

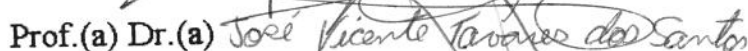
CARLOS CORRÊA TEIXEIRA

SERINGUEIROS E COLONOS: encontros de culturas
e utopias de liberdade em Rondônia

Banca:


Prof.(a) Dr.(a) Carlos Rodrigues Brandão


Prof.(a) Dr.(a) José de Souza Martins


Prof.(a) Dr.(a) José Vicente Tavares dos Santos


Prof.(a) Dr.(a) Guilherme Paul Kuben


Prof.(a) Dr.(a) Mapeiro William Barbosa de Almeida

Tese de Doutorado apresentada ao
Departamento de Ciências Sociais do
Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual
de Campinas, sob a orientação do
Prof. Dr. Carlos Rodrigues Brandão.

Este exemplar corresponde à
redação final da tese defendida e
aprovada pela Comissão Julgadora
em

19 103 196 .

março/1996



| | |
|--------------|-------------------------------------|
| UNIDADE | BC |
| N.º CHAMADA: | T/UNICAMP |
| | T235A |
| V. | F. |
| T. PÓS B. | 27770 |
| PROG. | 667/96 |
| C | <input type="checkbox"/> |
| D | <input checked="" type="checkbox"/> |
| Y | <input type="checkbox"/> |
| PREÇO | R\$ 11,00 |
| DATA | 22/05/96 |
| N.º CPD | EM.000 28629.5 |

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Teixeira, Carlos Corrêa

T235s

Seringueiros e colonos: encontro de culturas e utopias de liberdade em Rondônia / Carlos Corrêa Teixeira. -- Campinas, SP: [s.n.], 1996.

Orientador: Carlos Rodrigues Brandão.

Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Seringueiros - Rondônia. 2. Natureza - Rondônia. 3. Borracha - Rondônia. 4. Colonos. 5. Colonização. I. Brandão, Carlos Rodrigues, 1940- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

À memória de meu pai, Manoel, que
carregou muita borracha nos rios Jaru
e Machado.

À minha mãe Cacilda e ao meu filho
Fábio

Dedico com amor este trabalho

Agradecimentos

Agradeço de modo especial ao meu orientador, Prof. Carlos Rodrigues Brandão, cuja contribuição intelectual muito me ajudou a abrir os caminhos da antropologia. Sua dedicação e incentivo foram decisivos para a realização deste trabalho. Meus agradecimentos a Maria Antonieta Vieira e Renata Paoliello pela leitura e sugestões que fizeram. Maria Antonieta leu vários capítulos, sempre me animando a prosseguir. Os professores Mauro Almeida e Guillermo Ruben leram uma versão inicial deste trabalho. Agradeço-lhes pela colaboração.

Registro a participação dos colegas da Área de Agricultura e Questão Agrária – Leonilde, Maria Antonieta, Aluizio, Ricardo, Fátima, Regina, Clemilda e Dalcy – com quem discuti muitas vezes nas idas e vindas que fazíamos à Unicamp. Também aos professores dessa área – Maria de Nazaré Wanderley, Carlos Brandão, Teresa Sales e Maria Conceição D'Incao – expresso meus agradecimentos.

À Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal do Ensino Superior (CAPES) – por meio da Unicamp e da PUC – agradeço pela ajuda financeira. Com a ajuda da Capes, a PUC pôde liberar-me parcialmente das minhas atividades docentes.

À Comissão de Pesquisa da PUC e ao Departamento de Antropologia desta mesma universidade agradeço pelo apoio que me dispensaram.

A Oliveiros e Maria do Socorro Paulino, de Ariquemes, agradeço pela acolhida que me deram em sua casa. À Hamilcar Boucinhas sou grato pela colaboração dada em Costa Marques; e a José Duarte e Admilson Brasil pela viagem a Bom Intento. Minha gratidão a Valdemar Almeida (seringueiro), em

cuja casa me hospedei, na linha C-40, bem como aos velhos seringueiros que me receberam na Vila Velha.

À Beatriz Mendes que cuidou da revisão do texto e à Patricia de Souza que realizou o trabalho de digitação, agradeço pela dedicação e paciência.

À Ana Maria M. Crespo que deu os últimos retoques de revisão, agradeço pela colaboração.

Aos amigos Pérsio e Márcia Mandetta, Caio e Mirtes, e Paula Tiné, agradeço pelo acolhimento que me deram em suas casas, entre uma e outra viagem a Rondônia.

À Elvira e ao Fabinho agradeço pela compreensão e carinho. Fábio foi amoroso e compreensivo, deixando de gozar plenamente suas férias.

ÍNDICE

| | |
|---|------------|
| Apresentação | 01 |
| Introdução | 12 |
| Parte I – A base conceitual da pesquisa: discussão teórico-metodológica | |
| Capítulo I : A construção teórica e a mudança..... | 36 |
| 1.1 O contato e a questão da identidade | 36 |
| 1.2 A situação de contato e a cultura..... | 47 |
| 1.3 Os conflitos sociais e a relação com a natureza | 55 |
| 1.4 A criatividade das culturas e a visão da natureza | 59 |
| Parte II – O surgimento do mundo extrativista da borracha na Amazônia | |
| Capítulo II : Extrativismo e colonização na região dos altos rios: antecedentes históricos da ocupação | 72 |
| 2.1 Das drogas do sertão à borracha..... | 72 |
| 2.2 O intervalo da mineração..... | 82 |
| 2.3 Os "guerreiros" (brancos) da selva - os "soldados da borracha" | 93 |
| Capítulo III : Cultura e natureza no meio extrativista da borracha..... | 100 |
| 3.1 O seringal..... | 101 |
| 3.2 A colocação | 106 |
| 3.3 As estradas..... | 113 |
| 3.4 O meio ecológico | 117 |

| | | |
|---|--|-----|
| 3.5 | O trabalho na mata | 121 |
| 3.6 | O isolamento social | 129 |
| Capítulo IV : O imaginário e o vivido ou a dimensão mítica | | |
| | da natureza..... | 137 |
| 4.1 | O dono dos porcos | 139 |
| 4.2 | O pai da mata | 141 |
| 4.3 | A mãe da seringa..... | 143 |
| 4.4 | Os três homens pretos | 146 |
| 4.5 | João da Serra | 151 |
| 4.6 | A panema do tatu | 155 |
| 4.7 | A aparição da alma de Antônio Bento | 158 |
| Capítulo V : Natureza, violência e memória..... | | |
| | | 165 |
| 5.1 | Violência e revolta nos seringais..... | 167 |
| 5.2 | As marcas da violência nos seringais de Rondônia..... | 169 |
| 5.3 | Geraldo, um mártir do carrancismo | 172 |
| 5.4 | Seringueiros e índios..... | 174 |
| 5.5 | O reconhecimento da diferença e as bases da cooperação | 176 |
| 5.6 | Violência e acomodação: as relações interétnicas | 179 |
| 5.7 | Verdade e ilusão: a representação do mundo indígena..... | 182 |
| Parte III – A colonização agrícola e o seu impacto sobre os modos de vida tradicionais | | |

| | |
|--|------------|
| Capítulo VI : A transformação simbólica da natureza..... | 191 |
| 6.1 A conquista da terra | 191 |
| 6.2 A mudança e a relação com a natureza..... | 206 |
| 6.3 Como o colono vê a natureza..... | 220 |
| 6.4 Como o seringueiro vê a natureza..... | 226 |
| Capítulo VII : Terra, colonização e violência..... | 238 |
| 7.1 Colonos, seringueiros e índios | 238 |
| 7.2 O conflito na cabeceira do rio Jaru | 245 |
| 7.3 A desapropriação do Seringal Setenta | 250 |
| Capítulo VIII : Colonos e ribeirinhos: a invasão de Santa Fé | 262 |
| 8.1 A invasão e a resistência dos moradores..... | 262 |
| 8.2 O espancamento do Sr. Ferré..... | 270 |
| Capítulo IX : A colonização e a articulação de novos modos de vida..... | 285 |
| 9.1 A seringa e a agricultura na área dos projetos | 285 |
| 9.2 Como vivem os seringueiros na área dos projetos..... | 288 |
| 9.3 A seringa do rio Canaã..... | 292 |
| 9.4 Conflito e acomodação: as relações de vizinhança..... | 296 |
| 9.5 Lazer e religiosidade | 304 |
| 9.6 Futebol e aniversário | 306 |
| Conclusão..... | 314 |
| Bibliografia..... | 337 |

Apresentação

Antes de iniciar o relato de campo e elaborar um resumo dos capítulos deste trabalho, gostaria de chamar a atenção do leitor para alguns aspectos da sua construção. Um deles – talvez o mais expressivo – diz respeito à minha própria identidade, pois tendo nascido na Amazônia – onde realizei a pesquisa de campo – o olhar que dirijo para essa região não se vê apenas influenciado pela minha formação acadêmica, mas também por aquela que vem da experiência, ou do passado, onde os prejuízos (Gadamer, 1984), mais do que os juízos, caracterizam a realidade histórica do nosso ser.

Esse olhar, portando, que quer ser transgressor do modo como tem sido estudada até agora aquela região, não pode estar determinado apenas pela razão, mas também por outros elementos que nos propiciam a auto-reflexão. Pois se é temerário, como nos adverte Gadamer (1984:344), inserir na história a nossa subjetividade, abster-se, porém, de considerá-la é limitar as possibilidades da compreensão.

Vivia-se então na Amazônia – na área que investiguei em Rondônia – um inusitado movimento de população, ocorrendo para ali, num período curto de tempo, levadas e levadas de migrantes. Gaúchos, paranaenses, mineiros, goianos e capixabas chegavam ali todos os dias, engrossando aquela população que se adensava em torno dos projetos (governamentais) de colonização. Em menos de 15 anos, entre 1970 e 1985, a população de Rondônia aumentou dez vezes.

Tratando-se assim de uma transferência numerosa, chamava-me a atenção o fato de que aquela população, recém-chegada, logo poderia se impor sobre a população local. Não apenas pelo seu volume, é claro, mas também pelo fato de deter algumas condições (econômicas, institucionais e políticas) que a colocavam numa posição vantajosa. Pois aquela população estava ali. E embora eu procurasse vê-la sob o crivo de um procedimento mais analítico – devendo estudar as razões do seu deslocamento – também a via sob a influência daqueles sentimentos. Como poderia conciliar essas tendências? Eu me deparava, na verdade, com uma questão metodológica: como devia estudar a situação em que se encontravam aqueles grupos ali na fronteira (colonos, índios, seringueiros), sem que eu mesmo dela me excluísse? Nesse caso, qual devia ser o peso e o significado da minha presença? Parecia que essas indagações encontravam eco numa antropologia de inspiração hermenêutica, deslocando o eixo do meu trabalho para um ângulo bastante diverso daquele que havia escolhido em outra época, para minha dissertação de mestrado ("O Aviamento e o Barracão na Sociedade do Seringal", cf. Teixeira, 1980), centrada na análise da produção de borracha na Amazônia brasileira. Pois se nesse trabalho segui os parâmetros da sociologia clássica – com ênfase numa abordagem marxista –, agora eu me deixava envolver por um tipo de reflexão que era menos analítica e muito mais reflexiva.

Entretanto, tinha dúvidas em orientar o meu trabalho nesta direção. Primeiro porque a hermenêutica parecia ressentir-se de um estatuto teórico próprio – com seus conceitos correspondentes – afirmando-se mais como um método ou uma reflexão filosófica. Conforme Gadamer (apud Habermas, 1987),

a hermenêutica não era uma tecnologia da compreensão, como a empregavam na antiguidade os juristas e os intérpretes de textos sagrados, nem tampouco um sistema de regras destinadas a orientar o comportamento metodológico das ciências humanas, mas sim um instrumento mais amplo de reflexão sobre o nosso ser. "Minha ambição autêntica – dizia – foi e continua sendo filosófica, pois o que está em questão não é o que fazemos nem o que devemos fazer, mas o que sobrevém além do nosso querer e do nosso fazer" (Gadamer, 1985:10).

De maneira que enquanto outros métodos, como o dialético, associavam-se a teorias decididamente elaboradas – como a marxista, por exemplo –, em que se incluem conceitos pertinentes, parecia ser difícil encontrá-las na hermenêutica, ao menos como eu a percebia. Como poderia superar essa dificuldade? Um bom caminho talvez fosse aproximar esse método da antropologia. Por isso propus-me a tematizar a relação da hermenêutica com o "trabalho de campo", elaborando para esse fim um trabalho para um curso que havia feito com o Prof. Roberto Cardoso de Oliveira¹. O trabalho intitulava-se "Hermenêutica e Antropologia: o trabalho de campo é posto em questão". Nele procurei colocar em termos hermenêuticos a seguinte questão: qual o significado do trabalho de campo na antropologia?

Criticando tanto o positivismo como o naturalismo que estabeleciam uma separação rígida entre o sujeito e o objeto, eu dizia que as coisas investigadas – mesmo as naturais – podiam estabelecer com o sujeito cognoscente uma expressiva comunicação; e citava, então, Gadamer, para quem

¹ Trata-se do curso "Epistemologia da Antropologia", que fiz como exigência para os créditos de pós-graduação.

não existia apenas uma linguagem da arte (ou dos símbolos), mas também uma linguagem da natureza e até das coisas (apud Habermas, 1987:117). A relação do sujeito com o seu objeto solicitava, assim, uma perspectiva de envolvimento, incluindo as condições (de acomodação e/ou de conflito) do campo em que ela se dava. Como havia feito Vicente Crapanzano (cf. Peirano, 1986) ao estudar o preconceito na África do Sul, poder-se-ia formar com essa perspectiva um esquema dialógico, naquele caso de contorno triangular, destacando-se no texto as presenças do autor, do informante e do leitor². Mas essa estratégia, como notou Peirano, (talvez devido à preocupação excessiva com a arte de sua construção), podia obscurecer teoricamente a figura do autor, tornando-o, paradoxalmente, ausente do texto por ele construído (ob.cit., p.260). Geertz – ele próprio acusado de achar-se "invisível" no seu trabalho sobre a "Briga de Galo" em Bali (cf. Peirano, cit., p.254) – havia discutido essa questão (cf. Geertz, 197:34-38), lembrando que a antropologia interpretativa devia encontrar, além da descrição densa, uma teoria que se mostrasse adequada a seu objetivo. Os conceitos para essa teoria, como ele surge, podiam ser extraídos da produção sociológica e antropológica existente (cf. Geertz, 1978:38).

Além disso, seria necessário considerar que o diálogo costuma se desenvolver num campo fraturado (político) em que os sujeitos são atingidos por vários tipos de obstruções (Habermas, 1987). O diálogo, portanto, inclusive aquele que se dá no “encontro etnográfico”, realizar-se-ia sob condições históricas irrecusáveis, colocando à tona a natureza assimétrica do sistema que o envolve. Contrariamente à concepção de Gadamer – para quem na linguagem se

² A respeito dessa nova antropologia consultar Dennis Tedlock (“A Tradição Analógica e o Surgimento de Uma Antropologia Dialógica. Anuário Antropológico/85. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 1986).

reflete tudo o que é –, para Habermas seria necessário relacioná-la com a dominação e o poder, para se chegar ao verdadeiro entendimento do que ocorre entre os homens. E para que a hermenêutica não se tornasse vã, ele achava que ela deveria completar-se com a crítica da ideologia. Crítica que ele foi buscar no modelo psicanalítico de Freud (cf. Habermas, 1987).

Habermas, como se vê, insinua-se com desenvoltura no âmbito do debate hermenêutico. Mas o que emerge da sua discussão com Gadamer (cf. Habermas, 1987) é uma controvérsia sobre o método numa época em que, como sugere Stein, vivia-se uma crise da razão (apud Habermas, 1987:98). Não obstante, Stein considera ambos os métodos – o crítico e o hermenêutico – indispensáveis para se produzir uma racionalidade capaz de tornar transparente o tempo em que vivemos. "O método crítico – dirá – se apresenta basicamente como um instrumento para detectar a ruptura do sentido, enquanto o método hermenêutico busca nos muitos sentidos a unidade perdida" (apud Habermas, 1987:103).

Com isso Stein dava-me alento para lidar com as minhas próprias dúvidas. Pois como podia desprender-me da minha antiga formação quando apenas tomava contato com aquela nova discussão? Pois não bastasse ser vacilante a minha incursão pela antropologia moderna – já que aquela formação havia se assentado na sociologia – deparava-me agora com uma outra antropologia, a "pós-moderna", que reiteradamente a questionava.

A articulação daqueles métodos, portanto, poderia ajudar-me a dissolver esse impasse. A partir de então, comecei a lidar com a idéia de realizar um experimento de caráter socioantropológico e etnográfico, inspirando-me

naqueles autores que praticaram a antropologia clássica e naqueles que, inspirados na hermenêutica, propõem o modelo do diálogo com ênfase na explicação das falas dos atores (Trajano Filho, 1988:135). Mas não seria uma transgressão reunir num mesmo texto autores modernos e pós-modernos?

Ora, o que se tratava não era de submeter o meu trabalho a "velhos" ou a "novos" paradigmas, a autores de extração analítica ou hermenêutica, mas de encontrar neles a possibilidade de realizá-lo com êxito.

Assim, diferentemente daqueles que optam por fazer uma tese com um viés, digamos assim, escolar, mais marxista ou mais funcionalista, portanto com um paradigma mais bem determinado, eu pretendi deixar-me levar pelas águas ainda pouco definidas deste novo caminho, reunindo e transpondo perspectivas metodológicas e disciplinares. Por exemplo, ainda que eu faça uma história da região estudada (a Amazônia) e analise nela o processo de produção – utilizando inclusive quadros de demonstração quantitativa –, isso que era substantivo no meu mestrado tornou-se complementar no doutorado, uma vez que neste último a ênfase não recai nas relações de produção, mas no discurso que lhes dá significação. Não se trata, portanto, de fazer uma sociologia do seringal – como a que fiz no mestrado –, mas uma "antropologia da fronteira", que tem como foco o encontro de vários grupos – étnicos e nacionais – que a ocupam. Trata-se assim de uma reflexão sobre a cultura da fronteira, não sendo, porém, a etnografia de uma cultura, mas do encontro que ocorre entre várias culturas, tendo-se como contraponto o momento do colono e o momento do seringueiro, personagens que, como o "índio" e o garimpeiro, ocupam aquele espaço. Com eles, portanto, procuro construir um texto com muitas vozes, inclusive a minha própria; sendo ela não apenas a do autor, mas também a de um nativo da região pesquisada.

Os seringueiros, porém, têm primazia em enunciar suas falas, pois além de ser frágil o seu domínio sobre a escrita, pois são na maioria pessoas que não a praticam, são escassas as oportunidades que têm para exprimir a realidade em que vivem.

Não nos admira, assim, que falem com veemência sobre suas relações com os colonos e com os índios, destacando em vários episódios os conflitos que as atravessam.

Com relação a essas vozes, porém, deve-se esperar menos a análise de sua internalidade, do seu conteúdo, e mais a sua alocação no contexto em que foram produzidas. Trata-se, como sugere Barthes (in: Meihy, 1991:31), de um teatro em que se cruzam e se compõem linguagens, e onde se expõe, com sentido, o movimento das coisas e dos seus atores. Além disso, procurei dar àquelas vozes uma interpretação menos analítica e mais literária, até mesmo para explorar um certo tipo de insigth antropológico. Pois, como notou Evans-Pritchard, referindo-se a Malinowski, para este autor a antropologia não deixava de ser "algo assim como um meio literário" que ele utilizava para dar "unidade às suas observações com finalidades descritivas" (Evans-Pritchard, 1985:83).

Por isso procurei incorporar aquelas vozes em um texto que se tornasse razoavelmente compreensível para o leitor, modelando eu mesmo a sua construção (Geertz, 1977). As entrevistas em que elas foram registradas podiam ser assim reescritas e transformadas. Como bem nos ensinou Garcia Marques: "Acho que a melhor maneira é ter uma longa conversa, sem que o jornalista tome notas. Depois ele deveria pensar na conversa e registrar as impressões do que

sentiu, não necessariamente usando as palavras exatas que lhe foram ditas..." E mais adiante ele diz: "Não foi com perguntas e respostas. O marinheiro apenas contou suas aventuras e eu as reescrevi, tentando usar as palavras dele, na primeira pessoa, como se fosse ele quem estivesse escrevendo" (in: Relato de um Náufrago. Citado em Meihy, 1991:31).

