durante os trabalhos do Santo Daime. Um dia, quando desmaiou num trabalho, seu pai viu o tal tio (irmão dele) perto dela. Perguntou o que ele queria, e ele disse que queria levá-la, pois sempre quis namorar ela. O pai disse para ele ir para o lugar dele e deixá-la em paz, pois ela tinha os filhos para criar. Depois disso Diva não desmaiou mais e nem sentiu a presença do tio. Ela disse que quando vivo, ele sempre dizia que ela era bonita, mas ela nunca achou que o tio tivesse vontade de namorar com ela. Zenaidia comentou: “esconjuro, um tio querendo namorar com a sobrinha”.

Assis contou sobre uma cunhada que pegou um encosto e ficou louca. O marido a levou para o Céu do Mapiá para ser tratada, e lá ela se recuperou. Ela é bem corpulenta, mas passava por buracos pequenos, colocava a mão na água fervendo e não se queimava. Quando via alguém fumando corria e tomava o cigarro para fumar. Tirava a roupa, saía correndo nua, e não queria tomar daime. O marido enfiava um pau na boca dela e a fazia tomar o chá. Assis disse que ela ficou boa, mas teve uma “recaída” e agora toma remédios alopáticos controlados. Segundo Assis, o tratamento consiste em iluminar o espírito que está encostado. Quando se ilumina, ele pára de perturbar e passa a ajudar a pessoa espiritualmente. Quando acontece um trabalho ele

vai atuar na pessoa, mas já iluminado. Perguntei como se pega encosto. Assis disse que pega quem tem corpo aberto. Dico disse que os finados pais dessa mulher a atormentavam, pois “não deviam estar num bom lugar”.

Dico me contou sobre o marido da prima da Diva, que também pegou um encosto e ficou louco. Segundo Dico, ele ficava mirando o tempo todo sem tomar daime, ficava o tempo todo “vendo as coisas do mundo espiritual”. Dico considera verdadeiras as coisas que ele viu, como um dragão que mora no gelo. Esse homem louco sempre corria para a floresta ou para a água. Para Dico, seres da mata e da água estavam encostados nele. Um dia ele estava com os parentes na mata, então saiu correndo de repente e ficou três dias desaparecido. Depois disso ele enlouqueceu. Dico acha que foi algo que aconteceu na mata, “ele encontrou algum ser e ficou com encosto”.

Assim como os feitiços, os encostos integram a pessoa na qual se encostam. As pessoas que se encontram nessa situação são múltiplas, pois pelo menos enquanto não forem curadas, manifestam os afetos próprios dos feitiços e encostos, na forma de sentimentos como por exemplo a raiva, desejos como a vontade de fumar, comportamentos, limitações ou capacidades corporais, como passar por lugares estreitos.

O médium funciona como um ímã que atrai os seres espirituais. Quando uma pessoa está com um encosto, um médium ou curador pode rezar nela atuado. Então o espírito auxiliar sai do médium e o espírito ruim é atraído para o mesmo. O curador toma o chá do Santo Daime e o espírito ruim se ilumina, encontra o seu caminho e vai embora. Ou vai embora por não suportar a luz do Santo Daime. Foi assim que Nonato, filho de Seu Raimundo, tirou um encosto de sua avó, Dona Cantilha. Segundo contou Zenaidia, o encosto “era um diabo que ficava do lado dela”, fazendo-a fumar muito tabaco. O “cão” entrou em Nonato e ele latiu. Depois que tomou daime, foi para o pé do cruzeiro que fica fora da igreja, onde havia uma fogueira acesa. Então o cão foi indo embora. Vejamos a seguir o relato de Seu Raimundo, sobre seu encontro com o diabo:

*Que eu conheci a doutrina e achei que a doutrina que é o caminho, aí fui largando tudo. Eu fumava, eu bebia, eu dançava, tocava nas festas, aquela coisa... Mas pra se encontrar com deus Marina, a gente tem que se encontrar com deus e com o bicho, pra saber quem é o bem e quem é o mal. Lá no seu Mirú eu fui tomar banho no igarapé antes do trabalho, aí ouvi três assobios bem pertinho. Quando eu acabei de vestir a roupa assobiou do mesmo jeito no rumo que eu ia. Eu fui pro trabalho, estava bailando, aí senti vontade de descer e ver o que era. Desci e disse quem é que está assobiando, eu quero saber quem é. Aí o capeta, o cão, olhou pra mim assim e ficou bem pertinho conversando comigo. Ele disse “eu sou dominado por Deus. Eu só faço as coisas que a pessoa quer que eu faça, mas se a pessoa não fizer o que eu quero eu sou um molambo”. Aí saiu tombando. Ele disse que só tinha força se a pessoa fizesse as coisas dele. Eu não tive medo e disse “então fica aí que eu vou cuidar do meu hinário.” Aí eu fiquei ciente que o capeta só tem força se a gente fizer as coisas dele né, que ele mesmo falou pra mim, né ? **E o que são as coisas dele? É você ser valente, ser ignorante, ser falso, ser ruim, que o bicho atenta, né ? São as coisas da ilusão? Sim, as coisas do capeta é isso, né, matar os outros, até os animais a gente não pode, se pudesse não matar mesmo ia ser bom. Se a pessoa não tiver muita vaidade, não usar muita pintura, é bom também. D. Crecilda:** que tem uns que usam essas coisas assim, mas que não se afeta demais, mas tem outros que usam que quanto mais ele usa melhor acha. Mas essas que usam assim sem ter aquela coisa, eu acho que não seja tão demais. A pessoa se engrandecer, tudo isso é mal.*

Zenaidia contou que certa vez, Dona Crecilda pediu para ela rezá-la, pois estava se sentindo mal. Zenaidia disse que não sabia rezar, mas ela insistiu, dizendo “chame seus guias”. Zenaidia colocou a mão na cabeça da tia e teve que a segurar, pois “o (espírito) rei do enfezo baixou nela”. Ele queria causar brigas, disse que andava pela comunidade e não sairia enquanto não visse resultado. Outras pessoas foram ajudar Zenaidia, obrigaram Dona Crecilda a tomar daime, e o espírito saiu. Nessa época houve de fato algumas brigas entre moradores da comunidade.

Certa vez Seu Raimundo tomou daime em Boca do Acre e viu um ser parecido com esse, chamado Botafogo. É um ser que faz os casais brigarem e se separarem. Seu Raimundo disse para o Botafogo ir tomar daime na comunidade São José. Então

um dia Seu Raimundo se atuou com esse ser durante um trabalho na comunidade. Deram daime para ele, que disse que não causaria mais brigas, mas avisou que há muitos seres que provocam a discórdia entre casais.

Segundo fui informada pelos moradores da comunidade São José e seus parentes que residem no Céu do Mapiá, lá os trabalhos de cura são realizados num local chamado santa casa, e num local chamado estrela, que foi construído com esse formato. Sobre a “Casa da Estrela, Groisman (1991: 70) escreve:

“A ‘Casa da Estrela’ é um prédio mandado construir pelo Exu Tranca Rua. Conta-se que durante três anos, Padrinho Sebastião esteve atuado com este Exu. O Exu teria sido doutrinado juntamente com a falange que comanda e teria ordenado a construção para selar esta aliança.”

Transcrevo abaixo a descrição feita por Monteiro da Silva (2004: 430) de um trabalho de estrela no Céu do Mapiá:

“Nesta ocasião, é constituída uma banca ou mesa formada por pessoas iniciadas. Sobre a mesa central são colocados os símbolos de poder da doutrina. Os principais são o CRUZEIRO, fotos ou ilustrações de JESUS CRISTO, da VIRGEM MÃE, do Mestre Irineu e do Padrinho Sebastião. Junto ao cruzeiro é colocado um rosário e sobre a mesa ficam cristais, copos de água, incenso e defumador, que, segundo visão do grupo, servem para atrair e/ou concentrar forças positivas para o desenvolvimento do trabalho. Para os trabalhos de cura são convocados homens e mulheres cujo desenvolvimento espiritual permite atender aos doentes. A ação grupal dirige-se para a formação da corrente espiritual, que será utilizada pelo curador ou curadores presentes. O ‘presidente’ é aquele que ‘abre’ e ‘fecha’ a sessão e intervém quando há necessidade, como por exemplo em momentos de ‘atuação’ de entidades espirituais. A mediunidade é plenamente admitida pelo grupo, e em geral, a ‘atuação’, incorporação dos ‘mensageiros da cura’, entidades de ‘luz’, é até incentivada.”

Dona Crecilda tinha “mal de mulher” (dor no útero e hemorragias). Seu Raimundo foi com ela para Rio Branco, e lá um homem da igreja chamada Km 5.000, antiga sede do CEFLURIS, disse para ele dar daime para ela e fazer trabalhos todos os dias. Dona Crecilda contou que, na miração, via que estava “toda acabada”. Seu Raimundo viu na miração que ela ia ficar boa, mas ela já não tinha fé, pois fazia tempo que tomava daime e não melhorava.

Dona Crecilda comentou: *logo ele não tinha medo, né, agora eu não, era medrosa que só. Agora eu não tenho mais medo de tomar o daime não. No tempo que eu vivia doente eu passei dois anos tomando daime, às vezes quando eu não tomava na boca da noite, de madrugada eu tomava, aí partiu o medo. Seu Raimundo:* *Logo quando nós começamos, ela era doente, aí eu sempre ia pro Mapiá, ia pra 5.000, atrás dela se curar, pra ela ficar boa, aí ela tomava muito daime com os comandantes, os mestres, eles davam muito daime, era um copo cheinho. Lá no Mapiá teve uma vez que ela não estava agüentando nem mais se levantar, mas levaram daime pra ela e ela tomou. E a senhora ia se sentindo melhor?* *Ia, a vista do que eu vivia sem estar tomando o daime. Que eu tomava remédio, aí ia nos médicos, os médicos passavam remédio mas nunca deu um jeito. Fui a Rio Branco, também não deu jeito. Eu falei “agora eu vou virar pro daime”. Aí andou um velhinho lá, conversou com o Raimundo, aí eu comecei a tomar o daime, aí graças a deus eu fiquei boa. Raimundo:* *Aí esse homem, ele é da doutrina, é um comandante, um chefe, um comandante lá da 5.000 né, aí eu falei e passei seis dias, nós participamos de quatro trabalhos ainda. Ele faz uns trabalhos fortes, com muito daime, aí ele foi e disse “Raimundo, você agora cuide dela, você vai fazendo trabalho, vai dando daime pra ela de madrugada, vai cuidando dela”. Assim eu fiz né, aí de madrugada a gente se levantava, eu dava daime pra ela e tomava também. Aí nós ficava todos os dois mirando. E eu fazia trabalho lá em casa, na casinha onde nós morava lá, em Boca do Acre. Só eu e ela, às vezes quando vinham duas pessoas, três.*

À medida que foi tomando daime, Dona Crecilda foi vendo nas mirações que era o espírito de uma mulher que morreu com o “mal de mulher” que estava

encostado nela, causando seu sofrimento. O espírito da mulher queria se iluminar. Ela foi iluminando o espírito tomando daime, até que conseguiu se curar.

Segundo Groisman (1991), para os daimistas do CEFLURIS a cura tem um sentido de revelação, de acesso a uma visão cósmica inserida na relação entre sofrimento e merecimento. Monteiro da Silva (2004: 429-30) observa que, para os daimistas do CEFLURIS, a doença tem uma natureza ao mesmo tempo material e espiritual, e é um sinal de que o indivíduo deve buscar respostas “fora da matéria” para seus problemas existenciais. Assim, o indivíduo deve ter “firmeza em seu caminho”, e buscar a ajuda das pessoas mais experientes da doutrina, geralmente os padrinhos, reconhecidos por terem alcançado grande “conhecimento espiritual”. O processo de busca da cura é também uma jornada iniciatória, na qual a pessoa se esforça para conhecer as causas de sua enfermidade, ingressando no campo do conhecimento espiritual. Segundo o autor, os daimistas têm uma concepção cármica na qual a matéria seria o *locus* da luta pela salvação.

As observações de Monteiro da Silva são pertinentes para pensar os processos de cura relatados pelos moradores da comunidade São José. Mas como já observei, o autor dá uma ênfase à busca individual da cura e do desenvolvimento espiritual que talvez seja mais comum entre daimistas com origens urbanas do Céu do Mapiá, do que entre os moradores da comunidade São José. No caso de Dona Crecilda, assim como em outros casos relatados acima, a cura e o caminho para a salvação são alcançadas não através de uma iluminação individual, mas da iluminação da pessoa e dos seres que a acompanham, sejam encostos ou guias espirituais. Na concepção corrente na comunidade São José, a pessoa é potencialmente aberta e múltipla, ou seja, tem uma composição flutuante, dependendo dos seres que a influenciam no momento, dos afetos que a compõem.

Os trabalhos espirituais do Santo Daime têm como objetivos principais a purificação e iluminação de pessoas humanas e não humanas como os caboclos, encantados, espíritos de mortos e de animais através da luz contida no chá. Um dos resultados desta purificação é a cura, de diversos males, notadamente de doenças causadas pela poluição resultante da ingestão de certos tipos de caça ou da feitiçaria feita por inimigos. A cura está ligada não só à ingestão do daime, mas também à tomada de consciência do processo causador da doença. Sob o efeito do daime, a

pessoa pode ver o motivo de sua doença e tomar as medidas necessárias, seja a iluminação de um encosto, o uso de um remédio, um banho etc.

Pode-se também ver quem fez um feitiço e como ele foi feito. O curador ou o próprio doente pode acessar a perspectiva do causador da doença. Conhecendo o causador da doença e as técnicas usadas, a defesa ou o contra-ataque se fazem possíveis. Guias espirituais podem ser mobilizados na busca de antídotos; técnicas como benzimentos, massagens, sopros, remédios, banhos, defumações e sucções podem ser empregadas; e processos podem ser anulados, através de sua repetição ao contrário. A feitiçaria - feita através de palavras (como orações e pragas rogadas) e objetos como bolos de cabelo, espinhas de peixe ou animais inseridos magicamente no corpo da vítima - é chamada sujeira, porqueira etc., sendo o oposto do trabalho espiritual de limpeza do Santo Daime.

Os processos de purificação e iluminação são processos de cura e construção da pessoa daimista. E esses processos podem ser observados não só nos momentos rituais, mas também no cotidiano. A maior parte do tempo das mulheres é gasto com a limpeza da casa, das panelas que precisam brilhar como espelhos, das roupas que precisam ficar imaculadamente brancas, mesmo que seja impossível mantê-las longe da poeira ou da lama quando usadas. Sem falar nos vários banhos que as pessoas tomam por dia e no valor atribuído aos perfumes.

Muitas pessoas contam sobre mirações em que se veem de um ponto de vista exterior a si mesmas, geralmente quando têm uma conduta considerada errada, ou “da ilusão”, como usar roupas decotadas, ingerir álcool ou fumar tabaco. Neste momento, têm a oportunidade de tomar consciência de seus erros e purificar-se através da luz do Santo Daime. Há aqui uma questão de regulação moral exercida sempre a partir de uma perspectiva externa. Seja através dos comentários dos outros daimistas quando alguém passa mal (dizem que está sofrendo uma disciplina do daime), da experimentação da perspectiva da pessoa atingida (o animal caçado, por exemplo) ou da visão de uma espécie de duplo de si mesmo tomando o caminho errado¹⁹⁴.

¹⁹⁴ É muito comum a pessoa se ver, numa miração, fazendo algo considerado ruim como beber ou usar muita maquiagem. Diva contou que uma vez se viu usando roupas decentes de um lado e usando uma blusa decotada, de outro. Então entendeu que seria melhor para ela deixar de usar roupas decotadas, e foi o que ela fez.

O mau comportamento das pessoas muitas vezes é atribuído à influência de algum ser espiritual, ou de algum tipo de afeto originalmente exterior à pessoa. Aqueles que correm para a água ou para a mata são seduzidos por encantados, diz-se que enlouqueceram. Pessoas chorosas “estão com o chorão encostado”, pessoas que brigam estão sob influência do “rei do enfezo”, mulheres namoradeiras estão com a pomba gira. Mas se brigar ou trair são comportamentos moralmente ruins, o que se comenta mais no cotidiano são as condutas relacionadas ao corpo, como o fumo, a bebida, o uso de roupas e maquiagens. Quando falam de como mudaram depois do Santo Daime, as pessoas dizem que deixaram de fumar, de beber, de frequentar festas, de dançar forró, de usar roupas decotadas. Esses tipos de conduta em relação ao corpo parecem deixar a pessoa vulnerável à influência de seres, afetos, encostos, que as fazem agir mal. Diva disse que seu pai bebia muito, aí tomou daime e mirou o inferno, era cheio de gente bêbada, as garrafas “tinindo”, batendo umas nas outras. Depois disso nunca mais bebeu. O irmão dela tomou daime e viu o “dono da bebida”, “o inimigo”, virando uma garrafa de cachaça inteirinha e depois mastigando o vidro.

Os moradores da comunidade São José nunca falam da “doutrina do Santo Daime” como um dogma, mas sim como um caminho. O professor Assis disse que “a doutrina é um caminho pra gente se doutrinar, se iluminar, a doutrina a gente recebe tomando o daime”. Não há dogmas na doutrina tal como é percebida na São José, não há certeza se este é realmente o caminho da salvação ou se os crentes evangélicos é que serão salvos, a verdade é experienciada por cada um através das mirações.

A doutrina do Santo Daime, tal como é professada na São José, parece ser um conjunto mais ou menos definido de condutas morais que se definem principalmente através das atitudes relacionadas ao próprio corpo (uso de roupas e adornos, de álcool e tabaco, higiene, dieta, sexo etc.) e ao corpo dos outros (violência, caça etc.). Estas condutas podem provocar a influência ou conjunção com seres benévolos ou malévolos, e o castigo de terceiros ofendidos, como os animais ou os santos. Histórias como a da cura e iniciação espiritual de Dona Maria, que culminou na transformação da encantada Princesa Rita em sua guia, nos mostram que uma noção de pessoa múltipla, relacional e transformacional, que pode ser atribuída a humanos e não humanos, já existia na São José antes do Santo Daime. A grande diferença é que se antes somente os curadores podiam “ver”, agora todos podem, em maior ou menor grau, através das mirações proporcionadas pelo Santo Daime. A importância dada

pelos daimistas à faculdade de ver outros seres e outros mundos, ver *como* outros seres, ou ver a si mesmos em outros lugares coloca em foco os conceitos de corpo e de perspectiva.

Como vimos no capítulo 2, as crianças são seres ainda ligados à animalidade ou selvageria, e precisam ser civilizadas através dos cuidados com o corpo, da alimentação, do reconhecimento dos parentes através da fala, do controle de afetos considerados atributos corporais, como a raiva. Seu corpo, em processo de humanização, ainda é muito aberto às influências externas, por isso mais vulnerável. Os corpos são feixes de afetos, e há aqueles afetos considerados mais humanos, mais civilizados, mais cristãos.

Na concepção dos moradores da comunidade São José, há pólos de selvageria e civilização, os seres e afetos diabólicos e os seres e afetos de Deus. A humanidade deve ser instituída com agência, através da construção do parentesco de gradiente próximo ao gradiente da fraternidade ou comunidade daimista, cristã. Todos estão no caminho da iluminação, do auto-controle, da purificação de afetos não cristãos. Há um gradiente de mais ou menos humanidade, e seus limites, dados pelo incesto, pela loucura, pela morte. Nesse sentido, todos os seres do cosmos são pessoas, mas os daimistas/cristãos vivos são humanos, e os outros seres são pessoas não humanas, que podem ter mais ou menos luz, estando mais próximos ou mais distantes de Deus.

A alma é a vida, o princípio ativo dado por Deus que anima o corpo. O corpo é agência, é afeto, é desejo, é *habitus*. Por isso o controle do corpo é necessário para a construção da pessoa. É necessário o controle dos afetos, que vêm a ser atributos corporais como a raiva das crianças, e que podem compor a pessoa múltipla. Todas as pessoas são potencialmente múltiplas, abertas, e devem agir de modo a evitar a influência de outros seres, que podem fazer com que ajam de forma imprópria ou adoçam. As pessoas comuns devem buscar bloquear o fluxo transformacional, que é dado. Já os médiuns ou curadores “de nascença” não podem evitar o fato de serem pessoas sempre múltiplas, e têm que aprender a amansar e controlar seus guias, como diz Dona Maria, ou endireitar os companheiros no corpo, como dizem os sujeitos da pesquisa de Galvão (1955). Se o médium de nascença não for curado, e não aprender a trabalhar com seus guias, a força (os afetos) destes fatalmente o farão enlouquecer ou morrer. Assim, o corpo pode ser compreendido como um feixe de agência, afetos,

habitus, como uma perspectiva. O médium deve aprender a adotar diferentes perspectivas de forma controlada para não sucumbir aos seus guias, deixando de ser o mestre das diversas perspectivas potenciais de uma pessoa efetivamente múltipla.

Capítulo 4: O Santo Daime e a conquista da Reserva Extrativista

O objetivo do presente capítulo é retomar os temas tratados nos capítulos 1, 2 e 3, em sua relação com a adesão dos moradores da comunidade São José ao Santo Daime e a “conquista”¹⁹⁵ da Reserva Extrativista. A trajetória de Seu Raimundo Rocha, hoje o padrinho da comunidade, é chave para a compreensão do processo de conquista da Reserva.

Seu Raimundo tinha um barco e trabalhava como regatão, trocando mercadorias por borracha ao longo do rio Purus. Durante uma viagem no ano de 1975, foi convidado por um curandeiro do Purus que trabalhava com sessão para experimentar o daime, que “nesse tempo era hoasca”¹⁹⁶. No trabalho, todos se sentavam no chão da casa do curador e de vez em quando ele cantava um hino. Não tinha mesa¹⁹⁷. Ele cantava hinos de caboclo, como os hinos cantados hoje no trabalho de São Miguel. Seu Raimundo contou que quando tomou o chá “foi logo vendo que era coisa do outro mundo, que não era desse”. Viu as almas dos animais e os santos. Com a queda no preço da borracha Seu Raimundo vendeu seu barco e foi para Boca do Acre, onde montou um pequeno comércio por volta de 1987. Lá começou a tomar daime numa igreja ligada ao Céu do Mapiá, dirigida por um seguidor do padrinho Sebastião. Achou o trabalho “muito sério e bonito” e que “o daime era uma coisa de futuro”, e resolveu levar para a família. Depois de dois anos em Boca do Acre voltou para o lugar onde moravam seus parentes num seringal na margem do Purus, onde se localiza a comunidade São José. Todos tomaram o daime sem medo, e “acreditaram que era uma coisa boa”.

Na época em que seu Raimundo apresentou o Santo Daime aos seus parentes, ele trazia o chá de Boca do Acre ou do Céu do Mapiá, mas logo aprenderam a prepará-lo. Só ele e a esposa cantavam os hinos que sabiam, mas com o tempo e as visitas ao Céu do Mapiá, os demais foram aprendendo.

¹⁹⁵ Termo usado pelos moradores da comunidade São José.

¹⁹⁶ A *ayahuasca* é também conhecida como hoasca por alguns usuários.

¹⁹⁷ Essa forma de tomar *ayahuasca* me lembrou os rituais dos quais participei entre os Manchineri e os Kulina. Assemelha-se também à forma como tomam os seringueiros da Reserva Extrativista do Alto Juruá, descrita por Jahnel de Araújo (1998) e Pantoja (2008).

Quando Seu Raimundo era regatão era ele quem fornecia mercadorias para seus parentes, que assim tornavam-se seus fregueses. O trabalho de regatão já colocava seu Raimundo numa posição de mediador entre a floresta e a cidade. Ele fazia a ponte entre o interior e o exterior da comunidade, levando a borracha local e trazendo mercadorias. A novidade do Santo Daime e uma nova forma de contato com o exterior – tanto com o “astral” ou “mundo espiritual”, quanto com a comunidade Céu do Mapiá – foi também fruto do trabalho diplomático de Seu Raimundo.

Será decrito a seguir como a comunidade Céu do Mapiá foi tomada como modelo, em vários sentidos, pelos moradores da comunidade São José. No Boletim Informativo da Associação de Moradores da Vila Céu do Mapiá, chamado jornal do Mapiá pelos daimistas, podia-se ler:

“O Cefluris nasceu em Rio Branco em 1974 com a missão de oficialização do Santo Daime e de criar as condições socio-ambientais para a correta prática desta Doutrina Espiritualista através da organização das comunidades amazônicas e da rede internacional de Igrejas afiliadas”.

A doutrina do Santo Daime é relacionada ao ambientalismo pelos dirigentes do CEFLURIS e por seus seguidores. Em matéria do jornal já citado sobre a nova igreja que pretende-se construir no Céu do Mapiá, foi escrito: “Em tempos de aquecimento global o coro dos cientistas reforça o chamado dos profetas para uma vida espiritual e sustentável na maior floresta do planeta”.

Transcrevo abaixo o hino “Jardim da Virgem Maria”, recebido por padrinho Alfredo.

O jardim da Virgem Maria:

Quando eu olho para a natureza

Meu coração se conforma

Em ver tanta criatura

E cada um vivendo de sua forma

Sempre olho para o firmamento
E vejo um grande poder
E eu tão pequeno aqui na Terra
Peço força para compreender

Sempre olho para a humanidade
A multidão me desperta
Em ver tanta criatura
E todos ter que seguir na rota certa

Eu vejo todos animais
Cada um compõe seu lugar
Que aqui neste jardim
De tudo tem que habitar

Eu olho para a floresta
Vejo tanta imensidão
Que para se ver é preciso
Se ter Deus no coração

Eu vejo todos os insetos
Cada um com seu destino
Com isto a vida nos prova
Que existe um Criador Divino

Tudo existe na Terra e no Mar
E nesta luz que nos cobre
O mistério deste segredo
Meditando é que se descobre

Tudo, tudo dá para se ver
Até aonde a vista alcança

Aqui neste jardim de amor
Da Rainha da esperança

E dai-me firmeza e amor
Concentrado em harmonia
Considero este reinado
O jardim da Virgem Maria

Perguntei para vários moradores da comunidade São José o que significa a natureza da qual falam os hinos do Santo Daime. Transcrevo a seguir a resposta de Dinho, que foi semelhante às respostas dos outros moradores da São José:

*Quando fala da natureza é pra ter amor à natureza também, amor à floresta, não derrubar muito, cortar a seringueira com muito cuidado. E os animais aí que é mesmo, que eles são igual nós, nós somos de carne, osso e sangue e o animal é do mesmo jeito. Se eu sinto uma dor o animal sente do mesmo jeito. **Os animais têm alma do mesmo jeito que gente?** Com certeza, se eu quero viver, o animal também quer viver do mesmo jeito. Eu ainda hoje mato um bicho porque eu me acho obrigado, mas eu não gosto. O animal é tipo a gente mesmo, ele sente aquela dor, então o daime é isso, pra gente ter amor aos animais, sabe? E não praticar nada de erro. A alma já existe na hora que a pessoa se gera na barriga, assim também é o animal, na hora que ele está se gerando já tem a alma dele, no momento que ele sair dessa vida matéria, mas lá no céu ele já apresenta a alma dele, porque o poder de Deus é tão grande que lá ele faz tudo renascer. **As plantas também têm alma?** As plantas do mesmo jeito. Essa mata, tudo tem a alma dela, você quer ver a coisa mais linda desse mundo é a alma dessa mata, é uma santidade.*

Perguntei a algumas pessoas da São José se essa natureza da qual falam os hinos é a “mesma coisa que a natureza” da qual falam os funcionários do ICMBio. As respostas que obtive foram positivas, e havia sempre comentários sobre a proibição da

caça com cachorros, tema muito discutido na elaboração do Plano de Manejo Participativo da Reserva Extrativista Arapixi¹⁹⁸. Nas palavras do Seu Raimundo:

Você vê assim na mata que às vezes topa uma veada, mas o companheiro dela está lá, o filho, às vezes eles andam assim espalhado, mas tem a família. Se mata um o outro sente falta, quando ele vai atrás e não encontra. O que eu acho mais doído é que às vezes tem um veado, uma caça, aí ele está encostado no filho dele com aquele amor aí chega aquele cachorrão, corre atrás, quando o cachorro não pega o novinho ele fica lá e a veada se joga no mundo, pra longe, ou às vezes o cachorro mata ela. Por isso que a nossa base é proibir mesmo a caçada de cachorro na Reserva. O Felipe¹⁹⁹ leu a lei da Reserva²⁰⁰ que eu escrevi e achou tudo bom, o que ele achou mais difícil foi o camarada não morar junto com as criações domésticas. O daime ensina essas coisas, mas isso é coisa do meio ambiente mesmo.