Foi com essa inspiração, portanto, que procurei organizar o discurso dos meus entrevistados. Primeiramente procedendo um paciente trabalho de transcrição de fitas – ele mesmo capaz de me transpor para o universo em que foi produzido – agregando a esse procedimento registros que eu mesmo fizera nos meus cadernos de campo. Em seguida tratei de textualizar as falas dos meus sujeitos, mas cruzando-as, às vezes, com a minha própria, fazendo assim aquele "teatro de linguagem" de que falava Barthes (cit. in: Meihy, p. 30).

As entrevistas foram organizadas a partir de um núcleo de questões, todas elas relacionadas com o tema central do trabalho. Pois o que se levava em conta não era apenas o contato que aqueles grupos mantinham entre si, mas como ele se dava mediado pelo meio natural em que viviam. Sendo assim, o que eles pensavam a respeito desse meio? Ou, em outras palavras, que significação eles davam à natureza?

Essa foi, por assim dizer, a "pergunta de corte" (cf. Meihy, cit., p. 19), ou seja, aquela que é capaz de atravessar todo o corpo da entrevista ou, até mesmo, do tema que está sendo explorado. Mas outras se tornaram também importantes: o que um grupo pensava a respeito de si mesmo e do outro? O que significava para cada um deles a terra? O que pensava cada um deles a respeito do "índio"? O que enfim faziam ali? Que caminho apontavam

para o futuro? Em torno dessas perguntas surgiram naturalmente várias outras, muitas delas sugeridas pelos próprios depoentes. Porém, essas questões não eram formuladas exatamente nesses termos, procurando-se, tanto quanto possível, escolher palavras ou situações que se mostrassem adequadas para explorá-las. Por exemplo, não se perguntava ao seringueiro o que ele pensava da natureza (palavra que possuía um sentido acadêmico), mas como ele vivia na mata, trabalhando como extrator de borracha. Procurava-se, assim, quase metaforicamente, utilizar palavras que fossem próprias dos repertórios lingüísticos dos entrevistados. As palavras, além do mais, funcionavam como um instrumento desencadeador da conversa, afastando-se nesse sentido de uma pergunta formalmente formulada. Assim, me parecia estar praticando uma espécie de etnografia do pensamento, destacando categorias por meio das quais aqueles sujeitos pudessem dar significação aos seus atos e ao mundo em que viviam. No final das contas o que eu pretendia era que nos instalássemos num terreno em que tanto a linguagem deles como a minha própria se tornassem compreensíveis (Merleau Ponty, 1984:303). Queria, enfim, me situar no meio deles.

Minha opção preferencial pela entrevista como técnica de investigação deveu-se ao interesse de registrar o discurso dos sujeitos da minha pesquisa, para descobrir nele suas formulações ideológicas. Mas, além disso, há também o fato de não se dispor, em nosso país, de registros históricos adequados, capazes de permitir uma reflexão mais sistemática sobre o tema que me propus a estudar. E, como se isso não bastasse, há também o fato de que os seringueiros têm sido historicamente silenciados. Pois, se é verdade que alguma coisa se escreveu sobre

eles, quase não existe nada que represente a visão que eles têm de si mesmos. Justificava-se, portanto, dar voz aos seringueiros.

Realizei com aquelas pessoas – em seringais, em "linhas", em viagens por água ou por estradas – 75 entrevistas, individuais e em grupo, a maioria delas com mais de uma hora de duração, sendo 56 feitas por meio de gravação e as demais manuscritas.

Devo ainda advertir o leitor para um possível caráter fragmentado desta tese, pois, como assinali, não estou fazendo uma sociologia nem uma antropologia do seringal, nem tampouco um estudo sobre o campesinato ou sobre uma comunidade rural, mas, sim, estou tentando interpretar um intervalo complexo e interligado de vários momentos e situações, viajando desde o tempo das "drogas do sertão" e da borracha até a imediata atualidade, mostrando como todo esse espaço foi atravessado por uma cultura da violência ou do "terror" (Taussig, 1993). Uma cultura que parece estar longe de ser superada, uma vez que ela sempre retorna, reproduzindo-se na forma em que se dá a ocupação atual da fronteira. Pois o que há de novo é que, enquanto ela foi no passado muito mais praticada entre os homens – entre "índios" e "brancos", como nas frentes de expansão, e também entre "brancos" (seringueiros e patrões) –, hoje ela se lança contra a natureza, incorporando-a num terrível processo de destruição.

Um assumido caráter fragmentário pode ser atribuído, também, ao fato de eu ter deslocado a pesquisa para vários lugares. De fato, tornou-se difícil – devido ao rápido desmoronamento da atividade extrativa – descobrir situações em que vivessem numa área contígua colonos e seringueiros. O que ocorria normalmente é que nas terras onde aqueles chegavam, estes logo saíam. Não

obstante essa dispersão, escolhi Ariquemes como um centro de referência, tendo obtido ali, tanto na cidade como no meio rural, a maior parte das informações da minha pesquisa.

Finalmente, devo lembrar que se tivesse me apoiado num parâmetro teórico mais consolidado, provavelmente, teria feito uma tese mais amarrada. Achei, porém, que devia correr o risco desta experiência, deixando-me levar pela influência daquele debate que sacudia, na época em que iniciei meu doutorado, a antropologia e as ciências sociais. Por isso esta tese pode ser um olhar mais travesso, mais transgressor da Amazônia, sobre a qual os trabalhos (dissertações ou teses) têm seguido orientações de cunho disciplinar muito mais definido.

INTRODUÇÃO

A Pesquisa de Campo e a Área de Investigação

Devo destacar nesta introdução os desdobramentos principais que envolveram o meu trabalho de campo em Rondônia. Ele foi dividido em três períodos, correspondendo o primeiro à época em que estive ali durante o ano de 1985; o segundo, ao retorno que fiz àquela área em 1989 e o terceiro, a uma nova viagem realizada em 1990. O primeiro período, o de 1985, foi precedido de breve permanência em Humaitá (AM).

I

1.1 O Reencontro com Antigos Moradores

Minha permanência nessa cidade amazonense deveu-se a razões, por assim dizer, logísticas. Pois situando-se próxima (500 km) da área que devia investigar em Rondônia, na BR-364, eu podia contar ali com o apoio de parentes, sempre que regressava de lá. Mas a cidade acabou se tornando uma espécie de laboratório experimental de pesquisa, permitindo testar instrumentos – especialmente entrevistas – que mais tarde viria a empregar. Pois sendo Humaitá uma área também atingida pela colonização, nela eu podia observar alguns aspectos relacionados com o tema do meu trabalho, por exemplo, vendo como se cruzavam no seu espaço urbano colonos vindos do Sul para trabalhar na rodovia Transamazônica, índios que moravam em localidades vizinhas e que iam lá fazer compras e moradores do próprio lugar.

Além disso, o tempo em que permaneci naquela cidade – inicialmente durante três semanas – permitiu-me o acesso a informações bastante úteis sobre aquela área de Rondônia. Tais informações reforçaram minha convicção sobre a escolha daquela área. Agora estava seguro de que muitos seringueiros deviam ainda ocupá-la, pois comerciantes de borracha de Humaitá chegavam a visitá-la para comprar seus produtos. Lá, portanto, eles deviam permanecer ao lado dos novos ocupantes (colonos) que chegavam. Por outro lado, animava-me o fato de conhecer pessoas que puderam conviver com os seringueiros daquela época, como foi o caso do Sr. Manoel dos Santos Teixeira que trabalhou ali como barqueiro em 1936. Exercendo essa atividade, ele não apenas transportava borracha através dos rios, como atendia também aos seringueiros, levando-lhes suprimentos de gêneros que seus patrões enviavam. A base para a realização desse trabalho era o lugar Tabajara, de onde ele seguia pelo rio Machado alcançando a montante o Jaru e, mais acima, a região do Urupá (hoje Ji-paraná).



Depositado o produto em Tabajara, daí seguia para Dois de Novembro, num velho caminhão Ford (isso em 1936!), utilizando também jangadas que eram feitas com toras de madeiras atracadas com envira. Tal sistema cumpria sua finalidade, embora, quando transportada em jangadas, uma parte da carga se desprendesse devido ao impacto que sofria nos saltos das cachoeiras. Por isso, era extraordinário o esforço que aqueles homens faziam para reaver a jusante do rio a carga extraviada. Muitas peles, porém, não podiam ser recuperadas, descendo rio abaixo, onde ribeirinhos as recolhiam após descobri-las no meio da vegetação de canaranas e matupás. Em algumas delas os homens faziam inscrições com promessas a São Francisco das Chagas (um santo que os seringueiros veneravam) na esperança de que aquela dádiva chegasse ao seu destino (o Ceará), alcançando-o pelas águas do Madeira, do Amazonas e do oceano Atlântico.

De Dois de Novembro a borracha era transportada em barco a motor, chegando finalmente ao lugar Calama, onde os seringalistas a estocavam para remetê-la a Manaus ou Belém.

Essa região, cuja mata era rica em látex, tornou-se conhecida como a dos “altos”, por compreender a parte superior do Madeira, bem como seus afluentes a montante, a exemplo do Machado e do Jamari. Era uma região de

acesso bastante difícil, de certa má fama devido à grande incidência de malária, sendo ainda insegura devido à posição de tribos indígenas que reagiam às incursões que eram feitas em seus territórios. A maioria das pessoas que ia para lá era constituída de homens solteiros, chamados “brabos” ou “arigós”, pois assim, sem possuírem família, atendiam melhor aos interesses da organização seringalista. Eram homens destemidos, dispostos a superar desafios e que acalentavam no espírito a aventura e o sonho de ganhar dinheiro.

1.2 O contato com os colonos

Em Humaitá realizei algumas entrevistas com colonos que têm propriedades – situadas na outra margem do rio – na rodovia Transamazônica onde cultivam cereais e criam animais (porcos e aves). Duas dessas entrevistas foram feitas com um colono gaúcho e um paranaense, os Srs. Olavo Beckman e Adamantino Meinhardt, respectivamente. Elas foram úteis no sentido de mostrar as possibilidades de adaptação que os migrantes têm naquele meio. O Sr. Beckman, por exemplo, que no Rio Grande fora vaqueiro, revelava sentir-se frustrado por não viver ali o seu ethos gaúcho, ou a “gauchada”, como diz, embora procurasse supri-lo de algum modo. Toda tarde, como se obedecesse a ritos adequados, ele trajava-se como gaúcho, com todo o rigor do costume, para

tomar chimarrão e ouvir músicas que apreciava, como a canção “De Pulperia”, do compositor Noel Guarany. Beckman – que na ocasião administrava um bar localizado na beira do rio Madeira – ouvia essa música com visível emoção, tocando-a repetidas vezes enquanto seus fregueses o admiravam. Por que a ouvia com tanta frequência? “Por que minhas forças voltam de novo e isso me faz lembrar a vida de vaqueiro!”, dizia. Beckman revelou-se para mim um tipo inesquecível, parecendo exprimir com grande força os efeitos do desenraizamento.

Adamantino Meinhardt, o outro colono, viera de Marechal Cândido Rondon, no Paraná, onde possuía um pequeno sítio de dois hectares, após receber uma indenização da empresa que o desapropriara para construir a Hidrelétrica de Itaipu. Ele estava em Humaitá com sua família e revezava-se entre o negócio de um bolicho e as atividades agrícolas que desenvolvia na Transamazônica. Mas, ao contrário de Beckman, que desistira de ser agricultor, Adamantino continuava a explorar suas terras (adquirira com os filhos 600 hectares!), embora o fizesse sem muito entusiasmo, pois queixava-se de que não eram de “boa devolução”. Além do mais, dizia não merecer do Governo qualquer tipo de incentivo para melhorar sua propriedade. E reclamava, também, das condições ambientais, especialmente das chuvas que ocorrendo em níveis elevados favoreciam o rápido crescimento do capim e das ervas daninhas. Aqui distingue-se um aspecto interessante do seu depoimento. Pois, tendo que trabalhar muito para vencer a intempérie, diz ter compreendido melhor o comportamento do homem local, o “amazonense”, atribuindo o seu modesto índice de rendimento econômico às injunções do

meio físico e não à manifestação de um caráter avesso ao trabalho – “preguiçoso”, como dizia – ou à falta de vontade de progredir.

Em resumo, o tempo em que permaneci em contato com essas pessoas possibilitou a realização desse teste preliminar de campo, favorecendo o exercício de uma boa simulação para as tarefas de pesquisa, que mais tarde iria desenvolver em Rondônia.

1.3 Ariquemes

Após permanecer alguns dias em Porto Velho procurando coletar informações sobre a atividade econômica do Estado – notadamente com relação a produção de borracha nos municípios localizados na área da rodovia BR 364¹ – cheguei finalmente a Ariquemes em março de 1985.

¹ Os levantamentos que realizei em órgãos governamentais – Secretaria de Produção e Emater – visavam distinguir os reais extratores de borracha nessa área, dirimindo dúvidas se eles eram verdadeiramente seringueiros ou se eram colonos que praticavam ocasionalmente essa atividade. Os dados que obtive a esse respeito, porém, não foram nada esclarecedores, só os adquirindo mais tarde junto a marreteiros que compravam borracha naquela região. Eles calculavam que cerca de 10% da produção daquela área era realizada por colonos. Deram-me, além disso, outras informações. Calculavam que a produção da BR-364 equivalia a 3.000 toneladas/ano. Ora, estimando-se que cada seringueiro produza em média 1 tonelada/ano tem-se um número de 3.000 seringueiros para atender esse volume. Descontando-se desse total os colonos que extraem borracha, poder-se-ia dizer que a população (antiga) de seringueiros dessa região, em 1985, era de 2.700. A base para esse cálculo, porém (3.000 t), parece-me exagerada. Os seringueiros de Ariquemes e Jaru (onde deve concentrar-se mais da metade da produção de borracha da BR-364) dizem não ultrapassar a 500 o número de pessoas que se dedicam à extração de borracha em cada um desses municípios.

O tempo em que permaneci nessa cidade compreende dois momentos, caracterizando-se o primeiro pelo encaminhamento de um projeto de pesquisa destinado a estudar a “organização da cultura”² naquela área de fronteira. A idéia contida nesse projeto era a de que desenrolava-se naquele meio um vigoroso processo de mudança, a partir, sobretudo, da transferência para lá de numerosas levadas de migrantes vindas do Sul e do Sudeste.

Chegando ali, portanto, lancei-me à tarefa de realizar entrevistas com aqueles moradores, reunindo vários tipos de informações e registrando, ao mesmo tempo, eventos que considerava estarem relacionados com aquele objetivo. O segundo momento levou-me, porém, a modificar esse procedimento. Pois descobri, após chegar ali, um grupo de seringueiros que ocupava uma povoação antiga nos arredores de Ariquemes. Esse acontecimento, vale notar, mostrava-se significativo, pois nas demais localidades, que havia visitado na BR-364³ (trecho correspondente a Rondônia), só pude descobrir a existência de um ou outro morador antigo.

A povoação mencionada possuía o nome de “Vila Velha”, estando localizada na margem direita do rio Jamari, onde existira no começo deste século um posto da linha Telegráfica Cuiabá – Porto Velho. O grupo concentrava-se ali devido aos efeitos da colonização:

² O título do projeto era “O Problema da Organização da Cultura na Fronteira Amazônica”. Com esse projeto obtive uma “Bolsa Para Desenvolvimento Científico Regional”, do CNPq, possibilitando o meu deslocamento para essa região.

³ Convém notar que até o advento da colonização, a partir dos anos 70, Rondônia possuía apenas dois municípios, Porto Velho e Guajará-Mirim. Com a colonização, portanto, foram surgindo inúmeros municípios, todos eles localizados em torno da rodovia BR-364 (Cuiabá-Porto Velho)

“O motivo de eu ter vindo para cá foi por ter aumentado o número da população e terem derrubado as seringueiras... A terra começou a diminuir por causa da ‘reforma agrária’ e da colonização... os seringueiros foram obrigados a abandonar o mato e a virem para as cidades...” (Um seringueiro de Ariquemes).

Eles estavam ali, também, porque os unia um passado comum: eram quase todos “soldados da borracha” e provinham da mesma região nordestina. Possuíam, assim, uma feição peculiar.

Os seringueiros diferenciavam-se nitidamente dos migrantes vindos do Sul e do Sudeste, fosse pelo seu vocabulário ou sotaque, fosse pela cor da sua pele, textura do cabelo ou outras características da sua fenotipia. Diferenciavam-se, também, pela relação com a atividade econômica (o extrativismo) que até há pouco tempo exerciam.

Com essa descoberta, portanto, passei a considerar a existência de um grupo local – culturalmente distinto –, procurando observar o seu modo de vida e as relações que mantinha com os integrantes daqueles originários de outras áreas do território nacional. Desde então colocavam-se várias questões: como aqueles seringueiros poderiam conviver com aquelas populações adventícias, cujos interesses eram fundamentalmente contrários aos que eles próprios defendiam? Que espaços podiam existir para discutir seus interesses uma vez que a ação governamental (sustentada na execução de projetos agrícolas) os havia alijado de qualquer participação? Basta dizer que o plano para a construção da sede dos dois projetos instalados naquela área – o Marechal Dutra e o Burareiro – não só

excluía aquela povoação que eles ocupavam como admitia, até mesmo, sua extinção. E os seringueiros – adiante-se – tiveram que se organizar e lutar para que esse fato não se consumasse ⁴.

A atividades extrativas, por outro lado, não mereceram do Governo qualquer tipo de reconhecimento, sendo consideradas um entrave para os projetos que tratava de implementar naquela área.

A reiterada presença daquele grupo de seringueiros, naquele povoado, sugeriu-me redimensionar o meu alvo de pesquisa. Passei a considerar, a partir daí, que não se tratava de estudar simplesmente a cultura naquelas novas áreas, mas de observar a dinâmica do contato entre aqueles grupos bem como o modo como se comportavam. Por exemplo, como se comportavam com relação às questões relacionadas com a distribuição de terras? Que interesses e motivações os moviam?

Os conflitos entre aqueles grupos pareciam ser inevitáveis, cabendo pois ao estudioso dar a eles um tratamento adequado. Por que entravam em disputas pessoas igualmente desfavorecidas como eram os seringueiros e aqueles colonos, que eram considerados “invasores”⁵? Em que medida introduziam-se

⁴ Os moradores mais antigos dali – entre eles os Srs. Francisco Carlos, Chagas Camilo, Anésio Nunes Ramos e Francisco Fernandes (Seu Lolô) - criaram naquela ocasião a Associação dos Anciãos da Vila Velha. Aglutinando-se em torno dessa entidade eles impediram que a Prefeitura de Porto Velho remove-se suas casas – pois o prefeito pretendia lançá-las ao rio com um trator – e encaminharam por meio dela vários tipos de reivindicações (posto médico, luz, linha de ônibus, etc.). Em 1984 criaram uma outra entidade, a Associação dos Soldados da Borracha e Seringueiros de Ariquemes.

⁵ Esses eram os que ficavam à margem dos projetos oficiais e que avançavam sobre áreas contíguas a eles na tentativa de que o Incra os reconhecesse. Premidos pela necessidade de terras eles entravam, às vezes, em conflitos com habitantes de reservas indígenas ou com seringueiros que viviam em terras de seus antigos patrões.

nessas disputas ingredientes ideológicos – como estigmas e preconceitos – que ainda mais as acirravam?

Entre os meses de abril e junho daquele ano, estive estudando tais questões, tendo realizado viagens a cidades vizinhas (Jaru, Ji-Paraná e Vilhena), procurando reunir informações que me ajudassem a melhor equacioná-las. Nessas cidades, não obstante fosse volumosa a população migrante que elas abrigavam, pude descobrir, aqui e acolá, alguns moradores antigos (quase todos ex-seringueiros), os quais, como os de Ariquemes, enfrentavam as mesmas dificuldades.