Transcrevo abaixo um hino recebido por Seu Raimundo de São Luiz, que fala sobre a natureza:

Estou aqui, estou ali

Eu estou vendo como é que o mundo vai

Eu vou zelando a natureza

É com firmeza com ao ordem do meu pai

Eu já passei na casa do vento

¹⁹⁸ No capítulo 1, cito o relato de Carneiro da Cunha (2009: 297-8) sobre a discussão da caça com cachorros como questão crucial para os moradores da Reserva Extrativista do Alto Juruá.

¹⁹⁹ Funcionário do ICMBio que atuava como gestor da Reserva na época.

²⁰⁰ A “lei da Reserva” foi escrita por Seu Raimundo, digitada e impressa por Antônio em Boca do Acre, e distribuída para vários moradores da Reserva durante uma reunião do ICMBio. Ver transcrição em anexo.

O mesmo vento assim ele me falou

No mundo tem muita gente tão

Descontente porque poucos tem amor

A minha mãe rainha do céu

Está na terra e também está no mar

Ela pede para os vossos filhos

Sair do perigo e todos vivos amar.

No jornal do Céu do Mapiá havia um artigo de Alex Polari²⁰¹ sobre o “encontro mundial da grande família daimista”. Segundo Polari, padrinho Sebastião dizia que “o Céu do Mapiá iria se tornar uma grande cidade, a capital do daime”, o que para ele há vinte anos atrás soava como uma profecia: “Como dizia o padrinho Sebastião, temos que plantar muita macaxeira e muita batata... e manter nossa cozinha comunitária pois, segundo o velho Mota, a comunidade se define por trabalhar e comer juntos”. O artigo falava sobre o grupo de pessoas empenhadas no projeto “agropiraia”, e no cultivo de “agroflorestas” para manter a “auto-sustentabilidade alimentar” do Céu do Mapiá. Polari escreveu também sobre a “grandiosa obra da catedral da floresta” que seria o símbolo da união que congrega os esforços de todas as igrejas afiliadas. Conforme o artigo, “mutirões de homens” trabalham na construção da nova igreja que “padrinho Alfredo, sua família e toda a irmandade estão construindo” com doações. Haverá na igreja a “cúpula do sol” e o “terreiro da lua” para trabalhos espirituais. O salão principal será a “Estrela maior”. Havia na igreja do Céu do Mapiá um cartaz com o título “O Sonho do Rei: A Campanha da Expansão”, que pode ser apreciado na fotografia abaixo:

²⁰¹ Natural de João Pessoa - Paraíba, Polari foi militante contra a ditadura militar no Brasil e tornou-se membro do CEFLURIS no início da década de 1980. Publicou livros sobre o Santo Daime e é hoje um membro de muito prestígio da comunidade do Céu do Mapiá.



O cartaz traz uma logomarca da “campanha da nova Matriz” e os seguintes dizeres, que transcrevo aqui por serem de difícil leitura na foto:

Tudo começou com a pequena igreja no centro da vila. Mais tarde foi construída no alto do morro a igreja atual, grande e em formato de estrela. Hoje se faz necessário uma matriz maior que abrigue o crescimento da irmandade. Colabore criando e adquirindo os produtos com selo da campanha ou fazendo doações.

O já citado jornal do Mapiá trazia uma matéria sobre a Santa Casa:

“um espaço onde outras linhas espirituais e conhecimentos sagrados de outros povos podem ser estudados e utilizados para enriquecimento de nossos serviços de assistência, com o sacramento do Santo Daime. Para todos que necessitam

reestabelecer sua saúde física, mental e espiritual. O serviço é gratuito e conta com voluntários, parcerias com governos e ONGs”.

A comunidade Céu do Mapiá está localizada no interior da Floresta Nacional do Purus. Nem todos os moradores da Flona são daimistas ligados à comunidade Céu do Mapiá. As lideranças do Céu do Mapiá mantêm boas relações com políticos influentes do Acre e de Brasília. Como a comunidade está localizada numa Floresta Nacional, suas lideranças conseguem atrair vários tipos de programas governamentais e políticas públicas.

Aos visitantes, daimistas ou não, é cobrada pela Associação de Moradores do Céu do Mapiá uma taxa de permanência com o valor mínimo sugerido de R\$70,00 por semana, conforme fui informada em julho de 2010, fora ocasionais custos com hospedagem em quartos alugados ou pequenas pousadas. Perguntei se eu poderia contribuir com um valor menor, pois era estudante e não estava preparada para tal despesa. De modo simpático, o funcionário da associação respondeu que o valor da contribuição era apenas uma sugestão. Enquanto permaneci no escritório da associação, alguns estrangeiros foram fazer boas contribuições em dólares.

A Flona Purus conta com um Conselho Deliberativo e um Plano de Manejo. Não sei dizer se há outras associações de moradores na Flona, além da associação do Céu do Mapiá, que tem também um conselho disciplinar, atuante apenas nessa comunidade, com poder de decisão em conflitos envolvendo a população daimista. O funcionário da associação com quem conversei disse que através do estudo feito para a elaboração do Plano de Manejo, pôde-se constatar que as condições de vida dos daimistas é melhor do que as dos outros moradores da Flona.

A comunidade Céu do Mapiá funciona como uma frente de atração, como as missões cristãs e projetos de desenvolvimento governamentais em áreas isoladas. A conquista de assistência governamental como casas construídas pelo INCRA e o projeto “Luz para Todos” (que já tinham sido anunciados, mas ainda não efetivados em julho de 2010) são tidas como conquistas dos padrinhos e concessões de Deus aos daimistas, conforme as conversas das pessoas e as reportagens do citado jornal.

No Céu do Mapiá, a organização, a limpeza, o cuidado com o meio ambiente (projetos de reciclagem de lixo, de educação ambiental etc) e o trabalho comunitário são parte da doutrina que rege a vida dos daimistas.

Essa visão é partilhada pelos moradores da comunidade São José, que contam como antes viviam de forma desorganizada e pouco higiênica junto dos animais de criação, que entravam nas casas e perambulavam pelos terreiros devido à falta de recursos para a construção de galinheiros e chiqueiros. Contam também que não davam um tratamento adequado ao lixo e maltratavam os animais silvestres praticando a caça com frequência. Orgulham-se de viver hoje numa comunidade organizada, limpa, livre de animais domésticos convivendo de forma anti-higiênica com as pessoas, e da prática freqüente da caça.

Seu Raimundo contou-me que quando moravam do outro lado do Purus viviam “numa condição ruim”, mas que em certo momento ele pensou, “ah, eu vou fazer um lugar melhor pra viver. O que me ajudou mesmo a ver isso foi a doutrina”. Perguntei-lhe sobre o que os hinos se referiam quando falavam de limpeza e ele respondeu que “é ser limpo de coração e ser limpo do corpo mesmo, não ficar misturado com a sujeira, porque Deus é limpo, Deus é limpeza”.

Deve ser ressaltada também a questão do modo como a doutrina daimista afeta positivamente as relações familiares. Transcrevo abaixo comentário de Diva sobre como a adesão ao Santo Daime contribuiu para a manutenção da “família ampliada” (Pantoja, 2008) dos Rocha unida na comunidade São José:

Porque Seu Raimundo resolveu voltar de Boca do Acre? *Porque a mãe dele morava aí, os irmãos, a família dele quase toda, e aí ele conheceu o daime e através do daime ele voltou a morar aí que era pra poder trazer pra nós. Quem não foi pra cidade ficou por causa do daime? O daime que ajudou a gente a ficar aqui, porque a gente foi tomando daime, foi tendo mais esperança que uma hora a gente ia ter uma melhora, né? Que ia ter como a gente morar aqui, a esperança da gente era de formar uma igreja, todo mundo reunido, a família. E você acha que tá começando a acontecer coisas boas?* *Eu acho que sim, que depois que a gente conheceu o daime a gente já teve uma esperança melhor. Você acha que mudou o*

jeito das pessoas conviverem, de cuidar da vila? *Acho que mudou, assim, a gente nunca teve briga, mas cada vez a gente procurou se unir mais, trabalhar sempre junto, não se separar um do outro. Se um fala que vai embora o outro já fala não, se sair já é ruim, tem que acompanhar, por isso a gente foi ficando.*

O professor Assis me explicou que para abrir uma igreja como o Seu Raimundo abriu na São José tem que pedir autorização para o padrinho Alfredo. A autorização não depende do tempo de daime da pessoa, mas do julgamento do padrinho Alfredo quanto à capacidade do daimista para comandar uma igreja. Seu Raimundo recebeu a autorização de padrinho Alfredo para liderar uma igreja do Santo Daime na comunidade São José.

Certa vez, o professor Assis me disse que a comunidade Céu do Mapiá é um modelo para a comunidade São José. Outro morador comentou que o pessoal do Mapiá “consegue mais as coisas porque são mais conhecidos, porque tem muita gente de fora que vai pra lá pra escrever livros, filmar”. Disse que agora também está começando a chegar gente na comunidade São José, como os visitantes estrangeiros, eu e os funcionários do ICMBio

Como já foi observado, em suas idas à comunidade Céu do Mapiá os moradores da comunidade São José aprendem muitas coisas sobre o Santo Daime, sobre o meio ambiente, o modo correto de criar animais etc. Como daimistas, sentem-se parte de uma grande “irmandade” liderada por Deus, os seres divinos e os padrinhos. Procuram pessoas ligadas ao Santo Daime para manter relações de patronagem, que podem ser convertidas em relações de parentesco através da comensalidade, oficializadas através dos rituais do batismo e da fogueira. Há também um aprendizado sobre as artes diplomáticas de contato com o exterior espiritual e social, sobre as técnicas discursivas e burocráticas de defesa contra os inimigos e de conquista de aliados.

No capítulo 2, mencionei a relação dos moradores da comunidade São José com Seu Wilson, “patrão” do ramo do couro vegetal e padrinho de algumas crianças da São José. Transcrevo abaixo trechos de uma conversa com Diva, sobre o trabalho com o couro vegetal:

Depois que a seringa parou de dar dinheiro o melhor trabalho que apareceu foi o couro vegetal? Foi. Foi quando? Antes do meu filho Sebastião nascer. (entre o fim da década de 1980 e o início da década de 1990) Quem chegou com essa idéia primeiro foi o Seu Wilson, que a gente conheceu ele no Mapiá. A gente já estava com plano de sair daqui, a gente ia pro Mapiá, aí a gente conversou com ele que não estava dando certo aqui, que nem a seringa nem a castanha tava dando dinheiro, aí as primeiras pessoas que ele tocou no assunto do couro foi com nós. Aí pra não sair nós preferimos que ele trouxesse o couro pra cá. Aí ele trouxe, a gente ainda tava do outro lado do rio. Ficou o Dico, ficou o Seu Lulu, o compadre Dinho, o Zé, essas pessoas tudo que começaram... Ele trazia os panos e a gente fazia o saco encauchado. Ele que ensinou a fazer ou vocês já sabiam? A gente já sabia. Aí a Bia veio com o Bruno, com a Isabel, com o plano de começar a fazer as lâminas, os sacos. Aí foi mudando o jeito de fazer as lâminas? Foi. Mas eles que ensinaram outros jeitos de fazer ou vocês que foram vendo o que dava mais certo, e o que não dava? Umas partes ele foi ensinando, outras a gente já... o Dico mesmo foi pouca coisa que ele ensinou porque o Dico já... Quem foi ensinar pro casal que morava lá na colônia do Seu Wilson foi nós. Seu Wilson chamou a gente pra ir pra lá. Aí o Dico ensinava a parte dele pro homem e eu ensinava a minha parte pra mulher. A dele era defumar, a minha era cortar pano, lavar, como cortar a lâmina... E eles pagaram vocês para ensinar? Ele pagou um salário pra gente. Nós ficamos muitos anos trabalhando, aí deu uma parada de uns dois anos (Diva calcula que isso foi por volta de 2001 a 2003) e depois voltou. Nesse tempo a gente passou muito difícil, sempre tentando ficar pra não sair do lugar porque pra ir pra cidade não tinha um emprego. Pra ir pra outro lugar também o Dico só queria ir se fosse com o pai e a mãe dele, aí o que segurou ele aqui foi o pai e a mãe dele. E também a coisa do daime? É, porque quando tem feitiço quem fica mais nas panelas é ele. Ele que apura o daime. O ajudante do padrinho Raimundo pra fazer o daime mais é ele, ele e o compadre Dinho. E porque parou de produzir couro? O Seu Wilson parou porque não tava tendo saída, tava dando problema no couro, dava bubulha, dava tipo uns caroço. Mas quando voltou depois dos dois anos parados não dava mais problema? Dava, mas era menos, que ele foi procurando como fazer o preparo de pôr no leite (de seringa), né? Veio uma pessoa lá de fora, ficou em Boca do Acre vendo o que tava acontecendo nas lâminas, e foi melhorando, aí a gente começou a fazer de novo. E a Bia ainda tava aqui? Tava. O ano passado que ela não ficou com

*ele, mas os outros tempos tudo era com ela. **E quando voltou não era tão bom igual antes?** Não. Aí foi parando, o ano passado... ficou dois anos que a gente não fez, parado mesmo. Aí nesse tempo que ele não fez na nossa comunidade ele fez em Boca do Acre. Foi no tempo que a gente ficava lá. Um seringueiro cortava pra lá do Piquiá, aí a gente ia pegar o leite dele e trazia pra casa dele. **Nesse tempo o Seu Wilson já tinha deixado de trabalhar com a Bia?** Tinha não. **Quando ele parou de trabalhar com a Bia quase não teve mais?** Foi, o ano passado que começou, depois que ele parou com a Bia ficou dois anos sem fazer, aí começou a fazer de novo com uma japonesa no ano passado. **E essa japonesa não era amiga da Bia não, era dele?** Era dele. **Mas ficou fazendo pouco, né?** É, porque tem pouco pedido, no começo tinha muito pedido, tinha aquela pessoa que comprava mesmo, depois foi fracassando.*

No início da década de 2000, os moradores da comunidade São José começaram a ser ameaçados de expulsão das terras que ocupavam por um suposto representante dos donos do seringal, chamado Beberréu. Nessa época, conheceram através de Seu Wilson a empresária carioca Beatriz Saldanha, que patenteou o couro vegetal. Bia, como a chamam, deu aos moradores da São José a idéia de pedirem a criação de um Reserva Extrativista junto ao IBAMA²⁰². Seu Wilson auxiliou-os nos primeiros procedimentos burocráticos desse processo. A adoção, por parte dos moradores da São José, do discurso ambientalista dos daimistas residentes na comunidade Céu do Mapiá possibilitou a aliança com atores deste campo, como a ONG World Wide Fund for Nature (WWF)²⁰³, que culminou com a criação da Reserva Extrativista Arapixi em 2006. A articulação com outros atores políticos, como os representantes locais (Boca do Acre) do Conselho Nacional dos Seringueiros, do Sindicato dos Trabalhadores Rurais e da Pastoral da Terra também foram muito importantes nesse processo.