No segundo semestre daquele ano, quando então fui solicitado a dar aulas na Universidade Federal de Rondônia ⁶, ainda consegui retornar àquela área da BR-364 em duas oportunidades. A primeira, para participar de um encontro de seringueiros realizado em Ariquemes (em agosto de 1985) e a outra para entrevistar um grupo de seringueiros que estava envolvido num conflito de terras – que incluía colonos, índios, mineradores e fazendeiros – na região do alto Jaru.

II

2.1 Costa Marques

Com cerca de 10.000 habitantes, Costa Marques é uma cidade situada na região do rio Guaporé e ligada aos municípios da BR-364, através da rodovia BR-

⁶ A bolsa que havia obtido do CNPq vinculava-me a essa Universidade e, como tal, fui solicitado a nela trabalhar durante um semestre, entre agosto e dezembro de 1985.

429 (Costa Marques – Presidente Médici). Para lá me dirigi por dois motivos: 1) porque estava interessado em participar de um encontro de seringueiros que ali se realizaria e 2) porque desejava conhecer um povoado vizinho (Santa Fé), que havia sido invadido por um fazendeiro seguido por seus capangas. Mas minha ida a esse lugar acabou cercado-se de inúmeras dificuldades, pois cheguei a ele sob um clima de suspeição, haja vista que, sem o saber, viajara num barco que pertencia àquele fazendeiro. O relato completo desse episódio deixo que o leitor o leia no capítulo (8) em que trato daquela invasão. O que importa assinalar aqui é que a violência praticada contra as populações locais – como foi aquele ato condenável – não se restringe apenas ao âmbito da colonização oficial (como ocorria na região da BR-364), mas compreende igualmente outros setores, onde atuam – em torno da posse da terra e da natureza – interesses privados. A violência desencadeada contra aqueles moradores diferencia-se, nesse sentido, daquela que se dá, direta ou indiretamente, com a participação do Estado. Pois se ali ela se desenvolve numa relação direta entre agressor e vítima, aqui ela se dissemina no interior de vários grupos, dificultando distinguir os interesses que estão em jogo. Mas, de qualquer modo, tratando-se da apropriação privada da terra ou de intervenções feitas pelo Estado, o fato é que ambas mostram-se refratárias à conservação daqueles modos de vida tradicionais.

Durante o tempo em que permaneci em Costa Marques, mantive ainda contato com seringueiros da região do rio Cautário, os quais, naquela ocasião, tinham dificuldades em permanecer em seus lugares. Não se tratava porém, de atritos com colonos, como os que ocorriam na BR-364, mas com madeireiros e grileiros interessados em envolvê-los em seus negócios. Pois, enquanto esses últimos os pressionavam para que lhes vendessem suas colocações, aqueles procuravam atraí-los para negociarem a madeira – cedro, mogno ou cerejeira –

que nelas fossem encontradas. E quando ocorria de concretizarem com um ou outro algum negócio, os seringueiros acabavam entrando em conflito com seus patrões, perdendo, conseqüentemente, o direito de viverem naquelas áreas.

2.2 Retorno a Ariquemes

Naquela povoação antiga a que me referi (Vila Velha), soube, através dos moradores que nela viviam, que alguns dos seus filhos extraíam seringa no interior do projeto onde eles também estiveram – o Marechal Dutra. Tal fato levou-me a indagar se devia buscar entre aqueles seringueiros novas informações para o meu trabalho. Afinal, já não haviam os moradores de Vila Velha me relatado toda a experiência que tiveram com a chegada da colonização? Não teriam eles passado pelas mesmas dificuldades que agora esses seus filhos enfrentavam? Ora, se a situação vivida por eles refletia satisfatoriamente os efeitos que a colonização produzira, talvez não houvesse interesse em penetrar naqueles lugares ermos para me encontrar com tão poucos seringueiros⁷. Mas ir ao Marechal Dutra significava imprimir novo alento à pesquisa. Tratava-se, então, de aproveitar a oportunidade para observar *in loco* uma situação de contato. De fato, por mais que fosse reduzido o número de seringueiros que nele residissem, podia-se descobrir dados relevantes sobre suas relações com os colonos⁸. Por exemplo: como se sentiam esses

⁷ Encontravam-se na área em que estive – que corresponde a uma pequena fração do Projeto – cerca de 500 colonos e, entre eles, três famílias de seringueiros.

⁸ Após visitar esse projeto o autor conheceu também o Projeto Pe. Adolpho Rhol (linha 617), no município de Jaru, onde conheceu uma família de seringueiros.

seringueiros vivendo ali espremidos entre levas tão maciças de colonos recém-chegados? Como reagiam ao desmatamento que em pouco mais de uma década praticamente inviabilizou suas atividades? Podiam dessa forma compatibilizar com aqueles novos moradores algum tipo de interesse? Tais questões, na verdade, não apenas permitiam descobrir entre aqueles grupos a ocorrência de situações conflitantes, mas proporcionavam, também, a evidência de outras convergentes. Pois se é verdade que os seringueiros acusavam os colonos de estarem devastando o meio natural – destruindo conseqüentemente as árvores produtoras de látex –, com eles praticavam a cooperação, oferecendo-lhes, por exemplo, meios para transportarem seus produtos à cidade⁹, ou dando-lhes em outras ocasiões partes da caça que abatiam. Havia, de fato, entre eles, certa reciprocidade, pois como resposta a esses atos os colonos podiam permitir que eles extraíssem o látex em seus terrenos sem cobrar-lhes nenhuma taxa¹⁰. Mas havia também, em outros níveis da vida social, manifestações de amizade. Pois como vi naquela área eles se juntavam para rezar numa pequena capela (erguida pelos seringueiros em homenagem a São Francisco das Chagas), congratulavam-se alegremente em festas de aniversários ou participavam, ainda, de animadas partidas de futebol. Todavia, existiam entre os seringueiros desconfianças. Pois não eram aqueles colonos os mesmos aos quais o Incra havia destinado a maior parte das terras que eles ocupavam? O seringueiro em cuja casa hospedei-me havia me relatado como aquele órgão interveio no processo de demarcação, deixando-o numa área inadequada para o trabalho extrativo, além de destinar ao colono vizinho um terreno onde possuía plantação. Por tudo isso, parecia

⁹ O seringueiro que ocupava um lote naquela área possuía um pequeno veículo de carroceria – adaptação de uma pick-up de 11 kva – adquirido com a venda de uma parte da terra recebida do Governo.

¹⁰ Em outras situações os colonos costumam cobrar um valor (“renda”) em produto ou dinheiro, correspondente a 20 ou 30% da produção obtida.

existir uma situação bastante contraditória. Tratados desigualmente, por que os seringueiros mantinham com os colonos aquele tipo de convivência? O modo como viviam ali, dedicando-se parcialmente à atividade extrativa, mas explorando em maior medida a agricultura, torna-se, nesse sentido, significativo. Pois praticando essa última atividade eles não só se envolviam com os colonos na direção de interesses comuns, como admitiam, praticamente, estarem de acordo com a forma de vida que eles sustentavam.

2.3 Bom Intento

Uma vez levada a cabo essa investigação na área da BR-364, parecia-me ser útil regressar à atmosfera do antigo seringal, pois eu desejava incluir na pesquisa o imaginário que os moradores dali me haviam revelado. Meu objetivo era também comparar esse imaginário – através das estórias que me contaram¹¹ – com o de outras áreas, procurando dessa forma observar a coerência de suas representações. Dirigi-me então a Humaitá, percorrendo a jusante do rio Madeira toda a extensão do seu município, até atingir o lugar Bom Intento. A escolha desse lugar foi de certo modo acidental, pois viajando num barco de um ex-seringalista, que agora ganhava a vida transportando passageiros, ele ia me apontando ao longo do rio os seringais que haviam desaparecido ou que se achavam desativados. Em um deles – o São Raimundo – só existia a mata que cobria algumas bananeiras. Nada mais! Naquele quadro de abandono, ele explicava-me ser difícil descobrir um lugar onde eu pudesse permanecer, até sugerir-me Bom Intento,

¹¹ Com variações referidas ora à Mãe da Seringa, ora à Mãe ou ao Pai da Mata, essas estórias dizem respeito a várias representações de Curupiras.

situado no município vizinho (Manicoré). Lá fiquei, então, aguardando que ele retornasse de Manicoré para novamente seguir com ele para Humaitá.

Embora em Bom Intento seu proprietário houvesse decidido criar búfalos, ele ainda conservava no lugar uma ou outra estrada de seringa, podendo, assim, encontrar seringueiros que nelas trabalhavam. E foi com um deles – e com a colaboração da sua mulher – que desenvolvi longa conversa, descobrindo nos seus relatos os mesmos argumentos que me haviam sido expostos por seus companheiros de Rondônia. O que me contaram referia-se aos mesmos Curupiras, ressaltando-se que naquela área a devastação não ameaçava esses “encantados”.

III

Revisitando Ariquemes

Em fevereiro de 1990 realizei nova viagem a Ariquemes, reencontrando os moradores da linha C-40 e alcançado, mais a frente, uma família de seringueiros residente na C-35, no médio rio Canaã (Projeto Marechal Dutra). Na C-40, onde estive no ano anterior, surpreendi-me com a morte de Luís Caxeiro, loquazmente contada por um dos filhos do seringueiro que vive naquela linha, um menino de 7 anos. Luís Caxeiro havia sido morto a golpes de facão, tendo o seu matador (um homem já velho e solitário que vivia por ali) cortado-lhe a cabeça e a atirado ao mato. Por que teria agido dessa forma? perguntei. O menino, sem entender o meu espanto, respondeu vacilante: “Acho que ele queria comer e foi comido!”. Mas havia ali uma confusão de linguagem. Pois somente mais tarde, quando seus pais regressaram da roça, soube realmente o que se

passara. Luís Caxeiro não era, na verdade, a vítima que eu imaginava, mas um animal, o Cuandu (porco-espinho), que os colonos chamam por esse nome. Desfeita a confusão, agora eu me interrogava: por que aqueles moradores estavam substituindo uma denominação por outra? “Luís Caxeiro” exprimiria naquelas circunstâncias alguma forma de competição conceitual – uma nova nomenclatura dada àquelas coisas que os cercavam? (Bourdieu, 1989:113). Ora, não só os seringueiros mas também os colonos pareciam ter assimilado termos novos, utilizando-os para descrever aspectos do seu cotidiano. Por exemplo, quando empregam as palavras “fachiar” e “poronga”¹², para se referirem ao ato de caçar. Aquela competição, todavia, mostrava-se desigual, pois os colonos, muito mais numerosos, acabavam impondo aos seringueiros o seu universo conceitual. “Quando eles chegaram aqui – disse aquele seringueiro da C-40 – eles tinham um negócio de chamar Palmito! Palmito! Palmito!... (Pois) o palmito que eles falam é o açai¹³ que nós falava!... Eles derrubam (essa) árvore, tiram a cabeça e comem no lugar da carne. O palmito é uma mistura; é uma comida boa para eles!”.

No contexto da colonização, portanto, as palavras parecem não adquirir apenas uma função prática – como os “jogos de linguagem” a que se refere Wittgenstein (1984) – destinada a designar os objetos, mas são elas mesmas símbolos da transformação que nele se opera.

¹² “Fachiar,” diz o seringueiro que mora naquela linha, “é caçar de noite sem cachoro e nós conhecia do jeito como poronga... A poronga é uma lamparina dentro de uma latinha, com um espelho fazendo sombra para clarear na frente...” Nota-se que a expressão “do jeito”, como também “mistura”, o seringueiro aprendeu com colonos mineiros que moram ali.

¹³ O açai é uma palmeira de onde se extrai cachos, cujos frutos são empregados na fabricação de um vinho chamado açai.

Na linha C-35, onde cheguei acompanhado de um colono, pareciam reproduzir-se as mesmas dificuldades existentes na C-40. Agravavam-se ali as condições ambientais – desmatamentos e queimadas – e eram ainda mais graves as condições de trabalho e de sobrevivência. O seringueiro que vivia naquela linha dizia que as árvores do seu lote achavam-se bastante exauridas devido à intensa exploração. Esclarecia que para obter uma produção mínima de borracha – 100 kg, mensais – devia explorar seringueiras encontradas nos lotes dos colonos, pagando-lhes para esse fim uma determinada “renda” (cerca de 20% da produção). Outras atividades, como a caça e pesca, também eram difíceis de serem praticadas. Tudo tornava precária a vida naquela área.

Diante desse quadro, vi desenvolver-se entre aquele seringueiro e o colono que me acompanhava uma tensa (e curiosa) discussão sobre os efeitos que a colonização produzira. Era tensa porque exaltavam-se os ânimos quando se tratava de questões delicadas como o desmatamento que atingia diretamente a vida do seringueiro. Mas era também uma discussão curiosa porque o seringueiro não fazia ao colono uma acusação explícita, dissimulando-a com estórias de seres encantados (Curupiras), que puniam com violência os que agrediam a floresta. Retido ali, na casa do seringueiro, o colono mal podia reagir, a não ser relatando, ele mesmo, advertências que recebera. “Cuidado com o veim (velhinho) – teria lhe dito um velho seringueiro na época em que explorava madeiras – pois ele (o Pai da Mata) pode castigá-lo!”. Assim, tacitamente, ele parecia concordar com a metafórica avaliação do seringueiro.

Método

O tempo recoberto por este trabalho é aquele que é recuperado pela memória das pessoas entrevistadas e por uma parte da historiografia que trata da migração de nordestinos para a Amazônia, compreendendo o período 1870-1990. Para fins de exposição, porém, considerei a seguinte periodização: a) época colonial: séculos XVII e XVIII (corresponde ao período das chamadas "drogas do sertão"); b) 1870-1912 (corresponde ao período em que houve grandes deslocamentos de trabalhadores para os seringais da Amazônia e maior produção de borracha); c) 1913-1939 (refere-se ao início da crise que atingiu o setor da borracha na Amazônia e vai até o começo da 2ª Guerra Mundial); d) 1942-1970 (refere-se ao período da 2ª Guerra Mundial e às décadas seguintes, destacando-se nos anos de guerra a participação dos "soldados da borracha"); e) 1970-1990 (inclui a fase de decadência do extrativismo da borracha em Rondônia e a atual fase da colonização agrícola).

Dividi em três partes o resultado do meu trabalho de pesquisa. Refere-se a primeira à sua base conceitual (capítulo 1); a segunda, ao âmbito extrativista da borracha (capítulos 2, 3, 4 e 5) e a terceira, às questões relacionadas com o recente processo de colonização (capítulos 6, 7, 8 e 9). O capítulo 1 compõe, assim, a Parte I. Nele discuto as principais noções relacionadas com o meu objeto de estudo – as relações entre grupos culturais que fazem parte de uma mesma sociedade nacional –, sugerindo a possibilidade de aplicá-las em situações concretas. Quanto ao objeto de estudo, convém esclarecer que o campo em que se situa requer uma certa superposição de temas, indicando que além da questão central a que se refere, outros

interesses estão postos em evidência. Como dizia Bourdieu, o objeto nunca se apresenta isoladamente, mas está imbricado num conjunto de relações de onde "retira o essencial de suas propriedades" (cf. Bourdieu, 1989:27). O tema do contato sugere, assim, que o pesquisador leve em conta o movimento de populações no interior da sociedade nacional, especialmente quando se trata de analisá-lo nas chamadas áreas de fronteira. Também suscita outras questões, como aquelas vinculadas às relações da sociedade com o meio ecológico, devendo-se considerar, nesse caso, tanto os recursos existentes nesse meio como as formas que o homem utiliza para explorá-los.

No capítulo 2, delinheiro os contextos em que se desenvolvem as principais atividades econômicas na área investigada, destacando uma fase inicial de ocupação nos séculos XVII e XVIII; o surgimento do extrativismo da borracha na segunda metade do século XIX; a extração de diamantes e cassiterita nos anos 40 e 50 e a atual fase da colonização governamental. Não se trata, porém, de proceder uma investigação exaustiva sobre cada uma dessas fases, mas de oferecer ao leitor um horizonte que o leve a discernir o quadro histórico atual.

No capítulo 3, trato da experiência que vários grupos migrantes – todos nordestinos – desenvolveram no interior da selva amazônica (entre 1870 e 1912), colocando em discussão aspectos favoráveis a respeito da sociedade e da cultura produzidas em torno do seringal. Pois o que tem ocorrido nas análises e interpretações existentes é a condenação mais enfática daquela experiência. Basta lembrar, por exemplo, as considerações de Euclides da Cunha de que o homem, por viver ali tão grande infortúnio e ainda por sentir-se logrado, chega a rir de si mesmo, como se houvesse perdido sobre ele próprio qualquer estima.

Para Euclides, o seringal teria sido a organização mais criminosa em que se realizou o trabalho humano, capaz de engendrar o paradoxo de o homem encontrar no trabalho o ingrediente de sua própria escravização. Não há, na verdade, como negar a validade dessas observações, quando se sabe que no seringal até mesmo a tortura física prevaleceu. Todavia, elas têm a desvantagem de obscurecer outros ângulos em que aquela sociedade se desenvolveu. Álvaro Maia, cujo romance histórico "Beiradão" fez realçar uma imagem menos ácida do seringal, diz que ali muitos homens morreram, mas "milhares se salvaram carregando o Brasil nos ombros magros". Ainda assim, o enredo de Maia cinge o processo social às margens dos rios – aos "beiradões" –, onde após a crise de 1912 os que para ali foram puderam abrir roçados, ocupando as várzeas com a ajuda da mulher e dos filhos. A mulher, antes proibida de permanecer nos seringais, teria sido o instrumento que permitiu sanear aqueles sertões (in: Freitas Pinto, 1982, p. 91). A sociedade fez-se pois ali, onde um meio ambiente favorável facilitava a hospitalidade e a amizade. A "ordem", como diz a autora, localiza-se no beiradão, "para onde (retornaram) os seringueiros revoltosos do coronel Moreira", personagem que sucumbiu com a crise (:100).

O que se destaca, portanto, é o espaço da margem, enquanto o outro, o do centro, é praticamente obscurecido. Por isso procurei recuperá-lo aqui, realçando para esse fim os momentos que constituem na mata a vida do seringueiro. Trata pois este capítulo da existência de uma forma de vida que, não obstante realizar-se sob o efeito de um frágil contato social, é marcada expressivamente por uma forte relação com o mundo natural.

O capítulo IV constitui, na verdade, um desdobramento do anterior, alterando-se, porém, a natureza do objeto focado. Pois nele trato de analisar o mundo mítico do seringueiro, distanciando-me nesse sentido dos elementos da sua vida material. Ele inclui assim narrativas que envolvem seres de vários tipos – humanos, naturais e sobrenaturais – delineando campos em que a natureza cruza-se ou se choca com a cultura.

De acordo com as estórias que ele contém, destaco os planos em que os personagens atuam – a mata, a estrada e a casa – correspondendo cada um a espaços mais ou menos domesticados pelo homem. Nesses planos, portanto, concentram-se as estórias, referidas às relações entre aqueles seres e, conseqüentemente, aos atos que praticam.

Convém esclarecer, no entanto, que, se no passado esse imaginário serviu para estruturar manifestações da vida espiritual, sua função hoje é também política, na medida em que sua recuperação incide na crítica que os seringueiros fazem à devastação do meio natural.

No quinto capítulo, o último desta parte, coloco em destaque o tema da violência, especialmente a que se desenvolve entre os homens, recuperando na história o sentido de continuidade com que ela se apresenta "ali" na fronteira. Recorrendo ora à literatura, ora à recuperação da memória dos seringueiros, busquei encontrar argumentos que realçassem o contexto atual, contexto cujos acontecimentos têm esses mesmos sujeitos como testemunhas.