A paisagem da comunidade São José impressiona os visitantes desde a sua chegada. O caminho da beira do rio à vila propriamente dita é amplo, cercado de mata

²⁰² Nessa época o IBAMA ainda era o órgão responsável pelas Unidades de Conservação, hoje geridas pelo ICMBio.

²⁰³ Essa ONG tinha antes a denominação World Wildlife Fund, que continua sendo usada nos EUA e Canadá.

nativa, e livre de qualquer tipo de lixo como latas ou sacos plásticos. Os moradores da comunidade São José conservam o local onde moram extremamente limpo e arborizado, plantam o cipó jagube e a folha chacrona (usados no feitiço do daime), árvores frutíferas, flores e ervas medicinais, e não desmatam a mata que circunda a vila. Como observou Seu Raimundo, não são criados animais domésticos por falta de recursos para fazê-lo com uma estrutura adequada, ou seja, limpa, saudável e digna²⁰⁴. Os moradores da São José praticamente não caçam, sendo possível observar bandos de macacos ou outros animais de caça alimentando-se de frutos das árvores que crescem dentro da vila.



Imagens da comunidade São José

²⁰⁴ Se Raimundo comentou que já viajou muito “pra fora” e viu que “as pessoas bem educadas não acham certo criar os animais entrando dentro das casas, fazendo aquela sujeira”.

A doutrina do Santo Daime é essencial para essa postura, por incitar o respeito aos animais a partir da concepção de que Deus exige que se trate com cuidado a sua criação. A irmandade entre humanos, que constitui a base da doutrina cristã, vê-se aqui estendida aos animais, que ganham um excedente humano que se sobrepõe às concepções sobre os protetores dos animais, correntes entre aqueles que se dizem cristãos ou católicos, na região Juruá-Purus²⁰⁵. Trata-se assim de uma espécie de inversão daquilo que, segundo Vilaça (2009), parece se passar entre os Wari', grupo indígena amazônico, para os quais o cristianismo produz uma desumanização completa dos animais.

Da relação com os animais ao tratamento do lixo, a postura dos moradores da comunidade São José pode facilmente ser considerada “ambientalmente correta”, o que atrai a simpatia de ambientalistas ligados ao Estado, à ONGs ou à Sociedade Civil. Foi a comunidade São José, acatando a idéia de Bia Saldanha e com a colaboração de Seu Wilson que começou a mobilização para a criação da Reserva, quando foram ameaçados de expulsão das terras que ocupam há gerações. Seu Raimundo e o filho Antônio se informaram sobre os trâmites burocráticos necessários à criação de uma Reserva Extrativista, fizeram um abaixo-assinado e colheram assinaturas dos moradores dos arredores. Segundo um morador de outra localidade da Reserva: “Tinha um boato de que se essas terras não virassem Reserva ia virar Terra Indígena, aí uns fazendeiros apoiaram a Reserva.” Após a realização do abaixo-assinado, vários moradores da área fizeram o que chamaram “uma greve”, em frente ao INCRA de Boca do Acre.

Os moradores da São José enfrentaram muitas ameaças e desafios até conseguirem o garantir o direito do usufruto das terras onde vivem, através da criação da Reserva. Transcrevo abaixo depoimento de Seu Raimundo sobre a relação com Beberréu, representante da suposta dona das terras:

Eu tava passando na rua em Boca do Acre, ele tava lá conversando, ele disse um nome, acho que foi comigo mas eu nem olhei, né? Se ele estiver num lugar eu passo longe, a gente não pode se confiar porque eu não sei o que ele tem dentro do

²⁰⁵ Sobre a concepção, comum entre os cristãos/católicos do alto Juruá, dos animais como seres criados por Deus que têm protetores com a função de regular a caça pelos humanos, ver Dias de Jesus (2004).

coração, né? Eu não, eu não sinto nada por ele. Dona Crecilda comentou: eu tenho medo quando o Raimundo, o Antônio ou o Nonato (seu filho que hoje mora em Bocado Acre) andam sós na rua. Porque o Beberréu queria vencer né? Queria jogar nós fora pra tomar as terras, né? E com a doutrina aqui ele quer tirar essa fontezinha de luz que tem aqui...” Com o Nonato ele ainda pegou no cabo do revólver, aí o Nonato disse umas verdades pra ele e ele se afastou. Agora nós fazia isso porque ele não tinha nada a ver, ele é apenas um procurador, a dona da terra mora em Manaus. Aí depois a dona veio aí, aí ela contou que ninguém ligava, só ela mesmo. Filho, neto, era tudo gente sabida, bem empregada. Aí o Beberréu enchia a cabeça da velha de conversa e ela ficava...

Perguntei para Seu Raimundo se a doutrina do Santo Daime ajudou na luta pela criação da Reserva, e ele repondeu:

*Ajudou sim, porque todos os planos que eu ia fazendo, eu tomava daime aí eu via tudinho como eu ia fazer, como eu ia escrever uma carta para mandar pra Brasília. E ajudou porque se a gente não fosse da doutrina não tinha esse entrosamento com o Seu Wilson, com a Bia, aí ela deu esse conselho: Seu Raimundo, entre com o pedido da Reserva. Aí ela disse que tinha que colher as assinaturas com cpf e identidade, aí nós mandamos, como é o nome do lugar que faz as Reservas? Lembrei, é Ministério do Meio Ambiente. Aí começou a aparecer gente pra fazer reunião. Aí em Boca do Acre a gente não arrumava nada. Eu ligava pra dona do seringal e ela já vinha de ignorância porque o Beberréu já enchia ela de conversa, que o daime que a gente usa era droga e tal. Aí a mulher não queria esses drogados na terra dela de jeito nenhum. **Nesse tempo vocês já sabiam que a Reserva era para preservar a natureza?** Sabia, que a Bia já tinha explicado pra gente que não pode caçar com cachorro e tal, e eu achei que era uma coisa de futuro, que era o que eles estavam querendo mesmo. O daime ensina a gente a preservar. A dona do seringal me tratou com muita ignorância aí eu escrevi uma carta bem amorosa pra ela, dizendo que a gente estava fazendo um lugar pra quando ela viesse na terra dela ela se sentir bem, aí eu mandei até por fax, aí eu liguei pra ela perguntando o que ela tinha achado, ela disse que ia levar pro juiz, aí na hora que o juiz leu ele deve ter*

pensado “esse povo não está fazendo nada de mau na terra dela”. A gente só ganha as coisas se for com jeito, se for com ignorância não arruma nada não. Com a força do Santo Daime Deus foi ajudando.

Os daimistas podem receber hinos que remetam à situação vivida no momento. Antônio citou um trecho de um hino que Seu Raimundo recebeu na época dos conflitos com Beberréu e outros “adversários da Reserva”:

Quem é do mal Deus está falando
dois mil anos longe de nós
de ano a ano o mal vai andando
e vai ficando longe de nós

Antônio comentou:

Na história toda desses acontecimentos o mal foi andando e ficando longe de nós, senão nós não estaríamos nem aqui, nós estaríamos em outro lugar. Esse nós é a comunidade, que estava numa batalha material, mas que é espiritual também, porque quando a gente fala, quem fala não é a matéria, é o espírito. Quando o hino fala que ‘fique dois mil anos longe de nós’, eu acho que isso aí aconteceu, porque se não tivesse acontecido talvez hoje nós é que íamos estar pra lá, mas tudo foi grande luta e no final das contas se criou a Reserva e ele ficou bem longe, porque ele nem vem aqui mais, ele não tem autorização, se não vier ajudar, atrapalhar ele não pode mais”.

Seu Raimundo complementou a fala de Antônio:

Quando a gente recebe um hino é coisa do céu, a gente só faz cantar mesmo aqui. Num hino que eu recebi tem uns dois meses, diz “eu tenho fé de vencer, de ter poder de ganhar a preleição”. É Jesus, é Deus mesmo falando. Aí o hino continua: “tenho prazer, tenho prazer, tenho amor dentro do meu coração, encontrar com outro mestre, que é o padrinho Sebastião.” Eles estão ajudando, Jesus e os santos, né? A gente canta os hinos, mas os hinos todos são dos seres espirituais. A gente só fica aqui cantando. Não é com nós não, é com eles mesmo que têm poder, né? Agora, tem uns que fala que é nós mesmo, porque a gente está nessa vida espiritual com eles, a gente sempre está com os santos.

No dia em que foi agredido por Beberréu com uma faca, Seu Raimundo recebeu de seres espirituais a mensagem “Paz no Nosso Mundo”. Ele a mostrou para uma consultora contratada pelo ICMBio, que foi fazer uma reunião na comunidade São José, relacionada à criação da Reserva. A mensagem foi digitada pela consultora, que escreveu um pequeno texto introdutório falando sobre a história de vida de Seu Raimundo, de sua “consciência ecológica” e de como a natureza é preservada na comunidade São José. Transcrevo abaixo a mensagem citada:

Paz no Nosso Mundo

“Sou eu que estou distribuindo esse lindo aviso para toda humanidade. Viver bem não é com riquezas materiais é com riquezas espirituais. É bom cada pessoa viver com todo amor no coração.

Todo amor no coração significa amar a Deus e toda criação. Quem fizer esse trabalho no mundo há de viver bem. Mas um bom aviso a todos os pais de família, quando seu filho errar não vá agir com gesto agressivo, dê um conselho com amor. É bom para o bem de todos, é bom para a gente nunca fazer mal. É muito sangue derramado sem precisão, eu estou sentindo por todos. Vamos sentir a dor pelos nossos irmãos, que eles são de carne e osso como todos nós. Assim eu me sinto bem, amando toda natureza e todo universo.

Eu sou amigo de todos, e até a próxima.”

Os moradores do município de Boca do Acre e arredores estão acostumados ao grande fluxo de visitantes, oriundos de todas as partes do mundo, atraídos pelo Santo Daime. Os moradores da comunidade São José já receberam alguns desses visitantes, e ponderam que se alguém vai até lá para conhecer o Santo Daime, suas intenções devem ser boas. Além disso, consideram as pessoas que tomam daime junto deles como aliados nas batalhas espirituais, que refletem os conflitos da vida cotidiana. Quando funcionários de alguma instituição, membros de ONGs, pesquisadores ou visitantes participam dos trabalhos do Santo Daime na comunidade São José, os moradores consideram que estão “do lado deles” ajudando na batalha cósmica contra o mal, que pode ser personificado por supostos donos das terras onde vivem, ou pela luta contra a pesca comercial, realizada por pessoas que não moram na Reserva.

Em conversas informais com membros do ICMBio, e nos relatórios do órgão a que tive acesso, os moradores da comunidade São José destacam-se entre os demais moradores da Reserva por apresentarem uma “organização comunitária forte” e um notável “protagonismo político”.

É interessante notar que, segundo relatos de funcionários do ICMBio envolvidos na gestão da Reserva Extrativista Arapixi, as demais famílias ampliadas (que nem sempre chegam a formar uma comunidade) da Reserva sentem-se em desvantagem política em relação à comunidade São José, principalmente no que se refere ao poder de negociação com parceiros externos.

A adesão ao Santo Daime, e a conseqüente adoção do modelo religioso, social e político de comunidade, bem como o desenvolvimento de um discurso ambientalista, contribuíram para que a comunidade São José apresente o que os funcionários do ICMBio chamaram uma “organização societária forte” e um notável “protagonismo político”.

Como já foi dito, o CEFLURIS e sua matriz, a comunidade do Céu do Mapiá, são hoje liderados por padrinho Alfredo, um dos filhos de seu fundador, o já falecido padrinho Sebastião. Seus seguidores consideram mestre Irineu, fundador da doutrina

do Santo Daime, a reencarnação de Jesus Cristo. Padrinho Sebastião seria a reencarnação de São João Batista e seus seguidores vêm a ser aqueles que serão salvos no apocalipse, que pode acontecer a qualquer momento. Segundo Labate (2000), a comunidade Céu do Mapiá é considerada a “Nova Jerusalém”, um território sagrado.

Seu Raimundo afirma ter a pretensão de fazer da comunidade São José um “lugar santo”, um “paraíso na terra”, onde as pessoas convivam em harmonia umas com as outras e com os seres da natureza. Ele tem também a idéia de fazer um “parque”, onde os visitantes de fora, os turistas, possam passear por trilhas e fotografar os animais.

As pessoas oriundas de metrópoles do Brasil ou do exterior, que freqüentam ou residem no Céu do Mapiá, são vistas pelos moradores da comunidade São José como possíveis aliados, já que compartilham a doutrina do Santo Daime e valores “ambientalistas”, como foi o caso de Seu Wilson, incentivador da criação da Reserva Extrativista Arapixi. São vistos também como “turistas”, gente com quem podem estabelecer relações de amizade e geração de renda. Como comentei, durante minha pesquisa de campo alguns estrangeiros que eram amigos de conhecidos do Céu do Mapiá e queriam conhecer a vida na floresta e a doutrina do Santo Daime foram hospedados por algum tempo na comunidade São José. Os visitantes levam seu rancho (alimentos), alguns pequenos presentes e dão algum dinheiro ao filho do seu Raimundo, que os leva para passeios na mata.