A recuperação histórica já mostrara como no extenso ciclo do extrativismo – desde as "drogas do sertão" à extração da borracha no século

XIX – a violência infiltrara-se tanto na embocadura dos rios como em suas cabeceiras, espalhando-se por toda a mata. Mas foi com a borracha que ela atingiu níveis extremos, uma vez que essa economia expandiu-se sobre territórios longínquos, alcançando populações nativas que os ocupavam. As relações entre seringueiros e índios não deixaram de se revestir de inúmeros episódios dramáticos em que milhares de vidas se perderam. Contudo, pretendo tornar evidente que com a desagregação dessa economia – especialmente a partir dos anos sessenta – e devido à própria dinâmica do contato, foram aos poucos sendo construídas novas formas de aproximação entre esses grupos, propiciando uma relativa distensão dos conflitos. Essa parecia ser a situação que mais se evidenciava em Rondônia nos anos mais próximos ao advento da recente colonização. Assim, se a colonização – que se faz acompanhar do processo de modernização da fronteira – contribuiu para quebrar os grilhões do extrativismo, ela não deixou, por sua vez, de reacender o conflito, envolvendo agora não apenas os índios, mas outros grupos que ali viviam. De sorte que a aproximação entre seringueiros e índios, então ensaiada com o fim do seringal, viu-se frustrada com este novo quadro. Com isso, evidentemente, não se quer desconhecer o esforço dos que tentam promovê-la.

O capítulo VI trata das transformações ocorridas recentemente em Rondônia relacionadas com a colonização que ali se implantou. Ora, embora essas transformações possam ser estudadas sob vários ângulos, preferi fazê-lo sob aquele que distingue as representações que aqueles dois grupos – os seringueiros e os colonos – têm a respeito da natureza. Parece não haver dúvida de que as ações desses agentes sociais têm na natureza um importante elemento de mediação. Sugiro, assim, incluir suas representações em duas ordens de referência. Pois enquanto o

seringueiro atribui à natureza um componente mítico – como sugere o seu imaginário sobre os seres encantados da mata –, o colono a vê sob uma finalidade essencialmente prática. Por que isso ocorre? A resposta para essa questão implica recuperar as dimensões ideológica e cultural que envolvem aqueles dois grupos.

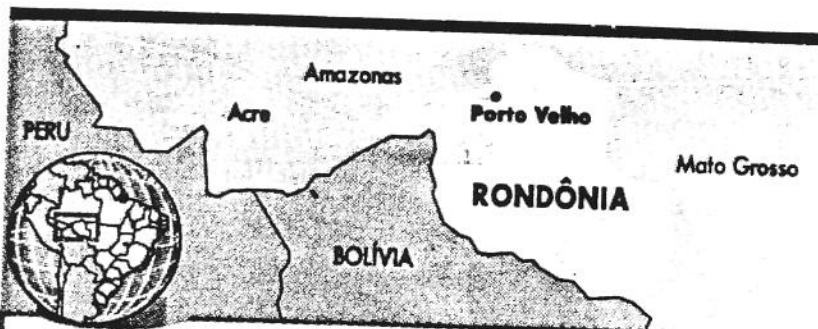
A implantação dos projetos de colonização e os conflitos que daí decorrem é o assunto que discuto nos capítulos VII e VIII. Restrinjo-me, porém, aos conflitos gerados pela posse da terra e pela apropriação do meio natural. Nesse sentido, eles atingem vários grupos, pois incluem colonos que disputam com seringueiros áreas no interior dos projetos, colonos que penetram em territórios indígenas, além de fazendeiros que expropriam terras de moradores antigos. Como ocorreu na região do alto Jaru (cap. VII), o conflito pode envolver ao mesmo tempo vários grupos, dificultando nesse caso sua compreensão. São colonos, fazendeiros, grileiros, seringueiros, índios, garimpeiros e funcionários do Estado (Incra) que se vêem arrastados numa intrincada malha de interesses, estabelecendo ou reivindicando o que consideram ser seus direitos. Todavia, pode-se observar nesses conflitos um traço comum. Pois ocorrendo em áreas de antigos seringais – ou próximos a áreas indígenas – as demandas que carregam acabam atingindo as populações que nelas residem, ocasionando-lhes prejuízos. Pois mesmo aqueles conflitos cujos desdobramentos restringem-se ao âmbito interno da colonização – como os que envolvem fazendeiros e colonos "sem terra" – não escapam a essa regra, repercutindo negativamente sobre aquelas populações.

O capítulo seguinte (IX) sintetiza essa última parte do trabalho, mostrando como se desenvolvem, entre colonos e seringueiros que vivem no

interior dos projetos, certos arranjos sociais. Podem ser vistos ali o intercâmbio de visitas, a participação comum em eventos (rezas, aniversários, jogos de futebol, etc.), além da cooperação por meio de troca de alimentos (especialmente a caça). Mas mostra, igualmente, as dificuldades encontradas nesse convívio. Quando ocorre ao Incra favorecer colonos, alocando-lhes terras em que trabalham seringueiros, os prejuízos que sofrem esses últimos tornam-se incalculáveis¹⁴. Por isso seria natural que os seringueiros reagissem. Mas como poderiam fazê-lo se os colonos são numerosos e possuem, além de tudo, o apoio daquele órgão oficial? Os conflitos, portanto, só aparentemente estão resolvidos. Seus efeitos na verdade contaminam todos os níveis daquelas relações.

Na conclusão procurei articular as três partes que constituem este trabalho, procedendo para esse fim da seguinte forma: a) desenvolvendo uma discussão sobre as razões que levaram aqueles grupos (seringueiros e colonos) a se deslocarem para a Amazônia e b) formulando uma hipótese teórica como uma possibilidade de interpretação do contato que eles tiveram naquele meio.

¹⁴ As demarcações feitas (ou orientadas) pelo Incra criam situações desse tipo, como a descrita por aquele seringueiro da linha C-40 que teve sua casa e suas plantações incluídas nas terras adquiridas pelo colono vizinho.



NÚMEROS DE RONDÔNIA

Capital: Porto Velho (216.254 habitantes)
Municípios: 23
Área: 238.378,7 km (2,8% do território nacional)
População: 1,5 milhão
Eleitorado: 557.781 (dezembro de 1989)
Atividades econômicas: agricultura, pecuária, extrativismo vegetal e mineração
PIB: Cr\$ 6,93 bilhões (1985)

Renda per capita: Cr\$ 7,6 mil (1985)
Arrecadação: Cr\$ 3,6 bilhões por mês
Funcionários públicos: 42,8 mil
Escolas públicas: 2.761 (2.517 urbanas e 244 rurais)
Alunos fora de aula: 120 mil
Mortalidade infantil: 55 óbitos por mil nascimentos
Índice de analfabetismo: 19,75%

Obs.: O Estado de Rondônia foi criado em 22 de dezembro de 1981 pelo governo Figueiredo
 Fonte: IBGE e secretarias estaduais de Rondônia

Fonte: Folha de São Paulo
 de 06. 08. 91



Lugares em que o autor realizou pesquisas.

Parte I

A base conceitual da pesquisa: discussão teórico-metodológica

CAPÍTULO I

A CONSTRUÇÃO TEÓRICA E A MUDANÇA

1.1 O Contato e a Questão da Identidade

Convém notar desde logo que não estou interessado em analisar aqui o quadro mais amplo em que se dá o processo de colonização em Rondônia, nele incluída sua dimensão econômica. As ocorrências observadas nesse nível, ressalte-se, possuem neste trabalho um valor relativo. Busco, como diria Geertz, o "*sentido fixado*" da ação e não propriamente sua inteligibilidade explicativa. Quando recorro, por exemplo, à tentativa de quantificar a produção de borracha do colono da região do Jamari-Ariquemes, torna-se menos relevante para mim o índice que a caracteriza do que a significação que essa atividade possui para alguém oriundo de um meio estranho a essa experiência. O mesmo pode ser afirmado com relação ao seringueiro, que embora continue sustentando sua atividade tradicional de extrair látex de árvores, dedica-se hoje também à produção de leite ou de requeijão, além de naturalmente ter que lidar com a criação de bois e vacas.

Não pretendo assim pôr em relevo as relações econômicas¹, mas o fato de tais personagens viverem nessas circunstâncias, experiências que os fazem ingressar em outros universos de referência. O que está em jogo, portanto, é a percepção de que o dado econômico incrustado naquelas relações adquire ali uma função subjetiva, cultural, introduzindo-se desse modo no espaço em que se dá um encontro entre homens e um intercâmbio entre coisas. O *econômico*, assim, afasta-se daquilo que poderia ser sua determinação precípua – a de esclarecer a própria natureza do processo econômico: o lucro, a concorrência, a competição, etc. – para converter-se num instrumento da linguagem daqueles sujeitos e de orientação de suas condutas.

Desejo em suma refletir sobre um determinado curso em que vem se dando o processo de mudança em Rondônia, buscando compreendê-lo por meio do contato entre diferentes segmentos da sociedade nacional, subordinando tal enfoque a um campo que me parece recair essencialmente em sua dimensão ideológica.

Devo ressaltar que tomo a ideologia não como mascaramento da realidade, ou como *falsa consciência*, como se pode depreender de uma concepção classista (Velho, 1987), mas como um fenômeno que de fato se introduz na sociedade como um dado esclarecedor na orientação de seus membros. A ideologia seria, assim, aquela "*paisagem mental*" (Dumont, 1985), sem a qual a sociedade deixaria de atingir a plenitude de sua forma. "*Dou o nome de ideologia a um sistema de idéias e valores que tem curso num dado meio*

¹ Uma avaliação que inclui considerações de ordem econômica vistas no contexto do extrativismo pode ser vista em "*O Aviamento e o Barracão na Sociedade do Seringal: estudo sobre a produção de borracha na Amazônia*" (Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais/USP. Teixeira, 1980, mimeo).

social" (idem, p. 20). Assim, embora engendrando-se nos chamados *atos da consciência* ou nas *representações coletivas*, de que falava Durkheim, a ideologia adensa-se em todos os compartimentos da vida social, marcando todas as sortes de experiências vividas pelo homem. À ideologia, dirá Poulantzas, cabe "*reconstruir em um plano imaginário um discurso relativamente coerente que sirva de horizonte ao 'vivido' dos agentes...*" (apud Cardoso de Oliveira, 1976:40). De fato, o conceito de ideologia que aqui prefiro adotar parece mais aproximar-se do que se atribui às representações, pelo menos se tivermos em conta uma concepção de ideologia cuja ênfase recai nas diferenças de classe e nas contradições que as assinalam.

Gilberto Velho, tendo desenvolvido pesquisas entre comunidades discretas – núcleos de pequena classe média white collar, moradores de conjunto residenciais, grupos chamados desviantes, etc. –, parece achar mais adequado trabalhar com as representações elaboradas no interior desses grupos, com suas *categorias nativas*, do que propriamente com o conceito e ideologia. O estudo das representações, como ele sugere, favorece a que se observe mais de perto os mecanismos de reprodução ou continuidade desses grupos, além de facilitar o entendimento de complexos processos de negociação da realidade suscetíveis de ocorrerem nas relações entre grupos (Velho, 1987:117). As representações, contudo, como ele diz, não impedem que se as vinculem com a ideologia de classe propriamente dita, podendo-se assim detectar as contradições e os conflitos que se estendem ao interior da sociedade.

Uma indicação dessa ordem parece estar mais de acordo com a situação que investiguei, pois se ela põe em relevo as idéias e os valores de cada

grupo particular – e são variados os que se encontram ali na fronteira – presta-se ao mesmo tempo para observar como esses elementos interagem no universo social mais amplo em que os grupos se acham inseridos.

Destarte, acredito não ter me afastado do que realmente pretendo estudar: afinal a *interação das culturas*, como notou Dumont (1985), parece ser mesmo um fenômeno que se impõe com toda ênfase no mundo ideológico atual.

O contato entre essas populações estabelecidas em áreas de fronteira, compreenderá, naturalmente, as relações sociais que se dão entre os diversos grupos, mas a análise que devo privilegiar recairá, como vimos, no discurso², nas redes de significado que suscitam a comunicação. Aliás, como notou Winch (1970), as relações sociais entre um homem e seus semelhantes não apenas estão permeadas por suas idéias a respeito da realidade, como são, elas mesmas, "*expressões de idéias sobre a realidade*" (:32).

A noção de fronteira, a que fiz alusão, ajudar-me-á por outro lado a compreender a natureza do movimento populacional no âmbito da sociedade brasileira e, como conseqüência, a própria dinâmica do contato. Mas a fronteira, aqui, antes de ser um espaço geográfico, será sobretudo um lugar simbólico para onde os homens se encaminham cheios de esperanças ou ávidos de cobiça; lugar onde se dão novas construções sociais, quando não se converte, em outras circunstâncias, em ambientes de conflagrações ou de tragédias. A fronteira, como assinalou Bourdieu, não seria apenas o produto de um ato jurídico de delimitação

² Não se trata aqui de deter-se na análise específica do discurso, mas de recuperar sua internalidade tendo em vista o contexto em que é produzido (cf. Poliello, 1992:62).

inscrito na materialidade física de um determinado território, mas o lugar da heterogeneidade em que se produz e reproduz a diferença cultural (Bourdieu, 1989:115). Menos ainda, como ocorre em nosso país, a fronteira nunca poderia corresponder aos chamados *vazios demográficos*, linguagem tão recorrente no discurso que a pretexto de realizar projetos para acomodar populações ou garantir a soberania nacional tem de fato resultado no extermínio ou no abandono de populações que tradicionalmente os ocupam.

Não se trata, assim, de fixar empiricamente a fronteira, seja ela determinada por critério geográfico ou histórico, mas de tomá-la apenas como campo de ação, capaz de nele apreender-se o significado dos acontecimentos que ali se desenrolam. Como bem observou Winch, invocando palavras de Max Weber, a este só interessava observar o comportamento humano *"se e na medida em que o agente ou agentes (associassem) a ele um sentido subjetivo"* (Winch, 1970:51).

O estudo do contato envolvendo diferentes culturas – situação tão peculiar à fronteira – parece exigir o emprego de procedimentos complexos, sobretudo se se pretende considerar o contexto mais amplo em que ele se dá. *"A focalização da cultura como objeto substantivo de investigação – diz Cardoso de Oliveira – resulta na impossibilidade de estudar o 'sistema intercultural' como uma unidade com grau relativo de autonomia, pois seria sempre difícil e perigoso identificar no exercício da pesquisa um sistema cultural 'sincrético' porquanto originário da integração das duas (ou mais) culturas em conjunção"* (1978:84).

A idéia de uma articulação étnica, tal como se configura no contato entre culturas tribais e segmentos regionais da sociedade nacional (Cardoso de Oliveira, 1976:56-7), já aponta, aliás, para a dificuldade de se obter esse resultado, dado que o que prevalece nas relações entre esses grupos é o conflito - que os faz se fixarem em posições de verdadeiro antagonismo³.

Esse problema se agrava, ainda mais, quando ocorre de não se estar lidando diretamente com as chamadas culturas primitivas em contato com segmentos da sociedade nacional. Pois, se nesse caso, como assinala aquele autor, corre-se o risco de fracionar a sociedade nacional envolvente e a estudar as diferentes comunidades não-indígenas como se estivesse estudando culturas singulares, mais difícil ainda se torna estabelecer uma metodologia que dê conta de explicitar o contato entre segmentos comuns pertencentes à mesma nacionalidade. Que parâmetros os distinguem? Que limites os separam? No caso que temos em vista, o que de fato constituiria o assim chamado segmento *migrante*, em Rondônia, vis-à-vis os seringueiros? Estaríamos diante de atribuições étnicas que pudessem melhor caracterizá-los? Que critérios serviriam para assinalar suas diferenças? É verdade que os assim chamados *colonos do Sul*⁴, em sua maioria descendentes de estrangeiros, provêm de diferentes áreas geográficas e, culturalmente, são herdeiros de tradições que seus pais trouxeram da Europa na segunda metade do século XIX. Mas esse fato ajudaria a

³ O autor assegura haver aí uma réplica no plano étnico daquilo que ocorre na estrutura de classe da sociedade global. Os grupos em contato, como ele diz, guardam relações de contradição no sentido de que a própria existência de um nega a do outro (:57).

⁴ O termo *colono*, vale lembrar, corresponderia originariamente à eleição de uma categoria administrativa que, sendo produzida pelo Estado, passou a ser adotada pelos imigrantes e seus descendentes como definidora de sua identidade social (...). *Colono*, entretanto, pode ser considerado simplesmente, o camponês, mesmo que exerça outra atividade diferente da agricultura (Seyferth, 1992:80).

compreender a questão? Uma interpretação étnica, nesse caso, talvez fosse adequada se considerássemos cada segmento *per se*, por exemplo os gaúchos, tomando-os menos pela sua condição regional e mais pela sua adscrição à condição étnica de seus ancestrais. Segundo Seyferth (1992:88), o foco sobre a complexidade de certos contextos de interação multiétnica no nosso meio rural tem revelado que as identidades neles encontradas estão sempre relacionadas com a origem nacional dos descendentes (alemães, italianos, poloneses, etc.). Nesse sentido, o fato de ser colono vê-se carregado de uma forte manifestação étnica, especialmente quando o colono se põe em confronto com aquele a quem atribui negativamente a condição de ser caboclo ou brasileiro⁵.

Tendo em vista o contexto da migração em Rondônia, poder-se-ia estabelecer vários núcleos de descendentes, desde ucranianos que vivem em Rolim de Moura, descendentes de alemães (gaúchos) que vivem em Vilhena, até descendentes de italianos ou poloneses, que vivem em Ariquemes.

⁵ Pelo menos em duas ocasiões – ambas registradas em Humaitá (AM) – eu pude observar comportamentos relacionados com este fato. A primeira foi quando dirigi-me à casa de um colono paranaense – o sr. Adamantino Meinhardt – para entrevistá-lo. Estando ali, na parte anterior da casa, notei que ao fundo, na cozinha, duas mulheres conversavam animadamente em nossa própria língua. Pois bem, logo que essas mulheres perceberam que devia demorar-me ali, podendo assim ouvir o que diziam, trataram de substituí-la pelo alemão, procedendo dessa forma talvez para resguardar o que conversavam. Noutra ocasião, quando encontrei-me com uma jovem que nascera naquele lugar e que ia casar-se com um rapaz de origem ucraniana, ela revelou-me ter ficado admirada ao ver que membros da família do seu futuro marido não só cultivavam entre si o idioma de origem como costumavam observar em cerimônias católicas ritos que ela, sendo da mesma religião, desconhecia. Tais fatos parecem indicar que no limite da cultura em que se inserem – aquela que eles partilham com os habitantes tradicionais do lugar – eles tratam de resgatar elementos de suas filiações étnicas, os quais, nesses novos contextos, lhes permitem sustentar suas identidades.

| | | |
|----------------------|-------------------|----------------------|
| ROLIM DE MOURA | VILHENA | ARIQUEMES |
| <i>(Paranaenses)</i> | <i>(Gaúchos)</i> | <i>(Paranaenses)</i> |
| Alemães Ucrânicos | Alemães Italianos | Italianos Poloneses |

Nota-se que um mapa de filiação dessa natureza cingia-se até há bem pouco tempo às regiões Sul e Sudeste, mas hoje com a migração que se faz em direção ao Oeste e ao Norte ele se estende a novas áreas, fazendo surgir aglomerações que servirão de base para a formação de tipos biológicos diferenciados bem como novas configurações culturais. Vale acrescentar que a presença ostensiva de descendentes de imigrantes que vieram para o Brasil na segunda metade do século XIX, ocorre ali pela primeira vez.

Mas a dimensão étnica, propriamente, referida a cada grupo particular, não se inclui nos objetivos deste trabalho. Mais ainda, não se pretende aqui proceder a uma análise de culturas particulares. O que se tem em vista, portanto, é observar por meio do discurso de atores privilegiados o impacto que a colonização produziu no âmbito das culturas locais, e, assim, traduzi-lo numa linguagem minimamente compreensível (Geertz, 1983:151).

Não se trata, pois, de considerar os seringueiros um grupo étnico⁶, como o foram os Parintintin do lago Uruapiara, no rio Madeira, ou grupos negros que exploraram o Seringal Paraíso⁷; os seringueiros, em que pese sua

⁶ O grupo étnico é aquele “capaz de atribuir a si próprio e fazer serem atribuídas pelos outros adscrições enunciativas de diferenças étnicas: valores de identidade étnica” (Brandão, 1986:106). Ainda a respeito da noção de “grupo étnico”, consultar: *Ethnic Group and Boundaries* (Barth, 1969:10-11).