Seu Raimundo diz que quer fazer um “parque” numa área de seis quilômetros a leste, oeste, norte e sul da comunidade São José. O gestor do ICMBio tentou explicar que essa área abarcaria toda a Reserva. Para Seu Raimundo, alguns moradores que não são daimistas não vivem de acordo com o que ele pensou quando pediu a criação da Reserva. Nas reuniões do ICMBio, quando o gestor da Reserva explicava que o projeto do “parque” deveria ser realizado de comum acordo com todos os moradores, Seu Raimundo dizia que ia lutar com a ajuda de Deus para que seu projeto se concretizasse, pois conheceu a Marina Silva e ela o ajudaria. Dizia que não queria mandar ninguém embora da Reserva, que estava apenas convidando os moradores que vivem na área do entorno da comunidade São José para viver na doutrina, mas que se eles não quisessem, poderiam ir embora e receber suas

indenizações. Assim, sem caça e sem o destino inadequado do lixo, os turistas poderiam aproveitar seus passeios pelo “parque”.

A idéia de um projeto de turismo está relacionada à percepção do fluxo de pessoas de regiões metropolitanas do Brasil e do exterior para o Céu do Mapiá, onde muitas pessoas lucram com hospedagens, lanchonetes e até uma clínica de recuperação de drogados com o uso do daime como tratamento. Durante algumas reuniões realizadas pelo ICMBio, Seu Raimundo tentou falar com os moradores das outras localidades da Reserva sobre sua idéia da criação do “parque”. Nas suas palavras:

Eu não fiz a Reserva com ganância de castanha ou seringa, eu queria fazer um parque, fazer umas trilhas para o pessoal que gosta de andar mais no mato. Aí ia ser proibido caçar para as pessoas poderem ver os bichos.

Seu Raimundo não conseguiu a atenção dos moradores de outras localidades da Reserva para seu projeto do “parque”, então disse:

Não é para a Reserva toda, é só uma parte, só para quem está num círculo e quer viver assim. Eu quero ver uma coisa diferente, não ficar naquela coisa velha de ficar matando. Eu não quero nem que o turista pegue o peixe e depois solte, porque aquilo dói. Eu tenho esse sonho desde quando eu tinha oito anos. Eu queria ser o dono de muitas criações diferentes, mas nunca tive dinheiro, então...

Numa reunião do ICMBio sobre atividades produtivas, Seu Raimundo disse que se considera o líder da Reserva, pois foi ele quem “puxou esse movimento”. Disse que era preciso fazer produtos de qualidade, não criar cachorro nem galinha dentro de casa “porque é muita sujeira”, e se o comprador achar um “cabelo” de cachorro no meio da farinha ele não vai querer. Antônio disse que para fazer uma

cooperativa todos os moradores da Reserva têm que “trabalhar de uma forma civilizada, com higiene, sem deixar pena de galinha, lama ou cabelo nos produtos”.

Como foi ele quem mais lutou pela criação da Reserva Extrativista, Seu Raimundo se considera seu líder, e se esforça para que não só a comunidade São José, mas todas as outras famílias da Reserva (que não são daimistas) vivam de acordo com a doutrina do Santo Daime. Assim, durante as reuniões do ICMBio Seu Raimundo tenta dizer aos moradores das demais comunidades quais são as “leis da Reserva” e que, quem não as seguir, será indenizado e convidado a se retirar. Alguns conflitos relacionados ao modo de uso dos recursos ambientais, principalmente a caça e a criação de animais domésticos entre moradores das diferentes localidades da Reserva surgiram nessas ocasiões.

O que se depreende dessa exposição sobre a criação da Reserva Extrativista e o surgimento de uma “mentalidade ambientalista” entre os moradores da comunidade São José é a convergência entre os pressupostos da doutrina daimista e o discurso ambientalista proveniente das pessoas chamadas “de fora”, assim como entre as práticas relacionadas a ambos. Os moradores da comunidade São José estenderam, por meio dos conhecimentos adquiridos com as mirações propiciadas pelo daime, uma noção de humanidade que já abarcava animais e seres espirituais, aos seres vivos como um todo, tornando possível a adoção da visão protecionista que caracteriza o discurso ambientalista. Há, entretanto, um equívoco (Viveiros de Castro, 2004) importante que subjaz à homonímia implicada no uso dos termos “natureza” e “meio ambiente”. Se a humanidade dos seres vivos, para os ambientalistas, repousa em uma visão “naturalista” (Descola, 2005), que supõe essa continuidade em um eixo “natural” (ou de “fiscalidades”, mesmo que estas incluam sentimentos e outros afetos), os daimistas parecem estar mais próximos da visão perspectivista (Viveiros de Castro, 1996aa) ou “animista”, nos termos de Descola (*Ibid*), que caracteriza o xamanismo, e que situa a continuidade entre os seres em um eixo distinto, aquele do “espírito”, “mente”, “cultura” (“interioridades”, nos termos de Descola). Como consequência, as relações que os daimistas estabelecem com os seres da “natureza” são da mesma ordem daquela estabelecida com as divindades cristãs e com seres espirituais (os caboclos, encantados etc), ou seja, trata-se de relações propriamente sociais, baseadas no parentesco ou na afinidade. Daí a capacidade (e constante ameaça) de vingança dos animais maltratados, central na determinação do

comportamento dos daimistas da comunidade São José e ausente do discurso ambientalista. Ou seja, enquanto falhar na “preservação” implica para os daimistas da São José em punições pessoais na forma de mirações ou atuações aflitivas, para os ambientalistas as consequências seriam referentes à “destruição” de uma natureza genérica e impessoal, que teria consequências, a longo prazo, para a sobrevivência das pessoas. O equívoco refere-se justamente ao uso de um vocabulário comum que esconde diferenças profundas de perspectiva.

Um outro aspecto a ser ressaltado é a continuidade estabelecida pelos moradores da comunidade São José entre a política implicada nas relações com os seres do cosmos e aquela que caracteriza as relações com as pessoas chamadas “de fora”. Não nos surpreende, portanto, que Seu Raimundo, que atuou como regatão e patrão no passado, seja o líder da comunidade daimista e o principal executor do projeto da Reserva. O aprendizado em lidar com as pessoas “de fora” na compra e venda de mercadorias, e o fato de ter sido o primeiro iniciado de sua família no Santo Daime, foi certamente importante para a sua capacidade privilegiada de relação com os seres do “astral”, assim como, mais recentemente, com os ambientalistas. Como analisou Carneiro da Cunha (1998) em um artigo sobre a relação entre o xamanismo e as relações de patronagem próprias ao sistema de aviamento da borracha na região Juruá-Purus, o poder dos xamãs não pode ser desvinculado de sua inserção nessa rede relacional com os forasteiros.

Considerações Finais

Esta tese procurou compreender, em conjunto, como se dá a construção da pessoa daimista especificamente na comunidade São José, os processos de construção do parentesco e a adoção da forma religiosa, social e política de comunidade. Pretendi demonstrar que os moradores da comunidade São José se vêm num caminho de iluminação e civilização, através do aprendizado e da aliança com o exterior. A meu ver, a grande questão para os moradores da comunidade São José não é o que foram ou o que são, mas o que buscam ser, ou seja, a transformação pessoal, social e política que querem para si. Por isso nunca falam da doutrina do Santo Daime como um dogma, mas como um caminho.

No primeiro capítulo da tese, busquei fazer um breve histórico da região Juruá-Purus, apresentando os povos indígenas que ali habitavam no passado e os que hoje a habitam, bem como o processo de colonização através da implantação do sistema de aviamento da borracha. Abordei as correrias que acabaram com aldeias inteiras, matando e arregimentando indígenas para o trabalho nos seringais, e a migração de nordestinos para trabalhar como seringueiros na região. Tratei também da formação de uma população nos seringais a partir dos processos de migração, guerras e casamentos interétnicos.

A conceituação das populações não indígenas nativas da Amazônia foi discutida, dando destaque ao uso dos termos “caboclo” e “populações tradicionais”. Tal como observaram Wagley (1953) e Lima (1992) sobre as comunidades amazônicas por eles estudadas, também na comunidade São José o termo caboclo não é auto-atribuído, sendo usado nesse caso para designar os indígenas da região.

Foi feito um breve histórico da luta dos seringueiros organizados como grupo político através da criação do Conselho Nacional dos Seringueiros, durante um encontro nacional de lideranças em 1985. No contexto das discussões sobre a reforma agrária e a manutenção do acesso dos seringueiros aos recursos ambientais foi proposto pela primeira vez o uso do termo Reserva, numa transposição direta do modelo de proteção associado às Terras Indígenas. No Acre, a convergência entre a

luta de seringueiros e indígenas pela defesa dos habitantes da floresta e seus territórios culminou na criação da Aliança dos Povos da Floresta, formalizada pela União das Nações Indígenas e pelo Conselho Nacional dos Seringueiros.

Como comentei, alguns segmentos das populações rurais amazônicas vêm nos últimos anos se auto-identificando e/ou sendo designadas como “populações tradicionais”. No caso dos seringueiros, tal conceituação permitiu a essas populações acessar alguns direitos, principalmente territoriais, na forma das Reservas Extrativistas. Segundo Carneiro da Cunha (2009), a aliança selada entre seringueiros e ambientalistas foi uma estratégia política usada para deslocar o foco da questão agrária (sob atribuição do INCRA) para a questão ambiental (na época sob atribuição do IBAMA) perante o Estado, o que favoreceu a viabilização da criação das primeiras Reservas Extrativistas.

No segundo capítulo, abordei temas relacionados aos domínios da construção da pessoa, do parentesco e da organização social. Na Reserva extrativista Arapixi e nos seringais da região Juruá-Purus em geral, grupos de casas ou “unidades domésticas” (Almeida, 1992) ligadas por laços de parentesco, incluindo o compadrio, podem manter contato freqüente e relações de reciprocidade, criando redes sociais, denominadas por Almeida (*Ibid*) como “*macro-houses*”. Tais grupos de casas aparentadas que reconhecem uma liderança comum, em geral de um patriarca, como é o caso da comunidade São José, liderada por Seu Raimundo, são chamadas por Pantoja (2008) de “famílias ampliadas”. Como observa a autora, as famílias ampliadas são grupos políticos, identificáveis em momentos de conflito e negociação com outros. Como acontece na comunidade São José, cada casa mantém sua autonomia, e o patriarca não exerce nenhuma forma de poder coercitivo. Sua liderança é exercida através da relação com o exterior, tomando a voz em discussões com outros, como um embaixador do grupo de parentes. Esse alto grau de autonomia das unidades domésticas no cotidiano, ou seja, a descentralização do poder, é uma forma de organização social típica das sociedades amazônicas, não indígenas e indígenas, como já foi demonstrado por diversos americanistas.

Essas redes de casas são geralmente conhecidas na Reserva Extrativista Arapixi como “lá no fulano” (nome de um patriarca ou matriarca). Algumas podem também ser denominadas como “localidades”, que apresentam algum nome específico. Durante as reuniões, os funcionários do ICMBio tentavam identificar as

comunidades que supunham existir na Reserva, e os moradores tinham dificuldade em defini-las.

Como observa Lima (2004), a organização das populações rurais amazônicas em comunidades com cargos burocráticos definidos pode ser considerada um fenômeno ligado ao fim do domínio dos patrões e ao trabalho de mobilização social feito por igrejas, ONGs, e pelo próprio Estado. Até a época de seus escritos, Almeida (1992) e Pantoja (2008) não observaram esse tipo de organização social no alto Juruá. Na Reserva Extrativista Arapixi, os moradores em geral entendiam o termo comunidade como um grupo de pessoas ligadas pela religiosidade, ou comentavam que “comunidade é a mesma coisa que associação, tem que registrar no cartório”.

O modo de organização territorial (em forma de vila, com a igreja no centro) e político da comunidade São José é ligeiramente mais centralizado do que ocorre nas outras localidades da Reserva. Não falo de uma centralização de poder coercitivo, mas de ideais, atualizados na figura diplomática do patriarca Raimundo Rocha. Os moradores da São José contam que se estruturaram como uma comunidade, no sentido religioso e burocrático, após a adesão à doutrina do Santo Daime e à observação do modo de vida comunitário e “ambientalmente correto” da comunidade Céu do Mapiá.

A análise da concepção, do resguardo e dos cuidados dispensados às crianças na comunidade São José permitiram compreender que, para seus moradores, as crianças têm corpos abertos e suscetíveis, e mantêm uma certa conexão com o exterior do *socius*, com um domínio considerado selvagem. Podem apresentar comportamentos relacionados aos animais ou aos “seres espirituais”, como a manifestação desmedida da raiva. Através dos cuidados a elas dispensados pelos mais velhos, principalmente a alimentação, podem substituir progressivamente a raiva pelo amor, aprender a compartilhar e desenvolver a capacidade de reconhecer os parentes chamando-os por termos específicos.

Pude observar que a adoção de crianças e a agregação de pessoas às casas, assim como a agregação de novas casas às redes sociais, são fatos muito corriqueiros em Arapixi e na região Juruá-Purus em geral, como descreve Pantoja (2008). A análise da construção do corpo das crianças e a importância da adoção ou agregação de pessoas que são transformadas em parentes através da comensalidade, do “morar

junto”, e do compadrio levou-me a concluir que, para os moradores da comunidade São José, as relações de parentesco não pertencem à ordem do dado, mas do construído. Pantoja (*Ibid*) chama atenção para o fato de que, no Juruá, mesmo as relações de consangüinidade são concebidas como fatos da ordem do construído, e não simplesmente como dados pela descendência “natural” (ou biológica).