⁷ O seringal Paraíso – retratado tão bem no romance *A Selva*, de Ferreira de Castro –, localizado no rio Madeira, teve uma parcela de sua força de trabalho composta de grupos negros originários do Maranhão.

particularidade, incluem-se na verdade numa etnia mais ampla, os *brasileiros*, tal como os vaqueiros do agreste ou os mineiros de carvão de Santa Catarina, e se encontram, assim, como eles, nos mesmos limites da nossa formação histórica e social. De fato, os seringueiros como tal só ganham historicidade, emergindo assim como um grupo, quando se trata de estabelecer os vínculos que essa formação mantém com a comunidade internacional, vale dizer, com os países onde se concentra a indústria de artefatos de borracha.

Não obstante essa constatação, há por parte dos migrantes um reconhecimento de que o seringueiro – e em geral os grupos locais mais antigos – constitui um obstáculo aos seus objetivos, fato que transparece tanto no nível econômico em que, por exemplo, pretende-se excluí-lo da posse da terra, como no nível ideológico em que, como foi afirmado, *"toda uma crosta de preconceitos e estereótipos"* o tem como um ser inferior. A estigmatização, aliás, não deixa de estar presente nessas ocasiões em que se pretende afastar as minorias dos caminhos da competição⁸. É isso na verdade o que se exprime na fala deste seringueiro do rio Jaru⁹:

"Esse povo que vem do Sul é querido aqui no Jaru. Agora quem vive aqui, que é filho natural daqui, eles desprezam. Faz de conta que não existe. Os que vêm de Minas, do Paraná, do Espírito Santo, é querido, tem tudo. E se tiver dinheiro, então, aí é que eles (os governantes) gostam mesmo. Agora

⁸ Cf. E. Goffmann, apud Cardoso de Oliveira, ob. cit. p. 13.

⁹ Parte do rio Jaru, cujas terras se achavam incluídas em vários seringais, converteu-se em um (entre vários) município criado em decorrência da colonização governamental no eixo da rodovia BR-364.

os daqui, como não têm dinheiro, eles desprezam; faz de conta que é bicho do mato, onça, veado, macaco. O que eles fazem é isso!"

Os que chegam de outras regiões, portanto, os que *vêm do Sul*, são aquinhoados pelos poderosos e por aqueles que detêm o controle das agências governamentais, enquanto os regionais, como os seringueiros, não apenas são culturalmente discriminados como também são excluídos dos benefícios produzidos pela colonização. Ora, uma situação desse tipo, ao produzir o preconceito e a desconfiança, abre em consequência, entre os grupos, um campo de lutas e conflitos. Nesse enfrentamento, então, quando se torna mais visível e constante essa referência a grupos originários de outros meios, os seringueiros são levados a pensar sobre si mesmos. O que se observa, conseqüentemente, é que a possibilidade de se lidar com uma dimensão operacional do Outro torna realmente viável a recuperação de estruturas que fazem ressaltar a identidade em seu aspecto relacional (Benoist, 1981:15).

Se o enfoque até aqui apresentado permite compreender as relações entre indivíduos ou coletividades em oposição, a noção de *fragmentação de identidade*, tal como foi utilizada por Ribeiro (1992) para estudar a situação de segmentos étnicos que ocupam um mesmo espaço geográfico e social¹⁰, oferece-nos, por outro lado, sugestiva reflexão.

¹⁰ Gustavo Lins Ribeiro estudou uma camada de trabalhadores especializados – os “bichos de obra” – que exercem suas atividades numa grande hidrelétrica (Yacyretá) na fronteira da Argentina com o Paraguai. Cf. “Bichos-de-Obra: fragmentação e reconstrução de identidades”. Revista Brasileira de Ciências Sociais, nr. 18, Rio, 1992, pp. 30-41.

"A fragmentação de identidade, diz ele, deve... ser entendida em um universo onde há um fluxo em aceleração crescente de mudanças de contextos, de encontros sociais e comunicativos, e uma múltipla exposição a agências socializadoras e normatizadoras, elas mesmas também viajando em um fluxo acelerado de mudanças" (Ribeiro, 1992:33).

A questão, como está colocada, nos leva a pensar como se produz a identidade a partir daquilo que alguns autores chamam de *agenciamentos* ou *fluxos*, que provêm de origens as mais diversas, desde os pré-pessoais (afetivos, sensíveis, perceptivos, etc.) aos extrapessoais (econômicos, políticos, religiosos, etc.). (Cf. Selaibe, 1988:153). Apoiando-se desse modo em autores como Deleuze e Guattari, escreve esta autora: *"Os agenciamentos são múltiplos e se formam independentemente de um modelo. Conforme vão se formando, vão nos constituindo, vão constituindo o mundo, vão produzindo territórios existenciais (...). Assim, cada indivíduo na realidade são inúmeros indivíduos, são inúmeros modos de fluxos agenciados a cada vez"* (Selaibe, cit., p. 154).

O fenômeno da identidade, enfim, no tempo em que praticamente são superadas as barreiras espaciais, não se realizaria no âmbito de uma essência irreduzível, depositária de tradições e heranças culturais, mas, como diz Ribeiro, se dá em função de uma *"síntese de múltiplas alteridades construídas a partir de um número enorme de contextos interativos"* (Ribeiro, cit., p. 33).

Vale ressaltar que entre as várias idéias em que se agrupa o termo identidade, a que mais se aproxima de uma visão essencialista é aquela que está ligada à noção de permanência associando-se ao mesmo tempo a pontos fixos e

constantes. E são esses *pontos*, como sugere Green, "*que escapam às flutuações que podem afetar o sujeito ou o objeto no transcorrer do tempo*" (Green, apud Lévi-Strauss, 1981:88).

O que se destaca, portanto, é o sentido dessa mudança acelerada em que os contextos vão sendo rapidamente alterados ou substituídos. Pois, em muitos casos, como ocorre nas regiões de fronteira, parece nem mesmo se tratar de identidades constituídas de fragmentos, mas simplesmente de tê-las ameaçadas, ou esgarçadas, em virtude de esse processo ser atropelado por mecanismos de exclusão e violência. Assim, se é verdade que em situações de mudança abrem-se possibilidades de serem redefinidas as identidades, deve-se ter em conta que em seus interregnos elas simplesmente correm o risco de serem destruídas.

1.2 A Situação de Contato e a Cultura

Assim como procedi com o conceito de identidade – que afinal me oferece sugestões para considerar certos elementos de subjetividade de pessoas e de grupos para os quais volto minha atenção – devo considerar aqui o conceito de cultura, que a meu ver lhe dá suporte e eficácia.

Ressalvo, porém, que não pretendo realizar uma discussão sistemática sobre tal conceito, mas tão-somente dispor de uma orientação que seja compatível com o enfoque metodológico que adoto – a dimensão ideológica das

relações sociais – e, naturalmente, com o contexto ou situação que procuro compreender. *"Entendida como um processo de ideação coletiva – diz Cardoso de Oliveira – a cultura tem nas representações o seu núcleo formador e mais dinâmico"* (1976:45). São essas representações, portanto, produtos, diga-se de passagem, *"de uma imensa cooperação"* entre os homens através do tempo (:41), o que vamos encontrar nos discursos de nossos entrevistados.

Devendo assim conversar com migrantes de várias origens e habitantes antigos que hoje vivem num mesmo lugar, eu me interrogava: como poderia observar esse dado da cultura naqueles contextos tão díspares em que se tornava difícil reconhecer a particularidade dos grupos que os formavam? Deveria vê-lo nos templos e igrejas que se erguiam com rapidez nas margens das linhas onde os colonos atualizavam a sua fé? Nos bolichos modestos onde se abasteciam de pequenas compras ou tomavam seus aperitivos? Naqueles lugares recônditos que agora velhos seringueiros ocupavam como se fossem verdadeiros redutos? No hábito de suas mulheres tomarem banho no rio e ali mesmo, em pranchas de madeira, lavarem suas roupas? Nos supermercados, nas danceterias e tobogãs onde parecia se adotar o comportamento dos habitantes dos grandes centros urbanos? Nas cenas daquelas ruas empoeiradas onde pessoas caminhavam pressurosas como se não desejassem deixar escapar as oportunidades que aquela nova vida lhes acenava? Antes de tentar localizá-lo, o fato é que seringueiros e colonos ocupavam ali um mesmo espaço, estabelecendo entre si formas próprias de contato e de sobrevivência. Por isso coloca-se aqui um problema metodológico: o de garantir na análise o espaço em que essas manifestações se davam – o lugar de suas particularidades – sem perder de vista a força que a situação de contato lhes imprimia.

Embora referida a um contexto interétnico – às relações entre índios e brancos –, a idéia de uma “*cultura do contato*” (Cardoso de Oliveira, 1976) pareceu-me ser útil para compreender essa situação. “*É no interior de uma determinada ‘cultura do contato’ que poderemos nos propor a buscar soluções para problemas de caráter geral, como o grau de sistematização e consistência entre diferentes valores que coexistem numa cultura, tanto quanto questões mais específicas como o padrão de coerência entre o sistema de valores (...) e os mecanismos de identificação étnica*” (:21).

Depois de sugerir uma tipologia dessas “*culturas*”, considerando-se o nível de tensão e conflito existentes entre os grupos, aquele autor observa que a “*cultura do contato pode ser mais do que um sistema de valores, sendo (assim) um conjunto de representações que um grupo faz da situação de contato em que está inserindo e nos termos da qual classifica a si próprio e aos outros*” (:23).

Não obstante a cultura do contato situar-se no interior de relações interétnicas, ela me pareceu um instrumento metodologicamente fértil, ou, como diria Woortmann (1983), uma idéia “*boa de pensar*”, uma vez que ela permite ao investigador acercar-se de outros contextos sociais em que os grupos, interagindo igualmente, constroem seus modos de vida e buscam refletir sobre suas próprias identidades.

Num evento recente, realizado em São Paulo, quando vi conversarem entre si migrantes que desenvolvem trabalhos de pastoral em Ji-Paraná (RO), eles se indagavam admirados: “*Mas, afinal, qual é a cultura de Rondônia?*”. Rondônia, constatavam desolados, “*não tem uma cultura*”. E assim comentavam

que nos bailes em que participavam deviam contar com vários gêneros de música, incluindo da lambada ao *rock* e sobretudo o vanerão, sendo este um gênero que, como diziam, conseguia agradar a quase todos. Eles notaram, no entanto, que dois estilos de música ganhavam as preferências: o forró (lambada, marchinhas, frevos, carimbós) e o vanerão já mencionado, estilos que, diga-se de passagem, correspondem, respectivamente, à antiga tradição nordestina há muito arraigada na região e à nova tradição que os migrantes do Sul cultivam.

Essa situação, referida por esses migrantes, não realça apenas o reconhecimento de uma pluralidade cultural – tão comum, aliás, nos grandes aglomerados urbanos –, mas o fato de terem ocorrido para ali, num intervalo de tempo tão curto (pouco mais de uma década) milhares de pessoas de origens e tradições tão diversas, e ainda para um lugar que, originalmente, era ocupado por uma população comparável à de uma pequena vila.

Reconhecendo-se assim a utilidade daquela noção para o entendimento de contextos desta ordem, eu deveria no entanto considerar o próprio conceito de cultura, buscando com ele adquirir uma visão mais ampla dos fenômenos que ali eram encontrados. Mas sob que ângulo eu deveria considerá-lo? Eu concordava com Geertz que a cultura só podia ser encontrada na *“lógica informal da vida”*, pois é aí, precisamente, que suas forças adquirem articulação (Geertz, 1978:27). Geertz buscava nos clássicos, como em Weber, que via no homem um animal amarrado à teia de significados, a fonte para o seu próprio entendimento. *“O conceito de cultura que eu defendo, diria, é essencialmente semiótico (...) Assumo (pois) a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não*

como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (Geertz, ob., cit., p. 15).

O autor, desse modo, distancia-se de algumas correntes próximas do meio intelectual em que ele próprio viveu. Distancia-se, por exemplo, de uma concepção cognitiva (Ward Goodenough) que vê a cultura como sendo composta de estruturas psicológicas capazes de oferecer direção ao comportamento individual ou coletivo (Geertz:21), ou da concepção “*superorgânica*” (Kroeber), que concede à cultura uma autonomia, por assim dizer, excessiva (:21).

Sendo pois para ele um sistema de signos interpretáveis, Geertz dirá que a cultura não é um poder – ou esfera – em si mesma suscetível de engendrar acontecimentos ou o que mais se encontre no âmbito da vida social, “*mas um contexto dentro do qual os acontecimentos podem ser descritos de forma inteligível*”; descritos, como ele diz, densamente, e, por isso mesmo, revestidos de seus conteúdos simbólicos¹¹.

Os fatos, assim, no entender de Geertz, deveriam ser relativizados nesse novo fazer antropológico, pois valeriam menos pela demonstração lógica de sua inserção no meio em que foram gerados e mais pela capacidade de serem interpretados graças ao acesso à linguagem que possuem. “*Concretamente, diz o autor, seria difícil defender a idéia de que os textos etnográficos conseguem convencer, na medida em que convencem, graças ao puro poder de sua*

¹¹ Referindo-se à importância que se deve atribuir a esses conteúdos diz Philippe Descola: “*Replacés dans un contexte significatif, le plumage d’un oiseau, la révolution d’une planète, la productivité d’un champ ou la fabrication d’une clôture se convertissaient en éléments cruciaux d’interprétation de la réalité sociale et culturelle*” (Descola, 1986:3).

substantividade factual (...)" (Geertz, 1989:13). E acrescenta: "*A habilidade que têm os antropólogos de fazer-nos levar a sério o que dizem tem menos a ver com seu aspecto factual ou seu ar de elegância conceitual do que com sua capacidade de convencer-nos de que o que dizem é resultado de haver podido penetrar outra forma de vida, haver de um outro modo, realmente 'estado ali'*" (ibid., p. 14).

Os textos antropológicos são, por isso mesmo, interpretações, e o são, como ele diz, "*de segunda e terceira mão*", embora devam trazer para perto de nós o universo em que o autor viveu, levando-nos a compartilhar com ele sua experiência. Geertz, assim, parece trazer a cultura para o nível de uma auto-reflexão, em vez de simplesmente deixá-la "*lá*", onde os acontecimentos se passam. Convertidos em textos os fatos observados numa dada cultura ganham significação como peças de uma construção empreendida pelo autor. Pois os textos, como ele diria, são como ficções, como "*algo modelado*", sem com isso queira dizer que sejam falsos (Geertz, 1978:25-6).

Devo notar que Evans-Pritchard já chamara atenção para esse fato, contrariando uma certa ortodoxia metodológica que pretendia afastar da análise quaisquer elementos de subjetividade. Dizia ele então, antecipando-se aos nossos hermeneutas modernos: "*Mas é ainda mais raro que tais condições – referia-se à combinação entre temperamento e capacidade intelectual – se combinem também com a penetração imaginativa do artista, que faz falta para interpretar o observado, e a habilidade literária, necessária para traduzir uma cultura estranha para a língua da sua própria cultura*" (1985:83. Grifos meus – CT). E referindo-se ao seu mestre Malinowski ele acrescentava: "*Para ele, a*

Antropologia funcional, mais que o fundamento das técnicas de trabalho, significava algo assim como um meio literário de dar unidade às suas observações com finalidades descritivas” (ibid., p. 58).

A hermenêutica, portanto, como ocorre com os paradigmas que se encontram articulados na evolução da antropologia¹² parecia fecundar esse pensamento como se esses autores estivessem dialogando com aqueles que a promoviam. De fato a obra de Wilhelm Dilthey (Introdução às Ciências do Espírito) publicada em Berlim em 1883, estava francamente orientada para a questão hermenêutica. *“Esses fatos espirituais, que se desenrolaram historicamente na humanidade e aos quais se deu... a denominação de ciências do homem, da história, da sociedade, constituem a realidade que queremos não dominar, mas, antes de tudo, compreender” (Dilthey, 1986:40)*¹³. Assim, não obstante a opção que faziam pelo naturalismo metodológico (Evans-Pritchard, 1986:54), a obra dos etnólogos clássicos da segunda metade do século XIX não deixava de conter algo do caráter compreensivo e interpretativo próprio da hermenêutica.

Posteriormente, quando já na Unicamp freqüentei um curso ministrado pelo Prof. Roberto Cardoso de Oliveira, julguei me acercar do conceito de cultura por meio da hermenêutica filosófica de Hans Gadamer (1984). A cultura, parecia me sugerir esse autor, não podia ser apreendida ou interpretada sem que

¹² Para Roberto Cardoso de Oliveira os paradigmas se encontram articulados no interior de uma matriz – *“matriz disciplinar”* – fecundando-se uns aos outros, em vez de serem os mais antigos simplesmente eliminados pelos mais recentes, como ocorre nas ciências naturais (1988:15).

¹³ Traduzido de Introducción a las ciencias del espíritu (cf. Dilthey, 1986).

fôssemos capazes de distinguir o ser com o qual lidamos. E essa distinção, vale dizer, não poderia efetuar-se sem que se tivesse acesso à linguagem que possui. Afinal, diria Gadamer: “*no espelho da linguagem se reflete tudo o que é*” (apud Habermas, 1987:36). Tal acesso, porém, exigiria por parte do investigador uma conduta adequada: “*Compreender o que alguém diz é... pôr-se de acordo com a coisa – com o que é dito (CT) – e não pôr-se no lugar do outro para desse modo querer reproduzir suas vivências*” (Gadamer, 1984:461).

Conduzindo-nos assim à interpretação do que vemos, a linguagem – seja quem a tenha – permite-nos identificar lugares ou acontecimentos aparentemente distantes da posição em que nos encontramos.

“Habría que admitir que por ejemplo una imagen divina antigua, que tenía sua lugar en un templo no en calidad de obra de arte, para un disfrute de la reflexión estética, y que actualmente se presenta en un museo moderno, contiene el mundo de la experiencia religiosa de la que procede tal como ahora se nos ofrece, y esto tiene como importante consecuencia que su mundo pertenezca también al nuestro” (Gadamer, 1984:13).

A experiência hermenêutica, portanto, ao possibilitar essa recuperação, permite que o intérprete redescubra – e reencontre ! – situações ou ambientes que ele mesmo julgava esquecidos¹⁴.

¹⁴ Sobre essa questão observa Palmer: “A emergência de um horizonte comum é aquilo que Gadamer chama fusão de horizontes, pois ocorre devido à consciência histórica operativa. A linguisticidade torna-se, pois, a base da consciência verdadeiramente histórica” (Palmer, in: Azzan Júnior, 1993:123).

Desse modo, sendo o ser algo que possui em si uma linguagem virtual – pois “*ser que pode ser compreendido é linguagem*” (Gadamer, apud Habermas, 1987:117) – eu pude vislumbrar naquele universo confuso e perturbador sobre o qual me debruçara, réstias renovadas de luz. Como diria Sócrates, é sem dúvida “*uma grande arte, esta de saber encontrar fragmentos adequados em meio aos discursos existentes, e depois combiná-los num todo que seja iluminado pelos ideais do que é belo e verdadeiro*” (cf. Garcia, 1981:8).

Assim, não obstante considerar a validade do pensamento crítico¹⁵, compreendi que os fatos da cultura não poderiam deixar de lado a colaboração hermenêutica, estando ela mesma em condições de recuperar as inúmeras redes de significado em que eles se introduzem.

1.3 Os Conflitos Sociais e a Relação com a Natureza

A armadura conceitual até aqui construída requer, ainda, o emprego de uma outra nação, a de natureza, necessária a uma compreensão mais ampla da realidade que estudamos. Imaginei, assim, mover-me em torno dos vértices de um triângulo, procurando desse modo relacioná-la com as que já foram exploradas.

¹⁵ Por ocasião de um debate com Gadamer acerca da validade metódica da investigação, Habermas sustentava que a compreensão e a interpretação hermenêutica não podiam ignorar que a linguagem se desenvolve num campo marcado pela dominação. Embora reconhecendo a importância da hermenêutica como instrumento propiciador da verdade, Habermas sugere que ela se torna vã se não busca completar-se com a crítica da ideologia (cf. Stein, 1987:19). (Gadamer contrapõe-se a essa posição, observando ser essa crítica, ela mesma, a manifestação de uma ideologia; e sublinha ser próprio do procedimento hermenêutico submeter-se ao crivo de um permanente questionamento (Stein, 1987).