As relações de compadrio e apadrinhamento, conceituadas aqui como relações de “parentesco ritual” (Pantoja, 2008), têm grande importância para os moradores da comunidade São José. Lá, duplas de compadres e de padrinhos e afilhados podem ser geradas através do batismo em igrejas católicas ou daimistas, ou através do ritual da fogueira. As pessoas podem convidar alguém para tornar-se seu compadre/comadre ou padrinho/madrinha durante o mês de junho, quando são acesas fogueiras em homenagem a São João, Santo Antônio e São Pedro. As duplas de futuros compadres e de padrinhos e afilhados pulam a fogueira recitando uma oração e tornam-se assim parentes rituais. É importante enfatizar que, para os moradores da São José, as relações de compadrio e apadrinhamento, concebidas através do batismo e da fogueira, têm as mesmas características e a mesma importância. Os parentes rituais devem ter “consideração” uns com os outros, ou seja, devem demonstrar respeito, prestar ajuda mútua e não podem jamais namorar ou casar entre si. No caso do batismo, os pais convidam as pessoas para serem padrinhos de uma criança. No caso da fogueira, geralmente uma pessoa mais jovem convida uma pessoa mais velha para ser seu padrinho ou madrinha. A relação entre afilhados e padrinhos tem um caráter assimétrico. O afilhado deve tratar seus padrinhos com respeito, pedindo-lhes a bênção sempre que os encontrar, e sendo obediente e solícito diante de qualquer pedido de ajuda para realizar alguma tarefa. Espera-se que o afilhado vote no padrinho, caso ele se candidate a algum cargo. Um afilhado sempre chama seu padrinho ou madrinha por esses vocativos, nunca pelo nome próprio. Os padrinhos devem sempre abençoar seus afilhados, presentear-lhes quando possível, protegê-los, abrigá-los e alimentá-los caso seja necessário, e favorecê-los em contextos onde tenham influência. Os afilhados são chamados pelo nome próprio. A relação entre compadres tem um caráter simétrico. Os compadres não podem brigar, devem se respeitar e se ajudar mutuamente. Os moradores da comunidade São José podem estabelecer relações de parentesco ritual com parentes próximos, e também com parentes distantes, afins e estranhos. Nesses últimos casos, há o intuito de regular

relações potencialmente perigosas. Deste modo, os rituais do batismo e da fogueira podem inaugurar relações de parentesco (ritual), ou transformar relações entre pessoas já aparentadas.

Entre os daimistas, há ainda uma forma de apadrinhamento religioso, mantida entre o líder de uma igreja e seus seguidores. O já falecido padrinho Sebastião, fundador do CEFLURIS e da comunidade Céu do Mapiá, era considerado padrinho por todos os membros de todas as igrejas ligadas ao CEFLURIS. Hoje, todos os membros do CEFLURIS se consideram afilhados dos filhos de Sebastião, os padrinhos Alfredo e Waldete, e comportam-se segundo a etiqueta, pedindo-lhes a benção e tendo consideração. Os membros do CEFLURIS dizem que formam uma grande família, uma irmandade. Seu Raimundo Rocha foi quem iniciou seus parentes na doutrina do Santo Daime. Hoje ele é o líder da igreja daimista da comunidade São José, onde todos o chamam padrinho Raimundo.

Como foi comentado, muitos moradores da comunidade São José passam temporadas no Céu do Mapiá, freqüentando trabalhos do Santo Daime e realizando serviços domésticos para os daimistas vindos de regiões metropolitanas, que têm um maior poder aquisitivo. Ao analisar algumas relações mais duradouras entre patrões e empregados, pude perceber que características constitutivas do parentesco como a comensalidade, a proximidade física do “morar junto” e as obrigações de ajuda mútua são também encontradas, e frequentemente oficializadas como relações de parentesco através dos ritos de parentesco ritual. Mesmo quando não são formalizadas através da concepção de laços de parentesco ritual, as relações entre patrões e empregados daimistas em geral são afetadas por características que remetem ao domínio do parentesco, pois “os daimistas formam uma grande família”. Deste modo, relações que poderiam ser marcadas pela exploração desmedida, são idealmente convertidas em relações onde deve haver respeito e ajuda mútua. A análise do parentesco ritual permitiu uma descrição integrada dos domínios do parentesco, da política e da religião nas relações internas da comunidade São José e em suas relações externas, principalmente com os padrinhos e patrões da comunidade Céu do Mapiá.

No terceiro capítulo abordei a auto-definição dos moradores da comunidade São José como cristãos, católicos e daimistas. Tal como ocorre entre alguns grupos da

Amazônia ocidental (Gow, 2001), ser cristão significa ser humano, civilizado, em contraposição aos caboclos bravos, selvagens.

Foi feita uma exposição sobre o cosmos e os seres que o habitam. Vimos que na terra vivem os humanos, animais, seus protetores e seres espirituais designados caboclos. Nas águas vivem animais e encantados, que podem ser chamados reis, rainhas, príncipes e princesas. Os moradores da comunidade São José não fazem uma distinção rígida entre caboclos e encantados, chamando alguns dos seres com quem mantêm contato ora como caboclos, ora como encantados. Os seres espirituais da terra e da água auxiliam os humanos em curas e são considerados seres de luz, que estão a caminho da completa iluminação. No céu vivem Deus, o criador do mundo e da vida, a Virgem Maria, Jesus e os santos. Os moradores da São José afirmam que Deus é o sol que vemos da terra, a Virgem Maria é a lua e as pessoas que atingiram a salvação, ou a total iluminação, como Jesus e os santos, são as estrelas. Os espíritos das pessoas que morreram e não se salvaram perambulam pela terra. Aqueles “rebeldes”, que praticam ou incitam o mal e não buscam se iluminar, são chamados exus e pombas-gira. Mas há também espíritos de mortos que buscam se iluminar. Todos os seres descritos acima são dotados de agência, de uma subjetividade formalmente idêntica à humana, nos termos de Viveiros de Castro (2002). Assim, um princípio ativo denominado alma/vida, dado por Deus, é atribuído não só aos humanos e seres espirituais, mas também aos animais. O que os diferencia os diversos seres do cosmos são seus corpos, entendidos como feixes de capacidades – como, por exemplo, respirar embaixo d’água, no caso dos encantados – e afetos, como o desmedido apetite sexual de algumas pombas-gira. Deste modo, o cosmos é habitado por pessoas humanas e não humanas, que podem ser consideradas mais próximas ou mais distantes de Deus e podem eventualmente mudar de posição, praticando atos que lhes confira mais ou menos luz, ou seja, que sejam motivados e motivadores da raiva ou do amor. A luz da qual falam os daimistas é a forma tangível do amor. A raiva e afetos conexos são ligados ao pólo diabólico e selvagem, enquanto o amor é ligado ao pólo divino e civilizado.

Abordei o processo de iniciação dos médiuns/curadores, que sofrem ataques e seduções por parte de seres espirituais, geralmente caboclos ou encantados. A iniciação é concebida como um processo de cura, através do qual os seres que atormentam os iniciantes são amansados e transformados em seus guias espirituais.

Descrevi os antigos trabalhos de sessão e os atuais trabalhos do Santo Daime, com ênfase no trabalho de São Miguel. Como vimos, os dois tipos de trabalho espiritual (sessão e São Miguel) apresentam muitas semelhanças, sendo ambos voltados principalmente para a cura e o amansamento, doutrinação ou iluminação das pessoas humanas e não humanas, através da luz contida no chá do Santo Daime.

Foram descritos os processos de miração e atuação, experimentados pelos moradores da comunidade São José através do uso do daime. As mirações são visões de seres, lugares ou eventos relacionados ao “mundo espiritual”, são como viagens xamânicas. Por exemplo, numa miração um caçador pode se encontrar com um animal que lhe pergunta porque tirou sua vida. Uma pessoa pode ver um duplo de si mesma tendo um comportamento considerado ruim, como ingerir álcool num bar cheio de exus e pombas-gira, e decidir se quer continuar naquele caminho. As atuações podem ocorrer de forma descontrolada, como quando uma moça da comunidade São José rolou na lama, bateu os dentes e grunhiu como uma queixada, ou de forma controlada, quando os médiuns/curadores assuem vozes, danças e trejeitos característicos de um ser de luz, geralmente seus guias. Foi exposto um relato de Seu Raimundo, no qual ele conta ter se “atuado” numa minhoca e percorrido o interior da terra, que era muito iluminado. Apesar de ter dito que se atuou numa minhoca, Seu Raimundo denominou a experiência como miração. Para os moradores da comunidade São José, os dois processos apresentam diferenças, mas ambos são compreendidos como modos conexos de alteração de perspectiva, como processos de transformação corporal.

Para os moradores da comunidade São José um corpo cristão precisa ser construído, antes de mais nada, através do batismo, que evita o assédio e o rapto das crianças por caboclos e encantados, e sua conseqüente desumanização, através do convívio com tais seres. Para tornarem-se cristãos daimistas, os moradores da comunidade São José precisaram adotar uma série de novas condutas corporais, como o uso do chá do daime, o uso de roupas recatadas, a recusa do tabaco, de bebidas alcoólicas e a evitação da caça, pois os animais considerados seres dotados de alma/vida, são parte da criação divina. Esses comportamentos têm uma dimensão moral e são ativos na atração da influência de seres espirituais/afetos iluminados ou das trevas.

Foram analisados alguns processos de doença e cura. Uma pessoa louca, alcoólatra ou com males físicos é considerada doente e pode estar com encostos, almas de mortos que não se salvaram e querem praticar atos mundanos como beber, ou querem se iluminar através da dor ou sofrimento corporal de uma pessoa humana. Alguns tipos de doença também podem ser causados pela feitiçaria praticada por inimigos, que inserem magicamente bolos de cabelo, espinhas de peixe ou animais nos corpos de suas vítimas, que podem causar dificuldades para andar, paralisias corporais, dores etc. Quando alguém está atuado ou enfeitiçado, os seres espirituais – seus afetos – tomam parte no corpo da pessoa, influenciado seu comportamento. Deste modo, tanto os guias espirituais iluminados quanto os sombrios feitiços participam na composição flutuante da pessoa múltipla e transformacional, tal como concebida pelos moradores da comunidade São José.

Como foi discutido no capítulo 4, a conversão ao Santo Daime e subsequente adoção de uma mentalidade e um discurso ambientalista favoreceu os moradores da comunidade São José, principalmente seu líder Raimundo Rocha, na relação com representantes de movimentos sociais, representantes de ONGs, funcionários do Estado e demais pessoas do exterior da comunidade, como visitantes estrangeiros. A ameaça de expulsão das terras ocupadas há gerações foi contornada pelos moradores da São José através da criação da Reserva Extrativista Arapixi, sugerida pela empresária Beatriz Saldanha e incentivada por Seu Wilson, pessoas engajadas na produção do couro vegetal, conhecidas graças à relação com o Céu do Mapiá. A conquista Reserva Extrativista deveu-se também à força e conhecimento encontrados através do uso do daime, à ajuda dos seres espirituais e de Deus. Como comentou Antônio, o processo de criação da Reserva Extrativista foi, ao mesmo tempo, uma batalha “material” e “espiritual”.

Para finalizar, gostaria de abordar a relação entre os hinos do Santo Daime e a escrita. Essa questão não foi tratada no capítulo 3, pois considerei que seria mais propício realizar aqui uma breve análise integrada das relações da comunidade São José com o exterior, através da descrição conjunta das relações hierárquicas com os padrinhos e patrões, e com o mundo espiritual do Santo Daime.

Como vimos no capítulo 3, o termo doutrina (associada a entidades ou a momentos rituais) pode ser usado como sinônimo de hino em alguns cultos brasileiros

que teriam influência na formação do Santo Daime, como o tambor de mina, a pajelança e o terecô (Labate e Pacheco, 2004: 318). No Santo Daime, assim como em outros cultos brasileiros, os hinos são depositários de um conteúdo doutrinário, e ao mesmo tempo instrumentos de doutrinação de seres rebeldes, sem luz. Os hinos são recebidos pelos merecedores do “astral” ou “mundo espiritual”, como dizem os daimistas. Foi assim que mestre Irineu recebeu os primeiros hinos da Virgem Maria. Quando uma pessoa recebe uma grande quantidade de hinos, ela passa a ter seu hinário, que pode ser aprendido e cantado pelos daimistas. A pessoa que consegue formar um hinário muitas vezes recebe um chamado espiritual para liderar uma igreja passando a ser chamado de padrinho por seus seguidores. Seu Raimundo é realmente padrinho de batismo ou de fogueira de muitas pessoas na comunidade São José, sendo chamado padrinho também pelos demais moradores, que o consideram “padrinho de religião”. Ele recebeu mais de duzentos hinos de vários seres do astral. Seu primeiro hinário se chama Estrela Azul e o segundo se chama Mensagem de São Luiz. Os hinos do primeiro hinário foram todos enviados por diferentes seres espirituais, mas os do segundo foram todos enviados por São Luiz. Nas palavras de Seu Raimundo:

Recebi os hinos, aí veio que era pra colocar esse nome, de mensagem de São Luiz. Eu tive uma miração, aí São Luiz se apresentou assim e falou pra mim que colocasse a mensagem de São Luiz. Ele disse o nome. Tem miração que a gente vê o santo. Já tinha visto foto dele, tem a imagem dele com o côco cortado (cabelo cortado como o dos capuchinhos), num quadro que eu vi. Mas isso tem muitos anos. Agora na miração não, na miração já foi ele mesmo, assim bonita a vestuária dele, né? E é o santo mais, é um homem muito sabido ele, tocava muito ele, tocava bem, aí se salvou, né?

Dico conta que um dia estava no feitiço do daime e tinha tomado um pouco do chá, então ouviu uma música bonita e achou que tinha alguém cantando. Olhou em volta e não tinha ninguém. Aí percebeu que a música vinha de cima. Mas não conseguiu entender as palavras. Segundo ele, os hinos podem “chegar na cabeça da pessoa”, como se ela estivesse ouvindo alguém cantar.

Seu Raimundo recebeu hinos de muitos caboclos, de encantados e de santos. Geralmente, quando ele recebe os hinos sabe quem os está dando, pois o ser se mostra. Uma pessoa comum (ser humano vivo) pode dar um hino de presente para outra pessoa. Seu Raimundo contou sobre uma mulher viva que o visitou em espírito e lhe deu um hino.

Antônio disse que seu pai recebeu um hino e deu para ele. “É como se você desse um presente para eu entregar pra Diva.” O ser deu o hino para o pai entregar para ele. Se um dia Antônio tiver um hinário, ele pode acrescentar esse hino. O pai também pode colocar o hino no seu próprio hinário, dizendo que o hino é do filho.

Na São José, a maioria das pessoas que já recebeu algum hino não os canta nos trabalhos. Alguns dizem que talvez não tenham recebido um hino verdadeiro, talvez tenha sido apenas coisa da sua mente. Dico não canta os hinos que recebeu porque não teve nenhuma confirmação de que não eram coisas da sua cabeça. Não viu ser algum lhe entregando os hinos. Disse que talvez não tenha recebido outros hinos ou uma confirmação porque “não zelou” os que recebeu.