Na verdade os dados que disponho – notadamente os que se referem às falas dos entrevistados – requerem o entendimento de como se dá entre eles (colonos e seringueiros) o processo de socialização da natureza. E nesse caso – a fim de se evitar o reducionismo ecológico¹⁶ – cabe destacar o papel das culturas. Como assegura Descola: *“l’apport de l’ethnologue à une approche écologique au sens large consiste plutôt à montrer la part de créativité que chaque culture met dans sa manière de socialiser la nature”* (Descola, 1986:11).

As formas de vida, portanto, não dependeriam de um livre jogo de competição entre forças materiais – localizando-se aí o reducionismo a que me referi¹⁷ – mas da capacidade que têm os homens de adaptar essas forças às condições de sua existência. Ora, é essa questão, precisamente, que pretendo discutir ao longo deste trabalho. No capítulo III, por exemplo, vimos como o seringueiro (embora vivendo num meio relativamente isolado) consegue integrar a natureza a um engenhoso processo de criação – por que não dizer, de invenção! – da sociedade, seja no espaço da casa que ele constrói adaptando-a ao meio natural, na abertura de *estradas* onde desenvolve o seu trabalho; no consumo que

¹⁶ Uma arrazoada crítica ao reducionismo ecológico pode ser encontrada no artigo de Diener et alli *“The Approach Ecological in Anthropology”*. Consultar *Man*, jornal do Royal Anthropological Institute, London, vol. 15, nr. 1, march, 1980.

¹⁷ Cf. Descola; 1986, p. 15.

faz de alimentos recolhidos na mata, seja no simbolismo que atribui aos seres que povoam a mata e que o rodeiam¹⁸. Noutra ocasião, como se vê no capítulo VI, essa socialização reaparece, embora sua efetivação entre os personagens se dê de uma forma francamente oposta. Vejamos, por exemplo, como eles se referem a uma árvore da região, a castanheira, que tão bem representa a natureza:

O Colono

Ah!... a mata é uma coisa linda, né?... Mas esse desmatamento está acabando com tudo... Ninguém deixa uma árvore de castanha no meio de uma roça de cacau, porque ela pode ser prejudicial ao próprio trabalho. (Por ela ser) uma árvore muito alta, então é um perigo (!) quando cai uma fruta daquela (um ouriço)... Na região que a gente trabalha é perigoso ter uma árvore daquela produzindo!... (Um colono de Ariquemes).

O Seringueiro

Para nós, seringueiros e amazonenses, a castanheira significa uma coisa de muita utilidade... Olhamos para a castanheira futurando a nova safra que nos dá a cada ano... Hoje, sentimos piedade quando vemos a castanheira e a seringueira, que consideramos quase como nossa Mãe, sendo dilacerada pela motosserra, levada para a serraria, chegando ao fim da sua existência!... (Um seringueiro de Ariquemes).

¹⁸ Propondo-se a romper com certo tipo de conhecimento abstrato que se faz sobre o meio natural, Descola utiliza a representação espacial produzida pelos índios Achuar para distinguir, entre eles, as diferentes modalidades de socialização da natureza; e o faz de acordo com a forma metafórica de que ela se reveste e conforme os lugares em que se realiza, isto é, na casa, no jardim, na floresta e no rio (cf. Descola, 1986:13). Guardadas as proporções, esse procedimento ajuda-nos a compreender as representações espaciais dos seringueiros (ver, por exemplo, os capítulos III e IV deste trabalho).

Devo adiantar ao leitor que o capítulo acima citado não trata propriamente do tema da socialização da natureza, mas do conflito que se estabelece em torno de sua apropriação, conflito que, como vimos, põe em cena antigos e novos personagens (índios, seringueiros, colonos, garimpeiros), disputando num mesmo ambiente os recursos existentes. Contudo, embora essa disputa crie entre eles e a natureza um conflito essencial, torna-se visível o contraste da representação que sobre ela cada um elabora. Assim, se na avaliação do seringueiro a árvore que produz o fruto – as amêndoas de castanha – adquire o valor de uma dádiva que lhe dá a natureza, na do colono ela se associa a uma zona de perigo. O colono, entretanto, vai aos poucos superando essa concepção, à medida que vê-se compelido a utilizar-se da natureza para solucionar as dificuldades que encontra. E isso ocorre em vários setores, desde os que se referem ao meio físico: às chuvas, ao calor, à umidade, etc., até aos mais imediatamente relacionados à alimentação e à saúde.

No que diz respeito ao uso de alimentos, é útil considerar o que ocorre com a utilização do fruto daquela mesma árvore — a amêndoa da castanheira — que em outro contexto o colono recusava:

"A gente come castanha que nem comia amendoim. A gente faz doce de castanha; é muito bom! O doce de castanha é muito simples de fazer. O senhor quebra o ouriço, (retira as amêndoas) e rala ela. Aí é a mesma coisa que o senhor fazer doce de coco..."

Para fazer esse doce ele diz não ter precisado da ajuda de ninguém:

"A gente aprendeu por si mesmo; não precisou ninguém ensinar. A gente sabia fazer doce de coco, então fez o doce de castanha, que é bem melhor do que o doce de coco!"

Destacam-se aí dois aspectos interessantes. O primeiro refere-se à própria confecção do alimento – o doce de castanha – que ele o faz recorrendo a um conhecimento tradicional, aproximando a castanha ao coco, cujas polpas constata dispor de estruturas semelhantes. Por outro lado ele descobriu também como é possível comer a castanha do modo como se faz com o amendoim, sendo provável que tenha descoberto o seu uso na fabricação da paçoca, que na Amazônia faz-se misturada à farinha, sal e açúcar, depois de assada e socada no pilão.

Note-se que embora tivesse contato com seringueiros no interior da mata – sendo esses bons conhecedores dos muitos usos alimentares da castanha – , ele diz tê-los descoberto sem que ninguém o ajudasse, realçando assim sua própria capacidade de intervenção no meio natural. Com isso ele evidencia sua disposição de boa convivência com o novo meio com o qual se defronta, sendo este o segundo aspecto a ser mencionado.

1.4 A Criatividade das Culturas e a Visão da Natureza

O que vimos com relação ao uso dos alimentos pode ser observado do mesmo modo com relação ao controle de certas doenças, como é o caso, por exemplo, da malária, que muitos colonos comparam metaforicamente com "uma

doencinha que nem gripe". Ora, essa aparente descontração com que vêem a doença talvez se deva ao fato de terem descoberto vários modos de combatê-la, sobressaindo além dos que são buscados na natureza, aqueles que demandam boa dose de criatividade. Veja-se, por exemplo, como aquele colono de Ariquemes – onde é muito grande a incidência de malária – descobriu um eficiente método de combatê-la: ele construiu um cercado ao redor de sua residência, retendo no seu interior uma parte dos animais (bois e vacas) que criava. Retinha-os, pois, ali, deixando os outros bichos, como os porcos e as galinhas, numa área igualmente próxima à sua casa. O resultado – que ele atribui ao fato de o gado "*bater muito*" – foi que os mosquitos (entre eles o anofelino) diminuíram de forma considerável¹⁹. Como ele diz: "*80% da malária desapareceu!*". Uma fórmula prática como essa – vale lembrar – talvez pudesse evitar que a malária provocasse ali, todos os anos, milhares de mortes. Todavia, o que importa ressaltar aqui é a notável capacidade que o homem recém-chegado revela, descobrindo meios criativos para lidar com as dificuldades que enfrenta. Além disso, ele nunca está alheio ao que se passa à sua volta. Sabe, por exemplo, que a disseminação da malária está associada ao desmatamento, que provoca naquele meio sensíveis alterações. Ele observa que enquanto a mata se mantém preservada os mosquitos não lhe causam nenhum mal, mas depois que alguém faz uma derrubada "*aí começa a vir a malária naquele lugar*". Essa opinião foi-me transmitida também por um médico – o doutor Confúcio Moura – que chegou em Ariquemes no início da colonização. Ele observa que devido aos

¹⁹ Embora se saiba que os moradores das margens dos rios – roceiros, seringueiros, pescadores, etc. – costumam reter animais e aves em terrenos próximos de suas casas, não se tem notícia, porém, que esse fato tenha se relacionado alguma vez com o controle de doenças.

desmatamentos e às chuvas, formam-se poças d'água, criando-se em consequência ambientes propícios à proliferação dos mosquitos transmissores.

Mas o desmatamento, segundo ele, provoca outras doenças, como a leishmaniose, cuja ocorrência a população local desconhecia.

Seja considerada a avaliação do especialista ou a do homem comum, o que se vê são os obstáculos a serem enfrentados e, ao lado deles, a descoberta de meios para superá-los. Se o médico – como afirmou aquele clínico – procura combinar o conhecimento especializado com o saber popular empregado para combater aqueles males, o colono lança-se em ousadas experiências com o objetivo de eliminá-los.

O que era estranho e desconhecido vai sendo aos poucos domesticado, impondo-se à natureza, como sugeriu Descola, a criatividade das culturas. No caso que temos em vista, o que distingue tal criatividade é que enquanto o extrativismo não se constitui num modo de intervenção obrigatoriamente predatório, a agricultura, ao menos na forma em que ocorrem as grandes culturas – cana, soja, café, cacau, etc. –, não pode resguardar-se da ação destruidora do homem. De sorte que sendo distintas as formas pelas quais se organizam essas atividades, o que se observa com relação aos agentes sociais é uma clara diferenciação de suas práticas e atitudes. Por isso, talvez, o seringueiro mais do que o colono mostre-se mais identificado com o camponês tradicional, o qual, por temer a natureza a ela se submete sem querer lhe impor qualquer disciplina (Bourdieu, 1976:41). Bourdieu indaga-se a respeito dessa conduta: *"Devemos nos surpreender que (esse camponês) se recuse tratar como matéria bruta essa*

natureza onipresente que suas crenças povoam de encantos e mistérios, que é o lugar de uma sagração difundida e impessoal, fonte de todas as desgraças e de todos os benefícios?". O camponês tradicional, como ele sugere, orienta-se com relação à natureza por uma ética de sacrifício e reciprocidade. "O camponês propriamente falando, observa, não trabalha, fadiga-se". E vale-se do provérbio para justificar-se. "Dá à terra (o teu suor), ela dar-te-á". Isso implica que deve-se ser cuidadoso com o uso da terra, pois ela mesma poderá "exigir contas" daquele que lhe inflige maus tratos (:42). Na verdade, reconhecendo-se suscetível de lhe causar violações, o camponês busca em ritos apropriados e nas tradições um modo de repará-las. Bourdieu afirma desse modo que a prática de certas tradições agrícolas – refere-se à Argélia –, como a de "rasgar a terra" para nela esconder a riqueza do ano novo, nunca poderia ser deixada para os moços fazê-la, pois assim produzir-se-ia o escândalo, a profanação e o sacrilégio (:42). Os ritos, como ele sugere, eximiriam a agricultura de enfrentar aquilo que tem sido a sua realidade mais dramática: a de ter que utilizar-se da violência para arrancar da terra os bens que produz (:42-3). O autor nos leva assim a indagar sobre o que tem sido a trajetória do homem ao longo do tempo, oferecendo-nos um lugar de reflexão sobre os resultados das mais variadas formas de intervenção que ele tem feito na natureza.

A temática da agricultura tem sido sempre ressaltada, sobretudo quando relacionada ao debate ecológico hoje em grande evidência. Autores como Keith Thomas, por exemplo, reconhecem estar assentada na tradição do mundo ocidental – especialmente na que se enraíza no pensamento cristão – a idéia de que, por ser o homem senhor da natureza, Deus teria lhe atribuído a tarefa de explorá-la para usufruir suas riquezas. Cabia pois ao homem "*derrubar matas,*

lavar o solo, eliminar predadores, matar insetos, arrancar fetos, drenar pântanos" (1988:17). Na verdade a terra havia sido criada por Deus para que nela fossem cultivados os alimentos necessários à vida do homem (:303). O amanho da terra, propiciando-lhe a riqueza, simbolizaria a civilização; fazê-lo equivaleria a converter a natureza "*degenerada*" (como pensavam os membros da aristocracia inglesa nos séculos XVI e XVII) em algo favorável ao bem-estar do homem (:303).

Thomas nos mostra, também, como essa visão vai se modificando nos séculos seguintes, conforme se desenvolvem as controvérsias teológicas e filosóficas e, ao mesmo tempo, vão surgindo os melhoramentos técnicos nas comunicações e nos transportes que tornam regiões aparentemente inóspitas – como as montanhas elevadas – em lugares acessíveis e agradáveis. Em fins do século XVIII – diz Thomas – já não se dava preferência à paisagem cultivada e dominada pelo homem. "*Encorajadas pela sua facilidade para viajar e por não estarem diretamente envolvidas no processo agrícola, as classes educadas vieram a atribuir importância sem precedentes à contemplação da paisagem e à apreciação do cenário rural*" (:316-17). Além disso, havia quanto à natureza diferenças sociais de percepção, não sendo o sentimento romântico, que então desponta, algo que a todos dominasse (:316).

Essa compreensão da natureza, enfim, que quer privilegiar o plano simbólico das representações, não exclui, porém, outras concepções, como a de que a natureza é, antes de tudo, uma fonte primitiva de todos os meios e objetos de trabalho (Marx, apud Schmidt, 1976:11). A natureza, mais do que isso, correspondia, para Marx, a "*um momento da práxis humana*", definindo-se assim

conforme as condições sócio-históricas em que essa mesma práxis se desenvolvesse. Despregada dessa práxis – e portanto do trabalho –, a natureza deixava de ter para Marx qualquer significação; *"a natureza tomada em sua forma abstrata, por si, fixada na separação do homem, não é nada para o homem"* (in: Schmidt, cit., p. 26).

A natureza, constituiria, então, uma totalidade dialética – a natureza é o homem e o homem é a natureza – que, no entanto, só se efetivaria com a plena emancipação do homem, isto é, quando ele se tornasse o criador de sua própria vida. *"Un ente sólo se considera autónomo cuando se mantiene sobre sus propios pies, y sólo está sobre sus propios pies cuando debe su existencia a sí mismo. Un hombre que vive por meced de otro se considera como un ser dependiente"* (Schmidt, cit., p. 33). Essa consciência que levaria ao final de contas ao rompimento com o sobrenatural é que de fato conduziria o homem à história, libertando-o das concepções (míticas e religiosas) que o prendiam à natureza. Até então, enquanto não era senhor de suas próprias forças frente à natureza, o homem nada mais teria feito do que submeter-se às condições materiais necessária à conservação de sua existência (Schmidt, cit., p. 33). A natureza devia, assim, ser dominada, podendo desse modo ser incluída no projeto de sua emancipação. Para Marx, porém, isso só tornou possível quando a humanidade soube encontrar formas mais elevadas de realização de sua vida econômica e social; e aí, mais do que qualquer outra contribuição, teria sido a *"influência civilizadora do capital"* que as teria concretizado, na medida em que procurou destruir as concepções que se assentavam na *"deificação da natureza"* (Marx, apud Thomas, 1988:29).

Todavia, se levarmos em conta as análises elaboradas pela antropologia moderna – sobretudo as que incluem trabalhos etnográficos produzidos neste século – bem como outras realizadas por sociólogos e historiadores em tempos mais recentes²⁰, seria possível fazer algumas ponderações a respeito de interpretações dessa ordem.

Conviria registrar antes de tudo que se é verdade que na assim chamada *pré-história* – como ainda hoje! – ocorreu de o homem viver sob o véu da dominação, isto não se deu certamente devido ao fato de ele orientar-se por um universo religioso ou mítico, mas devido a que em muitas sociedades continuaram a prevalecer as desigualdades e as mais variadas formas de controle e opressão. É nesse sentido, aliás, que me parece válida a observação de Ernest Bloch ao dizer que até os nossos dias não teria existido propriamente vida humana, mas somente vida econômica, na qual os homens teriam se transformado em escravos e exploradores (in: Schmidt, cit., p. 37).

Ora, a filosofia política dos povos primitivos – para nos restringirmos apenas a essa instância de sua organização social – surpreende-nos, por exemplo, ao rechaçar qualquer forma de controle ou dominação, esforçando-se em colocar o poder em domínios que estejam fora da própria sociedade. "*O modelo do poder coercitivo – tal como conhecemos – não é aceito senão em ocasiões*

²⁰ O livro de Phillippe Descola: *La Nature Domestique* (1986), no campo da antropologia; de Keith Thomas: *O Homem e o Mundo Natural* (1988), no campo da história, *O Desencantamento do Mundo*, de Pierre Bourdieu no da sociologia, trazem à luz novas reflexões a respeito das relações e do lugar da natureza entre populações tradicionais ou primitivas. Na verdade esses trabalhos encontram eco numa linha de análise que já se faz presente em Malinowski a respeito dos ilhéus de Trobriand (Malinowski, 1922), passando por E. E. Evans-Pritchard (1978) com relação aos Nuer do rio Nilo; Firth (1936) com relação aos Tikopias até chegar a Sahlins (1974:1978) ou Geertz (1968) que souberam recuperá-la no âmbito de economias primitivas ou camponesas. Sobre os autores funcionalistas – Malinowski, E. E. Evans-Pritchard e Firth, citados aqui – consultar a obra *Antropólogos e Antropologia* (Kuper, 1978).

excepcionais, quando o grupo se vê diante de uma ameaça externa" (Clastres, 1978:23). O alcance dessa compreensão filosófica está no fato de que a chefia – a instituição mais próxima do poder – acha-se submetida a mecanismos de reciprocidade, sendo a concessão de parte das mulheres ao chefe, feita pelos membros do grupo, a garantia de sua segurança e continuidade de suas tradições. *"O chefe, proprietário de valores essenciais do grupo, é por isso mesmo responsável diante dele, e, por intermédio das mulheres, é de algum modo o prisioneiro do grupo"* (Clastres, 1978:34). O privilégio atribuído à chefia, tinha pois como contrapartida, a inteira dedicação do chefe, cabendo-lhe a tarefa de oferecer aos membros do grupo a harmonia e a paz. Antes, portanto, de valer-se de quaisquer instrumentos de força, que de fato não possuía, o chefe devia confiar *"nas virtudes de seu prestígio e na equidade de sua palavra"* (:23). Bento Prado Júnior, que conviveu com Clastres, diz ser necessário captar nessa filosofia uma *intencionalidade coletiva* (in: Clastres, 1980:9) com a qual o grupo revelava sua desconfiança com tudo o que o poder pudesse trazer de mal à sociedade.

De sorte que se uma concepção dessa ordem funda por assim dizer o domínio da vida política – política que segundo Clastres teria prescindido do Estado –, em outros campos ela afirma igualmente a complexidade da organização social em que viviam essas sociedades, expressão não menos verdadeira da densidade em que se assentava sua vida espiritual.

Em síntese, mais do que uma discussão sistemática conceitual, o que se tem aqui é apenas um quadro de orientação sobre esse mundo que constitui a natureza, mundo este que certamente não se reduz a uma compreensão

meramente física ou material, mas igualmente inclui a complexidade de sua ordem simbólica.

Tendo pois em vista essa construção teórica – e naturalmente o seu tecido conceitual – devo reafirmar que o campo sobre o qual ela incide é o da interação das culturas e o da problemática da identidade. Na verdade o processo que acompanha hoje essa dimensão interativa das culturas está marcado por inúmeras ambigüidades. Pois, se em determinados contextos pode-se observar que as culturas se deslocam em várias direções – e assim transpõem seus universos particulares –, em outros elas se retraem confinando-se no horizonte de suas próprias fronteiras. Contudo, parece prevalecer o fato de que, seja no trânsito entre as sociedades nacionais, seja no que se dá no interior delas mesmas, o que sobressai é a indicação de um progressivo estreitamento do espaço em que elas passam a conviver. Ora, poderíamos indagar: o que a investigação de um acontecimento dessa ordem poderia trazer para uma compreensão do mundo atual? Estaria essa dimensão interativa das culturas afetando a percepção que os indivíduos e os grupos têm de si mesmos e dos outros? Embora estas questões sejam relevantes, devo dizer que não pretendo abordá-las aqui em toda a sua extensão, mas me restringirei apenas a distinguir certos ângulos em que elas podem ser observadas em nosso meio rural. Devo observar também que a vinculação que estabeleço entre interação cultural e identidade não é de nenhum modo original. Pois outros autores, a exemplo do que fez Cardoso de Oliveira com relação ao meio indígena (Cardoso de Oliveira, 1976), ou Gilberto Velho (1987) com relação a comunidades urbanas, souberam, a cada vez, explorá-la com propriedade. Cabe notar, além disso, que Cardoso de Oliveira não deixou de considerar essa questão sob o ponto de vista da "sub" e da

intersubjetividade dos sujeitos, uma vez que a identidade étnica é construída por meio de um processo em que se transacionam, entre outras coisas, os elementos ideacionais. É nesse sentido, provavelmente, que ele fala dessa identidade como sendo uma identidade contrastiva, ou uma identidade "que surge por oposição, implicando a afirmação do nós diante do outro, jamais se afirmando isoladamente" (Cardoso de Oliveira, 1976:36).

Todavia, se Cardoso de Oliveira explorou essa questão face a conflitos e oposições vivenciados por atores distintos – índios e brancos – no interior da nossa fronteira, eu desejo fazê-lo enfatizando uma mediação dramática em que ela se dá recortada pelas relações do homem com a natureza. Ainda mais: se a questão da identidade – como a da etnia e da cultura – está nesse autor recortada pelas relações que recobrem a estrutura da sociedade, o meu recorte põe em destaque o campo ideológico em que elas se desenvolvem, recaindo o enfoque na análise das representações. A escolha dessa estratégia deve-se à compreensão de que o que se observa ali não é simplesmente um processo de repartição do espaço territorial, mas o fato de que, para implementá-lo, submete-se a natureza a uma lógica perversa de destruição. A questão da relação do homem com a natureza, portanto, quando referida ao seu caráter conflitivo e simbólico, converge desse modo para o espaço em que se dá o encontro das culturas – o espaço de sua interação – condicionando a dinâmica de sua realização e a definição das adscrições que os sujeitos atribuem a si mesmos e aos outros.

O conceito de natureza, portanto, conjugado com o de identidade e o de cultura – cuja operacionalidade não exclui o contato com outras noções – constitui, assim, a *linha de força* que desejei assentar neste capítulo, indicando

desse modo a formulação de um esquema conceitual cuja finalidade é dar orientação às minhas próprias observações.

Devo observar, no entanto, que se tal esquema apóia-se na contribuição de autores cuja filiação teórica é tão distinta, isso se deve ao fato de que, muitas vezes, os próprios termos em que as questões foram colocadas exigiam que eu assim procedesse. Isso, porém, não me exime de expor o meu próprio ponto de vista. Nesse sentido, se em alguma ocasião vali-me da contribuição de Marx para discutir a questão da *passagem* da natureza à história, eu logo o relacionei a um outro autor, Clastres, que embora não tratando diretamente dessa questão, sugere uma concepção diversa, a meu ver de acordo com a que é assumida pela antropologia moderna. De modo que menos pela conjugação de perspectivas teóricas – que entre eles parece não existir – e mais pela indicação do debate que eu mesmo me propus desenvolver em torno daquela questão, esses autores foram solicitados no sentido de orientá-lo. Entretanto, se uma aliança entre eles define-se como teoricamente inviável, ela ao contrário não pode ser descartada entre Bourdieu e Geertz. Pois, como vimos, ambos convergem para um mesmo plano quando se trata de resgatar o significado das ações humanas. Além do mais, rejeitando o economicismo das *práticas* (Bourdieu) ou recusando o empiricismo dos *fatos* (Geertz), esses autores nos levam a ultrapassar os limites estreitos da objetividade teórica alçando-nos a patamares onde podemos refinar nossa própria reflexão.

Um diálogo desse tipo – tanto entre esses como entre aqueles autores – leva-me a resgatar um pensamento de Talcott Parsons, tão bem citado por Berger e Luckmann (1973) quando trataram de enfrentar essa questão metodológica:

O objetivo principal do estudo não consiste em determinar e enunciar em forma condensada aquilo que estes escritores disseram ou julgaram relativamente aos assuntos sobre os quais escreviam. Não é tampouco indagar diretamente, com referência a cada proposição de suas "teorias", se aquilo que disseram pode ser sustentado à luz do atual conhecimento sociológico e noções afins... É um estudo da *teoria* social, não de *teorias*. Seu interesse não está nas proposições separadas e descontínuas que se encontram nas obras desses homens, mas em um único corpo de raciocínio teórico sistemático (ob. cit., p. 33).

Esse tipo de orientação metodológica foi aquele que procurei imprimir ao meu trabalho, não obstante possa ter me afastado de produzir uma formulação teórica sistemática. De fato, não me propus fazê-lo, pois visava tão-somente, por meio daqueles autores, dispor de um conjunto de idéias que me permitisse ir ao encontro da realidade sobre a qual desejava refletir.

Noutro contexto, uma vez que me dispus analisar os acontecimentos sob a ótica da ideologia, a presença de autores como Weber (referindo-se à subjetividade dos sujeitos), Velho (atendo-se à importância das representações) ou Thomas (referindo-se a um pensamento e a uma ética sobre a apropriação da natureza), era algo que a meu ver se impunha em face de uma certa convergência de abordagem.

Devo observar, finalmente, que ao lidar com os diversos contextos observados, com a *realidade*, enfim, a sensação que me vi possuído foi a de que caminhava num terreno arenoso, extremamente fraturado e heterogêneo, que parecia resistir a qualquer ordem de arranjo intelectual. Por isso, em várias

ocasiões, aquela armadura conceitual revelou-se frágil e insuficiente para dar conta do que me parecia uma verdadeira colcha de retalhos. Pouco a pouco, porém, compreendi sua utilidade, à medida que ela me ajudava a ir construindo as estruturas do meu próprio texto; procurando enfim interpretar o que se apresentou aos meus olhos: a vida e a fala daqueles com quem durante algum tempo convivi. Afinal, como dizia Gilberto Velho, *"uma das características definidoras do trabalho do antropólogo (é) procurar 'interpretar as interpretações', estejam em que nível estiverem"* (ob. cit., p. 120).

Parte II

O surgimento do mundo extrativista da borracha na Amazônia

CAPÍTULO II

EXTRATIVISMO E COLONIZAÇÃO NA REGIÃO DOS ALTOS RIOS: ANTECEDENTES HISTÓRICOS DA OCUPAÇÃO

2.1 Das Drogas do Sertão à Borracha

Já em meados do século XVII tem-se notícia de que alguns bandeirantes paulistas chegaram à Amazônia. Em 1648 Antônio Raposo Tavares, que partira de São Paulo, teria alcançado os vales dos rios Mamoré e Madeira, chegando ao Grão-Pará.

“Entrou a nova sucessão de 1651 e no princípio dela chegaram à fortaleza de Santo Antônio do Gurupá 59 homens da Capitania de São Paulo, com mais alguns gentios, governado tudo pelo mestre de campo Antônio Raposo, que, desencaminhando-se nos seus mesmos sertões..., valorosamente penetrou até o grande rio Amazonas...” (Reis, 1941:222).

Nessa época os portugueses praticavam na região do baixo Madeira e de outros afluentes do Amazonas o extrativismo das “drogas do sertão”, contando para isso com o trabalho indígena, com a cooperação de descendentes mamelucos trazidos de Pernambuco e do Maranhão, e provavelmente com a colaboração de elementos mestiços da própria região¹

¹ Em fins do século XVIII, nos cursos dos rios amazônicos, promoveu-se “um intenso comércio amoroso com a mulher nativa. Era o cruzamento livre, que a política próxima de Pombal e Mendonça Furtado tornaria oficial” (Reis, 1941:278). Tal política, que visava a afastar os índios dos jesuítas para melhor

(Reis, cit., p. 267). Tais especiarias – a exemplo do cacau, da salsaparrilha, da baunilha, do cravo e da copaíba – tinham boa aceitação na Europa, tornando-se tão mais importantes quanto mais Portugal enfrentava dificuldades em trazê-las das Índias (ibid., p. 269). A Amazônia apresentava-se assim, aos olhos do colonizador português, como um mercado promissor², despertando por isso mesmo a cobiça de outras nações.

Durante o período que vai de 1560 a 1640, quando Portugal viveu sob o domínio espanhol, os portugueses teriam persistido na posição de enfrentar militarmente ingleses e holandeses que também exploravam ali aquele comércio (Reis, 1941:268). Mas as atividades desenvolvidas pelos portugueses não se restringiam apenas ao comércio de especiarias, voltando-se igualmente para a atração e preta de índios que deveriam preencher a grande carência de mão-de-obra, utilizados que eram no trabalho das feitorias comerciais, sítios agrícolas e casas residenciais (Reis, ob. cit., p. 270).

O “ciclo amazônico” das especiarias nos séculos XVII e XVIII resultou, diga-se de passagem, no extermínio de numerosos grupos que habitavam o curso do rio Amazonas e a parte inferior da maioria de seus afluentes³. Nessas áreas teriam vivido os grupos culturalmente mais desenvolvidos da Amazônia, a exemplo dos Tupinambá e dos Omágua, extintos,

incorporá-los à sociedade colonial, pressupunha a concessão de terras e a isenção de impostos aos colonizadores portugueses que casassem com mulheres nativas (Wagley, 1977:55).

² O negócio das especiarias vinha se tornando tão vantajoso que os portugueses trataram de incentivar a cultura do cacau; plantaram então cerca de 1.500.000 pés, que acrescentaram à produção nativa existente (cf. Loureiro, 1982:137).

³ Vale notar aqui o que observou um autor a respeito do desaparecimento desses grupos: “Junto com pessoas, famílias, aldeias, clãs, tribos extintas ali onde terão vivido centenas, talvez milhares de anos, desapareceram também modos únicos de viver, de *ser-no-mundo*; de relacionar-se com a natureza, de produzir os bens materiais da vida e os meios simbólicos de pensar o mundo, a vida e ordem social da tribo” (cf. Brandão, 1986:53).

porém, em fins do século XVIII (cf. Moreira Neto, 1988:14). Mas foram os tapuios, que então já formavam contingentes consideráveis, os que mais sofreram com a expansão dos negócios coloniais:

“Nos processo de extermínio da população indígena da Amazônia, o setor mais duramente atingido foi a massa de índios destribalizados e desculturados, os Tapuios, cuja proximidade da população regional não lhes permitia o espaço necessário ao refúgio e à sobrevivência” (Moreira Neto, 1988:16).

O interesse português na Amazônia também se fez notar com a expedição de Francisco de Melo Palheta, que tendo saído de Belém em 1722, atingiu no ano seguinte a foz do Jamari, afluente do Madeira, indo até a Bolívia, onde procurou justificar os domínios da Coroa portuguesa sobre territórios vizinhos. Palheta teria afirmado a autoridades daquele Vice-reino que seus súditos nunca deviam passar “para baixo da boca dos rios Mamoré e Itenis⁴, por estes pertencerem ao Sereníssimo Senhor Rei de Portugal” (Pinto, 1986:332). Na verdade, a parte superior do Madeira, ligada ao Mamoré e à confluência deste com o Guaporé, era uma área sempre difícil na questão da demarcação das fronteiras, uma vez que a segurança territorial da colônia dependia de sua definição (cf. Reis, cit., p. 238).

Três décadas após a passagem de Palheta por essa região, eclodiram várias escaramuças entre portugueses e espanhóis, a fim de assegurar a posse de territórios ricos em metais preciosos. Os portugueses, assim, pretendendo garantir definitivamente sua presença nessa região⁵, decidiram construir em

⁴ Trata-se do rio Guaporé, chamado Itenis ou Itemes (cf. Carvalho 1983, p. 13).

⁵ Treze anos mais tarde, em 1789, após ter subido os rios Madeira e Mamoré, esteve nessa região, a serviço da Coroa Portuguesa, o notável naturalista luso-brasileiro Alexandre Rodrigues Ferreira (cf. Carvalho, 1983:12-3).

1776, no rio Guaporé, uma fortaleza militar a que deram o nome de Forte Príncipe da Beira (Pinto, 1986:263-87).

Deve ser ressaltado que, como se deu com o Estado português, também a Igreja Católica teve um papel destacado na conquista e exploração da Amazônia. Assim, já no terceiro quartel do século XVIII⁶, os jesuítas desenvolviam nessa região um ativo trabalho missionário, quando fundaram na foz do rio Madeira a aldeia Tupinambarana, reunindo ali várias tribos, destacando-se entre elas a dos Maué (Moreira Neto, ob. cit., p. 127). Livres das pressões de agentes governamentais e da oposição de colonos escravistas – como ocorria em São Paulo e no Maranhão –, as missões jesuítas na Amazônia tiveram, a partir de então, um crescimento bastante rápido: “Em 1718 havia, em toda a Amazônia, apenas 4 vilas para 51 aldeias organizadas e administradas pelos missionários. Em 1750 o número de vilas continua o mesmo, mas o de aldeias elevava-se para 63, das quais 17 a cargo dos inacianos”⁷.

No século XVIII, após ter sido a Amazônia dividida em territórios de missões⁸, o padre João Sampaio fundou uma aldeia nas imediações da foz do Jamari, na região que hoje abrange o estado de Rondônia. Nessa época, como afirmam alguns historiadores (cf. Moreira Neto, 1988), prevalecia entre os

⁶ Cf. Reis, apud Moreira Neto, 1988:14.

⁷ Assinala-se que já em 1654 os jesuítas estabeleceram “aldeias missionárias” na região de Itá, no baixo Amazonas (cf. Wagley, 1977:60).

⁸ Em fins do século XVII, por decisão do rei de Portugal, a Amazônia foi dividida entre jesuítas, mercedários, frades de Santo Antônio, Carmelitas e da Piedade, bem como franciscanos da Província da Conceição (Moreira Neto, ob. cit., p. 22). Itá, uma vila situada na região do Baixo Amazonas, ficou, em 1692, sobre o controle dos frades da Piedade (Wagley, 1977).

jesuítas uma visão mais pragmática do trabalho missionário, ressaltando-se o empenho com que eles se dedicavam à atividade econômica:

“As missões enriqueciam portanto; e as dos jesuítas sobrepujavam a todas, em número e valor das propriedades... Na capitania do Pará (possuíam) nove fazendas rurais (e) daí retiravam copioso produto de farinhas, algodão, açúcares, água-ardentes e cacau” (cf. Azevedo, apud Moreira Neto, 1988:23).

Este autor afirma ainda que somando-se a essas atividades os padres promoviam a salga de peixes e utilizavam a madeira da floresta para construir embarcações (cf. Moreira Neto, cit., p. 23).

Mas os carmelitas, que trabalhavam mais de acordo com os interesses de Portugal (Reis, 1941:286), também tiveram uma presença importante na região do rio Madeira, desde 1755, quando a antiga aldeia de Trocano passou à condição de vila com o nome de Borba, a Nova, já no período pombalino. Aqui vale lembrar um fato curioso do rico lendário amazônico. Próximo a Borba os carmelitas fundaram, em 1827, a aldeia de Sapucaiaoroca, nome que se associa a um lugar próximo que teria submergido nas profundezas do rio, amaldiçoado que fora pelos deuses devido à má conduta de seus habitantes, os índios Mura. Estes entoavam cantigas tão impuras e se entregavam a danças tão lascivas que faziam chorar de dor seus espíritos protetores (Hugo, 1959:125). Com o advento de Sapucaiaoroca e a mudança que fizeram para essa localidade, conta-se que nas horas mortas da noite eles se atormentavam ouvindo um incessante cantar de galos que se erguia do fundo das águas, como se aqueles espíritos – os angaturama – deplorassem o infortúnio da povoação que desaparecera. Essa

lenda, entretanto, como observa esse autor, teria sido forjada ou adulterada por missionários que ali viveram com objetivos de catequese (ibid., p. 125), e eu não a registraria aqui não fosse a repercussão que ela ainda hoje possui entre moradores da região⁹.

Não obstante a oposição que os jesuítas vinham enfrentando desde que Pombal lhes retirara o poder temporal sobre os índios, a Igreja continuou a desenvolver seu trabalho missionário na Amazônia. Em 1871 – justamente quando começam a chegar na região os primeiros nordestinos que vieram para trabalhar na borracha¹⁰ – os franciscanos resolveram fundar no rio Preto, um afluente do Machado, a povoação “Missões de São Francisco” (Hugo, ob. cit., p. 159), erguendo nesse lugar “55 boas casas, formando uma rua de 200 metros”. As casas, todas com janelas e portas, eram de taipa e cobertas de telha (ibid., p. 160). Os índios que ocupavam a povoação – 46 famílias que pertenciam a tribos diferentes – não apenas seguiam os ensinamentos ministrados pelos padres (entre eles a religião e o aprendizado da língua) como se dedicavam ao plantio da cana-de-açúcar e ao cultivo do milho e da batata. Outra parte do tempo eles empregavam na extração da seringa e do óleo de copaíba, além de fabricarem canoas, produtos que transferiam aos regatões em troca de mercadorias e armas (ibid., p. 160).

No período que vai de 1870 a 1880 os franciscanos tentaram fundar outras missões nessa área – inclusive procurando atrair os Caripuna e os Jaru –

⁹ Em conversa com seringueiros da região de Ariquemes e Ji-Paraná, quando se falava a respeito da cultura tradicional da Amazônia, eles se referiram explicitamente sobre a existência de uma cidade, Canta-Galo, que, como ouviram falar, desaparecera submersa nas águas do Madeira. Posteriormente, surpreendi-me com referência semelhante, registrada no livro do Pe. Victor Hugo. Sobre Canta-Galo, ainda, recomendo a leitura do artigo “A aldeia indígena de Sapucaia-oroca – Amazonas”, de Geraldo Pinheiro (cf. Pinheiro, 1969).

¹⁰ Dois anos antes, em 1869, chega ao Amazonas o primeiro grupo de cearenses, que então, com este fim, dirigiu-se à região do Baixo-Purus (Reis, apud Benchimol, 1977:191).

mas ou acabaram enfrentando a resistência desses grupos, ou eram boicotados pela ação de comerciantes que com eles mantinham comércio (ibid., p. 166-67).

Delinea-se assim os primeiros sinais de ocupação dessa área de Rondônia. Uma ocupação incipiente, que se faz pontuada pela presença da missão religiosa ou do posto militar. O povoamento da Amazônia, aliás, não era inexpressivo apenas nessa área. Basta dizer que Manaus, que há pouco fora elevada à condição de capital da Província do Amazonas, possuía em 1852 pouco mais de 8.000 habitantes¹¹.

Por isso, o incremento da atividade extrativa, bem como a pequena agricultura que se praticava em torno dos aldeamentos, dependiam em alguma medida da população indígena que aí vivia.

No século anterior, o XVIII, quando teria prevalecido na Amazônia o “ciclo agrícola” baseado no cacau, aquelas áreas próximas às cabeceiras dos rios a ele se incorporaram oferecendo-lhes esse produto na sua condição nativa. Então vinham do Pará comerciantes que após subirem o Madeira e chegarem à foz do Jamari, aí o percorriam com suas expedições – com “quatro ou cinco batelões”¹² – para colherem o cacau que era abundante nesse rio” (Silva, 1984:12).

Há, no entanto, quem coloque em dúvida a existência desse ciclo, uma vez que possuindo no cacau a sua maior expressão – 90% da exportação regional era desse produto –, não se disporia de demonstrações concludentes que

¹¹ Em 1852, quatro anos após ter sido elevada à categoria de cidade, Manaus, o então “Lugar da Barra”, possuía uma população composta de 900 indivíduos brancos, 2.500 mamelucos, 4.080 índios, 640 mestiços de negros e índios e 380 escravos negros (Tapajós, 1979:123).

¹² O batelão era uma embarcação conduzida por remadores, capaz de carregar até 2.000 quilos. Possuía em média 12 a 15 metros de comprimento por 2 a 3 de largura e 1,20 de calado (Hugo, ob. cit., p. 186).

pudessem justificar ser o seu cultivo racional superior à sua extração natural (Oliveira Santos, 1977:18).

O extrativismo, portanto, na região que nos ocupamos parece ter tido um prosseguimento natural, substituindo a exploração das antigas “drogas do sertão” – e o cacau era uma delas – pela borracha¹³.