Segundo Rosiane, o pessoal da comunidade não canta os próprios hinos porque tem vergonha dos mais velhos, mais “firmados”. Vergonha do hino não ser verdadeiro. Mas disse que sabe que o hino que ela recebeu é verdadeiro, e comenta: “como não ia ser? Eu mesma não sei fazer música...” As pessoas afirmam que hino (recebido) de verdade dá miração, hino inventado não tem força, não dá miração. Zenaidia disse que, nos trabalhos da São José, os hinos do Seu Raimundo podem ser cantados antes ou depois dos hinários dos padrinhos do Céu do Mapiá. Segundo ela, o hinário dele só foi cantado inteiro duas vezes, por ocasião do seu aniversário.

Para não serem esquecidos, os hinos recebidos são escritos. Os livrinhos e cadernos são essenciais nos trabalhos do Santo Daime, para que as pessoas alfabetizadas possam acompanhar os hinos e orações que não memorizaram. Os hinários impressos no Mapiá foram um importante veículo de aprendizado da geração mais jovem alfabetizada da comunidade São José. Os jovens levam os hinários para a igreja e sabem cantar mais hinos que os adultos.

Na comunidiae São José, as pessoas ouvem sempre que possível as fitas cassete ou cds de “palestras” dos padrinhos do Céu do Mapiá, consultam os hinários, buscam

aprender novos hinos e discutem sua mensagem, fazendo uma exegese coletiva. É a atividade intelectual por excelência da comunidade, para não letrados e letrados, superando as atividades escolares, no exercício da escrita e da leitura. Diva, que por iniciativa própria começou a ser alfabetizada frequentando a escola da comunidade junto das crianças, exercita sua técnica de leitura através dos hinários, sempre que encontra um tempo entre suas atividades domésticas.

Perguntei ao Seu Raimundo se ele acha importante saber ler para seguir a doutrina. Ele disse que é bom saber ler para aprender os hinos e as orações, e que ele aprendeu muito assim, lendo. Conta que só frequentou a escola por um ano, quando era jovem, e diz que valeu a pena. Alguns hinos dizem que o daime é o “estudo”, o “ABC”, e que os seres divinos são “professores”, numa alusão ao letramento e ao saber escolar.

A leitura é muito importante para o aprendizado de rezas. Algumas orações, como a de São Amanso, transcrita no capítulo 3, servem para a pessoa se defender dos inimigos e atrair aquilo que deseja. Como comentei no capítulo 3, no Purus e em outras regiões da Amazônia, a leitura pode ser concebida como uma técnica xamânica, como no caso do curador Seu Antônio (morador da Reserva), do xamã Piro Sangama (Gow, 2001) e de pajés citados por Galvão (1955).

Os moradores da comunidade São José dizem que se tornaram ainda mais católicos após conhecerem o Santo Daime. Se antes não tinham praticamente nenhum contato com alguém com conhecimento doutrinário e técnicas dos sacramentos, como o padre, hoje têm o padrinho, que pode dar “palestras” sobre a doutrina, fazer casamentos e batizados. Se a bíblia era algo raro de se encontrar e de leitura inacessível com suas palavras desconhecidas, hoje há os hinários conseguidos no Céu do Mapiá e até mesmo produzidos a caneta num caderno, como os hinários de Seu Raimundo. Hoje há na comunidade uma igreja, um padrinho que desempenha as funções do padre, e um maior contato com a leitura e a escrita através dos hinários, que apresentam uma semântica e uma sintaxe locais. Deste modo, os moradores da comunidade São José sentem-se hoje mais “sabidos” e mais aptos a lidar com o mundo exterior.

Conforme as narrativas sobre as histórias de vida dos moradores da comunidade São José transcritas no capítulo 2, a escrita era muito importante para

controlar o caderno de contas nos tempos dos patrões. Era através do desconhecimento da escrita por parte dos fregueses que os patrões podiam manipular suas dívidas. Como já demonstraram Gow (2001), Ingrid Weber (2006) e diversos autores, a escrita, geralmente associada pelos nativos da Amazônia ocidental ao poder xamânico de missionários e patrões, foi essencial na instauração e manutenção do sistema de aviamento, funcionando como instrumento de controle do acesso a mercadorias e do endividamento. Atualmente, o letramento é considerado importante para que os fregueses possam controlar as dívidas que contraem com regatões e comerciantes da cidade. Saber ao menos assinar o nome é considerado algo importante na região do Purus, para que a pessoa possa assegurar a sua participação em reuniões e abaixo-assinados, ter documentos e acesso às diversas formas de políticas públicas do Estado. Como vimos, a escrita foi uma ferramenta importante na luta pela conquista da Reserva Extrativista, através das cartas escritas por Seu Raimundo Rocha e do abaixo-assinado do qual participaram seus atuais moradores.

Almeida (1992) demonstrou que as relações de aviamento no alto Juruá configuravam um sistema de trocas, ainda que assimétrico, entre patrões e seringueiros. Conforme relatos dos moradores da comunidade São José transcritos no capítulo 2, também no Purus, o seringueiro tinha que fornecer borracha, mas o patrão precisava fornecer mercadorias, manter as estradas de seringa e prestar outros tipos de assistência. O patrão que mantinha um barracão escasso em mercadorias era considerado ruim, e não tinha muito prestígio entre os seringueiros.

Schiel (1999) descreve a existência de seringalistas que assumiram um cargo do SPI como delegados de índios no Purus, e levanta a hipótese de que, nessa região, o sistema de aviamento era adotado nos postos indígenas. Deste modo, as funções de patrão e funcionário do Estado eram sobrepostas e desempenhadas pela mesma pessoa.

Pude observar que no Purus em geral, atualmente, os papéis de políticos e funcionários do Estado continuam sendo associados ao de patrão. Na Reserva Extrativista Arapixi, as pessoas atribuem autoridade aos políticos e funcionários do ICMBio, apesar de os últimos se esforçarem para mostrar que estão ali para realizar uma gestão participativa. Essa população rural dá seu voto aos políticos ou aceita a presença dos funcionários do ICMBio e o fato de as terras que ocupam serem hoje

parte de uma Reserva Extrativista, com limitações na forma de uso dos recursos ambientais. No entanto, esperam ser presenteadas ou favorecidas pelos políticos, e têm a esperança de que a criação da Reserva Extrativista traga “alguma melhora” para suas vidas.

Bibliografia

ALLEGRETTI, Mary Helena. 1979. Os Seringueiros: estudo de caso em um seringal nativo do Acre. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Brasília.

_____. 1994. Reservas Extrativistas: Parâmetros para uma Política de Desenvolvimento Sustentável na Amazônia. In: ANDERSON, A. *O Destino da Floresta*. Rio de Janeiro: Relume/ Dumará - Curitiba, PR: Instituto de Estudos Amazônicos.

ALMEIDA, Mauro. 1992. Rubber tappers of the upper Juruá river: the making of a forest peasantry. Tese de Doutorado. University of Cambridge.

_____. 2003. Resenha de Eduardo B. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. 552. *Mana* vol.9 no.1 Rio de Janeiro

_____. 2004. Prefácio. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas:

Mercado de Letras.

_____. 2008. Prefácio à 2ª edição. In: PANTOJA, Mariana Ciavatta. *Os Milton: cem anos de história nos seringais*. Rio Branco: Editora da Universidade Federal do Acre.

ALMEIDA, Mauro e CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). 2002. *Enciclopédia da Floresta: o Alto Juruá práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Companhia das Letras.

ASSUNÇÃO, Luiz. 2004. Os Mestres da Jurema. In: PRANDI, R. (org.) *Encantaria Brasileira. O livro dos mestres, caboclos e encanados*. Rio de Janeiro: Pallas.

Boletim Informativo da Associação de Moradores da Vila Céu do Mapiá - Especial 60 anos do Padrinho Alfredo – ano 04, n 01. janeiro/2010.

BONILLA, Oiara. 2005. *O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari*. Rio de Janeiro, *Mana*, v.11, n. 1, p. 41-67.

_____. 2009. The skin of history: Paumari perspectives on conversion and transformation. In: VILAÇA, A; WRIGHT, R. (orgs.). *Native Christians - Modes and effects of Christianity in the Americas*. Burlington: Ashgate Publishing Company.

BRANDÃO, Maria do Carmo e RIOS, Luiz Felipe. 2004. O Catimbó-Jurema do Recife. In: PRANDI, R. (org.) *Encantaria Brasileira. O livro dos mestres, caboclos e encanados*. Rio de Janeiro: Pallas.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1998. *Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução*. Rio de Janeiro, *Mana*, v. 4, n.1, p 7-22.

_____. 2009. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, pp 311-373.

_____. 2009. Um Difusionismo Estruturalista Existe?
In: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, pp 115-122.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro. 2009. Populações Tradicionais e Conservação Ambiental. In: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, pp 277-300.

CASTELO BRANCO, José. 1947. *Caminhos do Acre*. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Rio de Janeiro : Imprensa Nacional, Vol 196, Julho/Setembro,. pp. 74-225.

CAVALCANTI-SCHIEL, Helena. 2009. *Parentesco Ritual e Afinidade Potencial na América do Sul*. In: LESTAGE, Françoise; OLAVARRÍA, María Eugênia. Anais do Simpósio "Antropología de los Parentescos por Elección" do 53º Congresso Internacional de Americanistas. México.

CHANDLESS, Willian. *Ascent of the river Purus*. The Journal of the Royal Geographical Society. London: XXXVI, 1886. pp 86-118.

CLASTRES, Pierre. 1978. *A Sociedade contra o Estado. Pesquisas de Antropologia Política*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

CLEARY, D. 1993. After the frontier: problems with political economy in the modern Brazilian Amazon. *Journal of Latin American Studies*. 25. pg. 331-49.

COELHO DE SOUZA, Marcela. 2004. "Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira". *Mana*, vol. 10, n. 1, pp 25-60.

COSTA, Luiz Antonio Lino da Silva. 2007. *As faces do Jaguar: Parentesco, História e Mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro.

COUTO, Fernando La Rocque. Santo Daime: Rito da Ordem. In: In: LABATE, Beatriz (Org). *O Uso ritual da Ayahuasca*, 2ª. ed. Campinas: Editora Mercado das Letras, 2004.

CROCKER, C. 1985. *Vital souls, Bororo cosmology, natural symbolism and shamanism*. Tucson: University of Arizona Press.

CUNHA, Eucides da. 1960 (1906). *O rio Purus*. Rio de Janeiro: SPVEA. Coleção Pedro Teixeira.

CUNHA, Eucides da. 1946 (1909). *À margem da história*. Porto: Lello e Irmão.

DA MATTA, Roberto. 1976. *Um mundo dividido. Estrutura social dos índios Apinayé*. Rio de Janeiro, Vozes.

DIAS DE JESUS, Carla. 2004. *Na floresta onde vivem mansos e brabos: economia simbólica de acesso à natureza praticada na Reserva Extrativista do Alto Juruá – Acre*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) UNICAMP, Campinas.

EHRENREICH, P. *Viagem nos rios Amazonas e Purus*. Revista do Museu Paulista, vol. XVI, 1929. pp 279-312.

EHRENREICH, P. 1948 (1891). *Contribuição para a etnologia do Brasil*. Revista do Museu Paulista, Nova Série, vol. II, pp 93-136.

FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo EDUSP.

_____. FAUSTO, Carlos. 1999. "Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia." *American Ethnologist*. (26) 4: 933-956.

FERRETI, Mundicarmo. 2004. Terecô, a linha de Codó. In: PRANDI, R. (org.) *Encantaria Brasileira. O livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas.

GALVÃO, Eduardo. 1955. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Ita, Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

_____. 1960. *Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959*. Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi, n.s., Antropologia, nº 8, Belém,

GEBHART-SAYER, Angelika. 1986. "Una Terapia Estética: Los Diseños Visionarios del Ayahuasca entre los Shipibo-Conibo". *América Indígena*, XLVI, pp 189-218.

GOLDMAN, Marcio. 2006. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: Sette Letras.

GONÇALVES DE CARVALHO, Maria R. 2002. *Os Kanamari da Amazônia Ocidental: história, mitologia, ritual e xamanismo*. Salvador: Casa de Palavras.

GONÇALVES, Marco Antonio (org.) 1991. *Acre: História e Etnologia*. Rio de Janeiro: Núcleo de Etnologia Indígena/Laboratório de Pesquisa Social/UFRJ.

GORDON, Flávio. 2006. *Os Kulina do sudoeste amazônico: história e socialidade*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro.

GOW, Peter. 1988. "Visual Compulsion: design and Image in Western Amazonian Cultures", in Revindi, pp19-32

_____. 1991. *Of Mixed Blood*. Oxford: Oxford University Press.

_____. 1996. "River People: Shamanism and History in Western Amazonia". In: C. Humphrey e N. Thomas (eds.). *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor: University of Michigan Press. pp. 90-113.

_____. 1997. "O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro". *Mana*. Estudos de Antropologia Social, vol. 3, n. 2, pp 39-65.

_____. 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.

_____. 2009. Christians: a transformig concept in Peruvian Amazônia. In: VILAÇA, A; WRIGHT, R. (orgs.). *Native Christians - Modes and effects of Christianity in the Americas*. Burlington: Ashgate Publishing Company.

Gregório de Matos, Alfredo. *Hinário O Cruzeirinho*.

GROISMAN, Alberto. 1991. Eu venho da floresta: ecletismo e práxis xamânica daimista no Céu de Mapiá. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). UFSC, Florianópolis.

HARRIS, Mark. 2000. *Life on the Amazon: the anthropology of a Brazilian peasant village*. Oxford: Oxford University Press.

_____. 2004. Peasants on the Floodplain: some elements of the agrarian question in riverine Amazonia. In: S. Nugent; M. Harris (eds.) *Some other Amazonians: perspectives on modern Amazonia*. London: Institute for the study of the Americas.

_____. 2006. Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo. In: ADAMS, Cristina; MURRIETA, Rui; NEVES, Walter. (org.) *Sociedades caboclas amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume.

HUGH-JONES, Stephen. 1996. “Shamans, prophets, priests, and pastors”. In: N.Thomas and C.Humphrey (eds.) *Shamanism, History, and the State*. USA: The University of Michigan Press.

JAHIEL DE ARAÚJO, Maria Gabriela. 1998. *Entre Almas, Encantes e Cipó*. (Dissertação em Antropologia Social). IFCH, UNICAMP.

KROEMER, Günter. 1985. *Cuxiuara: o Purus dos indígenas*. São Paulo: Edições Loyola.

LABATE, Beatriz. 2000. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Dissertação de Mestrado. Campinas, UNICAMP.

_____. 2004. A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras.

_____. 2004. LABATE, Beatriz C. ; PACHECO, G. Matrizes maranhenses do Santo Daime. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras.

LABRE, Antônio Rodrigues Pereira. 1872. *Rio Purús: notícia*. Maranhão: Tipografia do País.

LAGROU, Elsje. 1996. "Xamanismo e Representação entre os Kaxinawá". In: E. J. Langdon (org.), *Novas Perspectivas sobre Xamanismo no Brasil*. Florianópolis: Ed. da UFSC. pp. 197-231.

LANGDON, Esther. 1979. *Yagé among the Siona: cultural patterns in visions*. In: BROWMAN, D., SCHWARZ, R. (orgs.) *Spirits, Shamans, and Stars*. The Hague: Mouton Publishers, p.63-81.

_____. 1996. Introdução. In: *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC.

LANNA, Marcos. 2009. *A estrutura sacrificial do compadrio: uma ontologia da desigualdade?* Ciências Sociais Unisinos. n.45, v. 1, jan/abril pp 5-15.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1962. *La pensée sauvage*. Paris: Plon.

LIMA, Raimundo Rocha de. S/D. *Hinário Estrela Azul*. Boca do Acre.

LIMA, Deborah de Magalhães. 1992. The social category caboclo: history, social organization, identity and outsider`s social classification of the rural population of an Amazonian region (the middle solimões). Tese de Doutorado. King`s College, Cambridge.

_____. 2004. The roça legacy: land use and kinship dynamics in Nogueira, an Amazonian community of middle solimões region. In: S. Nugent; M. Harris (eds.) *Some other Amazonians: perspectives on modern Amazonia*. London: Institute for the study of Americas.

_____. 2009. A história do rio Amazonas: narrativas de encantamento e transformação. Encontros Transdisciplinares do IEAT - UFMG:..Antropologia do Século XXI: Amazônicas Fronteiras.

LUNA, Luis Eduardo. 1995. *Ayahwasca em Cultos Urbanos Brasileiros*. Estudo contrastivo de alguns aspectos do Centro Espírita e Obra de Caridade Príncipe Espadarte Reino da Paz (a Barquinha) e o Centro Espírita Beneficente União do

Vegetal (UDV). Trabalho apresentada para o concurso de professor adjunto em antropologia, Departamento de Ciências Sociais da UFSC.

_____. 2004. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. In: LABATE, Beatriz (Org). *O Uso ritual da Ayahuasca*, 2ª. ed. Campinas: Editora Mercado das Letras.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. 1985. Catolicismo e Pajelança entre Pescadores da Zona do Salgado. *Comunicações do ISER* 4 (14), pp: 54-61.

_____. 1987. Encantados e Pajelança na Crença Cabocla. Belém. *Enfoque Amazônico* 5, pp 44-45.

_____. 1990. *A Ilha Encantada: Medicina e Xamanismo numa Comunidade de Pescadores*. Coleção Igarapé. Belém: EDUFPA.

_____. 1995. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico: um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: Editora Cejup.

MAUÉS, Raymundo Heraldo e VILLACORTA, Gisela Macmbira. 2004. Pajelança e Encantaria Amazônica. In: PRANDI, R. (org.) *Encantaria Brasileira. O livro dos mestres, caboclos e encanatdos*. Rio de Janeiro: Pallas.

MENDONÇA, Felipe Cruz. 2010. Plano de Manejo Participativo da Reserva Extrativista Arapixi. Ministério do Meio Ambiente, Instituto Chico Mendes da

Conservação da Biodiversidade, Diretoria de Unidades de Conservação de Uso Sustentável e Populações Tradicionais.

MENGET, P. 1979. Temps de naître, temps d'être: La couvade. In: M. Izard et P. Smith. *La fonction symbolique* (eds.), 245-64. Paris: Gallimard.

MONTEIRO DA SILVA, CLODOMIR. 2004. O uso ritual da ayahusca e o reencontro de duas tradições: a miração e a incorporação no culto do Santo Daime. In: LABATE, Beatriz; ARAUJO, Wladimir. *O uso ritual da ayahusca*. Campinas, Mercado de Letras.

NOVAIS DA MOTA, Clarice Novaes. 1996. O pajé Cariri-Xocó. Langdon. In: O Xamanismo na América do Sul. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

NUGENT, Stephen e HARRIS, Mark (eds.) 2004. Introdução. In: *Some Other Amazonians: Perspectives on Modern Amazônia*. London: Institute of the studies of the Américas.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. 1979. O caboclo e o brabo: notas sobre duas modalidades de força-de-trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX. *Encontros com a civilização brasileira*, v 11, pp 101-140.

_____.1999(1998). Uma etnologia dos “índios misturados”. Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA FILHO, João (org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Laced.

OVERING (Kaplan), Joana. *The Piaroa, a People of the Orinoco Basin: a study in kinship and marriage*. Oxford: Claredon, 1975.

OVERING (Kaplan), Joana e Passes, A. (eds.) 2000. *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. London: Routledge.

PANTOJA, Mariana Ciavatta. 2008 (2004). *Os Milton: cem anos de história nos seringais*. Rio Branco: Editora da Universidade Federal do Acre.

PANTOJA, Mariana Ciavatta e SILVA DA CONCEIÇÃO, Osmindo. 2004. Breves revelações sobre a ayahuasca: o uso do chá entre os seringueiros do alto Juruá. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras.

PARKER, E. 1985. Cabocclization: The Transformation of the Amerindian in Amazônia 1615 -1800. In: E. Parker (ed.). *The Amazon Caboclo: Historical and Contemporary Perspectives. Studies in Third World Societies*. Williamsburg: College of William and Mary.

POLARI de Alverga, Alex. 1984. *O livro das mirações: viagem ao Santo Daime*. Rio de Janeiro: Rocco.

PRANDI, Reginaldo. (org). 2004. Introdução. In: *Encantaria brasileira. O livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas.

REICHEL-DOLMATOFF, G. 1971. *Amazonian cosmos: the sexual and religious symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: University Press.

_____. 1975. *The Shaman and the Jaguar: A study of narcotic drugs among the Indians of Colômbia*. Philadelphia: Temple University Press.

RIVAL, Laura. 1998. Androgynous parents and guest children: the Huaorani couvade. *Journal of Royal Anthropological Institute*. (N.S.) 4, PP. 619-42.

RIVIÈRE, Peter. 1974. The couvade: a problem reborn. *Man*. (N.S.) 9, pp. 423-35.

_____. 2001. *O Indivíduo e a Sociedade na Guiana*. São Paulo: EDUSP.

SAEZ, Oscar Calavia. 2000. O Inca pano: mito, história e modelos etnológicos. *Mana*, vol.6, n.2, pp. 07-35

SAHLINS, Marshall. 1997. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). *Mana*, vol.3, n.1.

_____. “The stranger-king or, elementary forms of the political life” *in: Indonesia and the Malay World*, 36 (105). 2008. pp 177-199.

SCHIEL, Juliana. 1999. *Entre patrões e civilizadores: os Apurinã e a política indigenista no médio rio Purus na primeira metade do século XX*. Dissertação (mestrado em Antropologia). UNICAMP, Campinas.

SCHULTZ, Harold; CHIARA, Vilma. 1955. Informações sobre os índios do alto Purus. *Revista do Museu Paulista* (N.S.), vol. IX, pp.181-200.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1987. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: Oliveira, João P. (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero, pp 11-29.

SEGALEN, Martine. 1986. *Historical anthropology of the family*. New York: Cambridge University Press.

SHAPANAN, Francelino de. 2004. Entre caboclos e encantados: mudanças recentes em cultos de caboclo na perspectiva de um chefe de terreiro. In: *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Prandi, Reginaldo (org.). Rio de Janeiro: Pallas.

SILVA COUTINHO, J. M. 1863. *Relatório da exploração do Alto Purus*. Tipografia João Inácio da Silva.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. 1995. *Um Grande Cerco de Paz*. Petrópolis: Vozes.

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Paz e Terra, 1993 (1987).

VIEIRA, Marina Guimarães. 2009. Virando *Inmõxã*: uma análise integrada da cosmologia e do parentesco Maxakali a partir dos processos de transformação corporal. *Amazônia - Revista de Antropologia*, Vol 1 (2), pp 308-329.

VILAÇA, Aparecida. 2002. "Making kin out of others in Amazonia." *Journal of the Royal Anthropological Institute*. (N.S) 8 (2). pp 347-365.

_____. 2005. "Chronically unstable bodies. Reflections on Amazonian corporalities". *Journal of the Royal Anthropological Institute*. (N. S.) 11 (3), pp 445-464.

VILAÇA, Aparecida e WRIGHT, Robin. 2009. Introduction. In: VILAÇA, A; WRIGHT, R. (orgs.). *Native Christians - Modes and effects of Christianity in the Americas*. Burlington: Ashgate Publishing Company.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

_____. 1992. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. *Revista de Antropologia*, 35: 21-74.

_____. 1996a. "Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio". *Mana Estudo de Antropologia Social*: 2(2): 115-43.

_____. 1996b. Ambos os três: sobre algumas distinções tipológicas e seu significado estrutural na teoria do parentesco. *Anuário Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. 2002. "Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco." In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation," *Tipiti* 2(1): 3-22.

WAGLEY, Charles. 1988 (1953). *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

WEBER, Ingrid. 2006. Um copo de cultura: os *Huni Kuin* (Kaxinawá) do rio Humaitá e a escola. Rio Branco: Edufac.

WEISNTEIN, B. 1993 (1983). *A borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850 -1920)*. São Paulo: Hucitec/Edusp.

WOORTMANN, E. 1995. *Herdeiros, parentes e compadres: colonos do Sul e sitiantes no Nordeste*. São Paulo: Hucitec; Brasília: Editora da UNB.

ANEXOS







ORAÇÃO CHAVE DE HARMONIA

Desejo Harmonia, Amor, Verdade e Justiça a todos os meus irmãos.
Com a força reunida das silenciosas vibrações de nossos pensamentos
somos fortes, sadios e felizes,
formando assim um elo de Fraternidade Universal.
Estou satisfeito e em Paz com o Universo inteiro
e desejo que todos os seres realizem suas aspirações mais íntimas.
Dou graças ao Pai Invisível
por ter estabelecido a Harmonia, o Amor, a Verdade e a Justiça
entre todos os seus filhos.
Assim seja.

ORAÇÃO CONSAGRAÇÃO DO APOSENTO

Dentro do Círculo infinito da divina presença que me envolve inteiramente, afirmo:

Há só uma presença aqui - é a da Harmonia, que faz vibrar todos os corações de felicidade e alegria. Quem quer que aqui entre, sentirá as vibrações da divina Harmonia.

Há só uma presença aqui - é a do Amor. Deus é Amor, que envolve todos os seres num só sentimento de unidade. Este recinto está cheio da presença do Amor. No Amor eu vivo, movo-me e existo. Quem quer que aqui entre sentirá a pura e santa presença do Amor.

Há uma única presença aqui - é a da Proteção Divina.

Tudo o que aqui existe, tudo o que aqui se pensa, tudo o que aqui se fala, tudo o que aqui se faz, é envolvido pela Proteção Divina. Quem quer que aqui entre, ou sobre aqui pense, automática e imediatamente receberá os efeitos da Proteção Divina agindo sobre este lugar.

Há só uma presença aqui - a da Justiça. A Justiça reina neste recinto.

Todos os atos aqui praticados são regidos e inspirados pela Justiça.

Quem quer que aqui entre, sentirá a presença da Justiça.

Há só uma presença aqui - é a presença de Deus.

Deus reside aqui.

Quem quer que aqui entre, sentirá a presença divina de Deus.

Há só uma presença aqui - é a presença de Deus, a Vida. Deus é a Vida essencial de todos os seres, é a saúde do corpo e da mente.

Quem quer que aqui entre, sentirá a presença da Vida e da Saúde.

Há só uma presença aqui - é a presença de Deus, a Prosperidade. Deus é Prosperidade, pois Ele faz tudo crescer e prosperar.

Deus se expressa na prosperidade de tudo o que aqui é empreendido em seu nome.

Quem quer que aqui entre, sentirá a divina presença da Prosperidade e Abundância.

Pelo símbolo Esotérico das Asas Divinas, estou em vibração harmoniosa com as correntes universais da Sabedoria, do Poder e da alegria. A presença da Divina Sabedoria manifesta-se aqui nos atos e expressões de todos aqueles que aqui entrarem.

A presença do Poder Divino manifesta-se aqui. A presença da Alegria Divina é profundamente sentida por todos os que aqui penetrarem.

Na mais perfeita Comunhão entre meu eu inferior e meu Eu Superior, que é Deus em mim,

Consagro este recinto à perfeita expressão de todas as qualidades divinas que há em mim e em todos os seres.

As vibrações de meu Pensamento são forças de Deus em mim que aqui ficam armazenadas e daqui se irradiam para todos os seres, constituindo este lugar um centro de emissão e recepção de tudo quanto é bom, alegre e próspero.

Agradeço-Te, ó Deus, porque este recinto está cheio de Tua Presença.

Agradeço-Te, porque vivo e me movo por Ti.

Agradeço-Te, porque vivo em Tua vida verdade, saúde, prosperidade, paz, sabedoria, alegria e amor.

Agradeço-Te, porque todos os que entrarem aqui sentirão Tua presença.

Agradeço-Te porque estou em Harmonia, Amor, Verdade e Justiça com todos os seres.

LEI DA RESERVA ESCRITA POR SEU RAIMUNDO

Paz no nosso mundo amor a vida

Instituto Chico Mendes.

A Biodiversidade

ICMBIO IBAMA MMA

A regularização da Reserva Extrativista Arapixi Unidade de conservação não pode caçar com cachorro e nem colocar armadilha:

Não podem maltratar os passarinhos nem prender em gaiolas.

Quanto menos tirar a vida das criação silvestre melhorar será pra você é bom mesmo é não matar a natureza agradece

Si una com a natureza

Colha o lixo para não ficar espalhando na sua residência

Cada morador ter o seu banheiro

Não podem morar junto com as criações domésticas esse programa faz parte da Saúde da família.

O meio Ambiente agradece e o IBAMA, CNPT, MMA, DISAM, e a comunidade São José todos agradece.

Raimundo Rocha de Lima