É neste ambiente, enfim, onde a atividade econômica é esparsa e onde viviam isoladas dezenas de tribos selvagens¹⁴, que logo adentrarão milhares de homens, voltados para retirar da mata o bem que a civilização descobrira: eram os seringueiros! O Marechal Rondon os descobriu em 1909 às margens do rio Pardo, onde teria encontrado um casal de caboclos que trabalhava para um aviador de Manaus (Silva, 1984:12-87). O militar ilustre que administrava a instalação da linha telegráfica Mato-Grosso/Amazonas – teve então notícia que desde 1880 já se explorava o látex nos lugares Bom Futuro e Santa Cruz (Silva, cit., p. 12). Rondon, entretanto, não estava preocupado com seringueiros, mas com os índios que sofriam o assédio da frente extrativa e que ele tratou de proteger reunindo-os na Colônia Rodolfo Miranda¹⁵.

¹³ Embora pareça ser uma cifra elevada para a época, afirma-se que por volta de 1880 produzia-se na região do Madeira cerca de 8.500.000 quilos de borracha (Puetter, apud Hugo, ob. cit., p. 182).

¹⁴ Além dos Arikeme, que à época de Rondon viviam dispersos pela bacia do Jamari, numerosos grupos ocuparam essa área, entre eles os Jaru, os Caripuna, os Tora, os Parintintin e os Ararara (cf. Hugo, ob. cit., pp. 147-70).

¹⁵ Os índios que aí viviam – disse-me um antigo morador de Arikemes – negociavam com verduras, frutas, peles silvestres, castanha, peixe e caça; além de possuírem um engenho onde fabricavam açúcar, rapadura e mel. Rondon teria instalado ali uma linha telefônica que fazia a ligação do escritório da linha telegráfica com a colônia. Esta foi desativada em 1947, devido à incúria de seus administradores e aos maus-tratos que impingiam aos índios.

Na verdade a chegada dos seringueiros nesses altos rios deve ter ocorrido alguns anos após terem os primeiros contingentes ocupado as regiões próximas à calha do Amazonas, onde se tornava mais fácil o acesso aos seringais e o escoamento da produção.

“Em outubro de 1869 chegou a primeira leva de cearenses. Era de cinquenta homens. Dirigiu-a João Gabriel de Carvalho e Melo, pioneiro ousado, heróico, que se fixara no Baixo Purus, para onde levou os nordestinos trazidos da Serra de Uruburetama¹⁶.”

Em seguida chegaram mais seiscentas pessoas chefiadas por José Manuel da Rocha Thury, que se dirigiram aos distritos de Codajás e Purus (Benchimol, 1977:191). Ao final de 1869 eles eram 1348 homens e 328 mulheres, sendo que 59 deles trouxeram suas famílias (Benchimol, cit., p. 191)¹⁷.

Foram os nordestinos, portanto, que a partir dos anos oitenta do século passado passaram a ocupar todo o vale do Madeira. Nos seus afluentes, como o Jamari e o Machado, eles construíram suas barracas enfrentando vicissitudes e padrões impiedosos. Ali, com o trabalho árduo, eles transpuseram cachoeiras perigosas, amarrando em cordas entrelaçadas as pélas de borracha, conduzindo-as com seus varejões pela correnteza do rio até finalmente entregá-las no barracão.

¹⁶ Cf. Reis, apud Benchimol, 1977:182.

¹⁷ Afirma-se que desde 1840 os maranhenses já teriam atingido o Solimões e o Purus, onde teriam fundado Codajás (1862) e Fonte Boa no primeiro rio, e Lábrea (1871) no segundo, seguindo o avanço da frente extrativa (Oliveira, 1989:225).

Foi ali que, segundo a visão melancólica de um escritor¹, os seringueiros viveram uma triste sina, tal como viveram seus filhos que mais tarde ele encontrou nas margens do Machado, entre os Mundé e os Kawaihib, vítimas, como ele diz, dos que desejavam erguer “em cada um daqueles vales um império efêmero” (Lévi-Strauss, 1955:457).

Já no início deste século, com os grandes empreendimentos que ali se põem em construção, novos contingentes vão se juntando aos antigos moradores. E próximo dali, nas regiões dos rios Jaci-Paraná e Abunã, milhares de homens², em sua maioria estrangeiros³, cruzavam com aqueles seringueiros, engrossando o povoamento daquela área. E nesta que nos ocupamos, entre o Urupá e o Madeira, circulavam os homens que construíam a linha telegráfica⁴, cujos postos, às margens desses rios, iam se agregando às “aldeias de pesquisadores de borracha” (Lévi-Strauss, 1955:453)

A exploração da borracha da bacia do Jamari e Machado deve ter sofrido sensível redução em decorrência da crise de 1912, como de resto ocorreu com a produção de toda a Amazônia. Um reflexo do que aconteceu em Rondônia pode ser visto nas cartas que o Superintendente de Santo Antônio – o Major Fernando

¹ Lévi-Strauss, que ali esteve em 1938, fala com comiseração dos homens que conheceu, personagens segundo ele “dignas de dó”, que viviam alimentadas de “excentricidades e desespero”. “Cabeças queimadas que correm no fundo dos bosques para estranhos encontros com tribos conhecidas só deles, cujas humildes colheitas eles pilham antes de receberem uma flechada” (Lévi-Strauss, 1955:457).

² Entre 1907 e 1912 foram contratados para trabalhar numa ferrovia (a Estrada de Ferro Madeira-Mamoré) que por ali passava cerca de 21.817 pessoas, estimando-se chegar esse número a 30.000, considerando-se que parte significativa deles eram avulsos ou subcontratados (Hardmann, 1988:139).

³ A composição étnica desses trabalhadores – mais de quarenta nacionalidades! – pode ser observada em Hardmann, ob. cit., p. 142.

⁴ Trata-se dos trabalhadores incorporados à Comissão de Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas, dirigida pelo Marechal Rondon (cf. Hardmann, 1988:160-61).

Guapindaia – encaminhou ao Governador de Mato Grosso em que fazia referência à “aterradora crise de mercado do ouro vegetal amazense” (cf. Hugo, cit., p. 230).

O ano de 1912, convém lembrar, quando ocorreu a inauguração da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré, criada para favorecer o escoamento da borracha regional, depara-se, como se vê, com essas circunstâncias pouco propícias a sua utilização.

Vivia-se na verdade o grande colapso da borracha, com os preços internacionais em queda face à concorrência da produção asiática, esgotando-se em decorrência uma fase auspiciosa da civilização amazônica (Hardmann, 1988:137).

Contudo, mesmo enfrentando com desvantagens aquela concorrência, a produção amazônica nunca deixou de existir, podendo mais tarde, durante a Segunda Guerra Mundial, ser parcialmente resgatada.

2.2 O Intervalo da Mineração

Como se sabe, os temas mitológicos da Idade do Ouro, do Eldorado ou do Paraíso Terrestre²² deslocaram-se, a partir do descobrimento da América, em 1492, do Oceano Índico para o Atlântico (Souza, 1989:21-30). O Índico, porém, quando os acalentava, indicava a possibilidade de se criarem nele mercados complementares aos da Europa, facilitando a realização de trocas em que se destacavam seus produtos exóticos

²² O mito do Paraíso Terrestre, que no Atlântico associou-se a tradições célticas antigas, não teria desaparecido da imaginação popular antes do século XVIII (cf. Souza, 1989:27).

gemas o presidente Vargas poderia encampar a ‘Bond and Share’; montar a Volta Redonda sem ter que negociar com Roosevelt; construir muitas represas e a ‘Petrobrás’ teria nascido dez anos antes” (Cabral, apud Silva, 1984:27).

Devo dizer com relação a essas minas, que quando estive em Vilhena, em 1985, coincidentemente deparei-me nos arredores dessa cidade com um grupo de homens que se achava guiado por um índio bastante idoso – João Zoromará, que trabalhara com Rondon – e que estariam ali preparando-se para adentrar as matas em busca de ouro, lá onde existiria, segundo Zoromará, um “garimpo secreto”.



João Zoromará (à esquerda do autor) e dois componentes da expedição (foto do autor)

Eu registrei desse modo minha convivência com esse grupo:

25/05/85 (Vilhena). Almocei com o pessoal que encontrei aqui, aos fundos do Museu Mal. Rondon. Comemos um guisado de carne de sol com arroz macerado e farinha. Estão aqui o 'Seo' Valdomiro, o João Zoromará, 'Seo' Agdo e o mineiro Zé Ambrósio. A cinco metros daqui passa um igarapé – um “arroio” como o chamam no Paraná. Por aqui passava o Rondon. Há aqui um aterro para baldear madeira e postes (para a linha telegráfica). Zoromará diz que “os soldados eram carrascos e desordeiros (principalmente) os de Pernambuco e da Bahia”. Depois, numa folha de caderno, Zoromará escreveu algumas palavras de elogio ao velho Mal. Rondon.

Mais tarde, quando tomei conhecimento da história das minas de Urucumacua, eu me indaguei perplexo: aqueles homens teriam estado ali para tentar de novo localizá-las? O que significava encontrar-se entre eles aquele índio que acompanhara Rondon na mesma época em que se falava da sua existência? Seria possível que prosaicamente eu tivesse me acercado de um fato tão extraordinário? Na verdade só me dei conta do que ali se passava quando pude ver no livro de visitantes daquele museu – o Museu Rondon²⁵ – aqueles nomes escritos em caligrafia simples, quase garatujas, aos quais juntei o meu próprio. E ali estavam, naquela pequena sala, aqueles camponeses humildes, vindos de todos os cantos, como se quisessem com aquele gesto reverenciar a história da terra que os acolhera.

²⁵ A casa onde se acha instalado o museu encontra-se um pouco afastada de Vilhena, próxima ao local em que encontrei aqueles homens.

Mas, afinal, o que terá sido Urucumacuã? Teria sido “uma lenda como as do Eldorado, Martírios ou Castela de Ouro” que (tanto) inundaram a imaginação dos aventureiros portugueses e castelhanos, destinados à América desde o Século XVI?” (Pinto, 1986:41). Terá sido um mito da nossa grandeza nacional? Um sonho dos que desejavam alargar nossas fronteiras?

Malgrado a utilização da ciência e da técnica, que contou inclusive com a cooperação de profissionais especializados, como geólogos e engenheiros de minas que foram recrutados para a expedição de 1939 (Pinto, 1986:193), nada ficou provado a favor de sua existência. “Urucumacuã, como diz esse membro da expedição²⁶, é um mito”. E observa ainda: “Podem existir tais minas, mas em outra direção e em outras paragens. Rondon jamais revelou o seu roteiro” (Pinto, 1986:362).

A Extração Mineral em Rondônia

Embora já se faça referência à ocorrência de ouro em Rondônia na primeira década deste século, a história da mineração nesse estado começa na verdade nos anos quarenta com a exploração de diamantes nos rios Pimenta Bueno e Machado. “Os garimpeiros estiveram atuando desde as proximidades da cachoeira de São Félix até o ponto inicial dos rios Comemoração, Melgaço e Pimenta Bueno” (Silva, 1984:28). Ali eles utilizavam uma simples pá procurando o metal na beira do rio ou se valiam de escafandros com os quais

²⁶ Trata-se do Dr. Ary Tupinambá Penna Pinheiro, médico da expedição.

mergulhavam para explorar os manchões onde estavam depositadas as minas (Thieblot, 1977:43)²⁷.

Foram esses garimpeiros, juntamente com os seringueiros que exploravam borracha nessa área, que iriam testemunhar a abertura da rodovia Cuiabá-Porto Velho na década dos cinquenta e em seguida o surto promissor da cassiterita (Silva, 1984:26).

Embora não se disponha de estatísticas sobre a produção de diamantes naquele período (1949 a 1960) não se deve todavia desprezá-la. Basta observar que a povoação de Pimenta Bueno, que em 1951 possuía quarenta famílias – aproximadamente duzentas pessoas –, em 1952 abrigava mais de mil habitantes que viviam então em função do garimpo de diamantes (Silva, *ib.*, p. 85). Vale acrescentar que a população do antigo Território quase dobrou nesse período, passando de 36.935 habitantes em 1950, para 70.783 no final da década.

Convém lembrar que no ano de 1967 o setor mineral – agora incluindo a cassiterita – suplantaria o da borracha na formação da renda do antigo Território (Lopes, 1983:10-3).

A descoberta da cassiterita no início dos anos cinquenta, e sua exploração mais intensa a partir de 1959 na região de Ariquemes, criou por sua vez um novo pólo de atividade, absorvendo em decorrência um número

²⁷ Thieblot descreve como era feita essa extração: “O material utilizado, o “aparelho”, compreende duas ubás (canoas) acopladas, que sustentam um tablado no qual é fixada a bomba de ar que alimenta o escafandrista (...) O lugar onde se trabalha é chamado 'manchão'; aí se 'apoita' (se fixa) o aparelho por meio de uma pedra grossa atada a uma corda” (1977:43).

considerável de trabalhadores²⁸. O novo produto tornou-se uma alternativa alvissareira à já combalida economia da borracha. Registre-se que em 1960 produziram-se sessenta toneladas desse minério, e em 1972 chegou-se próximo a três mil (Silva, 1984:111). A produção, então, era absolutamente artesanal: “Cada indivíduo ou grupo falcava nos igarapés ou bateiava nas catas onde, ao lavar o cascalho, separavam-no do minério, que era carregado em lombo de burro ou às costas do garimpeiro até às cantinas dos compradores²⁹” (Silva, 1984:111).

Mas durou pouco essa fase da garimpagem manual livre em que tanta gente esteve envolvida. Pois em 1971 o Governo Federal decidiu proibi-la, a pretexto de garantir uma exploração racional das jazidas. Os efeitos dessa decisão logo se fizeram notar. O distrito de Ariquemes, que nessa época possuía uma população próxima a mil moradores, sofre uma brusca interrupção em seus negócios. O comércio de Porto Velho – capital do antigo Território e centro urbano mais próximo da zona de garimpo – vive um quadro de dificuldades: “muitas casas comerciais foram à falência e os jornais publicavam diariamente notificações e cobranças judiciais a pessoas físicas e jurídicas” (Silva, 1984:112).

Nas ruas de Porto Velho era visível a inquietação social, onde se observava a circulação de milhares de homens desocupados. “A saída foi procurar encaminhar os pesquisadores para outra região. Para isto (o Governo local) lançou mão dos meios de transporte que lhe foram

²⁸ Estima-se que cerca de 10.000 trabalhadores foram recrutados no período 1960-1972 (Silva, 1984:112).

²⁹ Este autor afirma que os compradores conduziam a cassiterita em pequenos aviões teco-tecos até Porto Velho, de onde seguia para o Sul (Silva, p. 111).

destinados. Com a ajuda do Exército, meteu os garimpeiros solteiros nos aviões da FAB para que fossem 'derramados' em outras paragens do norte do país” (Silva, 1984:113).

Com o fechamento do garimpo manual esvaiu-se a força de uma energia extraordinária. Sobre tal fato soube penetrar com acuidade o próprio homem que com ele se envolveu. Este é o momento de dar a voz ao poeta popular Cinobelino Gomes Ferreira:

| I | II |
|-------------------------------|------------------------------|
| Apesar de não ser culto | Vou falar neste momento |
| Pois não pude estudar | Do que estou olhando |
| Pois os meus pais eram pobres | O nobre leitor medite |
| Não puderam me ajudar | No que está se passando |
| Mesmo assim sem ter cultura | O prejuízo tremendo |
| Pedi a Deus a licença | De tudo o que os garimpeiros |
| Para estas linhas traçar | Nestas matas vão deixando |

O autor, como se vê nessa abertura, roga ao leitor que “medite no que está se passando”, procurando desse modo introduzi-lo na atmosfera do acontecimento. Em seguida, nos versos III e IV, ele revela o sentimento que dominou a si e aos seus companheiros enquanto aguardavam o desfecho daquele ato³⁰ (o Ministério das Minas e Energia estabeleceu o prazo de um

³⁰ Trata-se da Portaria 195/70, assinada pelo então ministro Antônio Dias Leite Júnior (cf. Silva, 1984:111).

ano para que cessassem as atividades manuais do garimpo). (Cf. Silva, ob. cit., p. 111)³¹.

III

Eu vi homens responsáveis
Quase sem poder dormir
Pensando nos seus negócios
Mais sem poder concluir
Foi devido o ministério
De minas e energia
Que assim tentou agir

IV

Quase 50 mil homens
Se encontram garimpando
Em vários setores destes
Desta região falando
Empregando suas forças
Com cuidado e interesse
Este produto tirando

Mas aquela medida oficial, que jornais e rádios vinham divulgando, realmente se efetivaria? Ora, é sabido que estavam em jogo grandes interesses, como os dos grupos Brumadinho, Patiño, Brascan, BEST e Paranapanema, todos ligados ao comércio mundial do estanho e dispostos, naquela ocasião, a controlar a exploração da cassiterita em Rondônia (cf. Silva, ob. cit., p. 114). Todavia os garimpeiros tinham alguma esperança de que a disposição do Governo não se consumasse. Pois moviam-se numa direção que os favorecia, não apenas o comércio regional que se beneficiava dos negócios do garimpo, mas também aqueles setores que se reuniam em torno de algumas lideranças políticas³². Essas forças, no entanto, eram frágeis e desarticuladas, não podendo, assim, competir

³¹ As minas localizavam-se nos rios Machado, Machadinho, Jamari e Candeias, no então município de Porto Velho, nelas trabalhando como afirmei cerca de 10.000 garimpeiros (cf. Silva, cit., p. 111-112).

³² Entre elas se achava o advogado Jerônimo G. Santana, que logo seria eleito para a Câmara Federal. “Santana, então, iniciou a movimentar as massas esperançosas da abertura do garimpo da cassiterita, prometendo-lhes reabri-los” (cf. Silva, ob. cit., p. 113) (O deputado Santana tornar-se-ia mais tarde governador do estado).

com aqueles grupos poderosos. A determinação do Governo, portanto, que esses grupos incentivavam, pôde afirmar-se sem atropelos.

V

Hoje é vinte de março
A confusão aumentou
Pois só restam onze dias
O prazo já se findou
A retirada completa
Foi a hora mais funesta
Que os meus olhos enxergou

VI

Das matas os expulsaram
Para não mais garimpar
Sem ser considerados
Não tem algo o que falar
A opressão é tamanha
Sem razão e causa estranha
Assim eu posso afirmar

O autor nos fala, outra vez, dos seus sentimentos, não especificando, porém, os prejuízos – aquele “prejuízo tremendo” – que havia mencionado no início da sua comunicação (versos II). O garimpo, é verdade, dava àqueles homens a esperança de enriquecerem – de “bamburrar” – faiscando nos igarapés ou bateando nas catas. Mas como eram poucos os que realmente lucravam, a que prejuízo de fato ele se refere? Seria àquele representado pelo investimento que conseguiu fazer com a compra dos instrumentos destinados à realização do seu trabalho? Seriam aqueles decorrentes de trocas (saldos) realizadas com seus parceiros? Os prejuízos podiam ser, positivamente, dessa ordem, mas podiam referir-se, também, a outras coisas, como ao fato de ele dizer que os garimpeiros estavam deixando “tudo” naquelas matas (versos II). Aqueles homens, vindos de vários estados (Maranhão, Piauí, Ceará, Goiás, Mato Grosso, Pará e Amazonas. Cf. Silva, o.b cit., p. 111) haviam se estabelecido ali há mais de uma década e, como é natural, compartilhavam a mesma experiência: a faina de explorar os

manchões todos os dias, a separação da família e dos seus meios de origem, este ou aquele companheiro que a malária abatia, a violência física que a esse ou àquele atingia, a descoberta de uma cata promissora, os negócios da prostituição de mulheres, os negócios com marreteiros, tudo enfim os unia naquele meio. E era essa experiência, ao que parece, que eles deixavam ali, desfazendo-se naquela trama de interesses o sonho que alimentavam. E era esse sonho – o sonho de bamburrar e enriquecer – que se interrompia naquela ocasião. Nos versos finais (VII e VIII), Cinobelino desenvolve suas avaliações em dois níveis: a) considera os efeitos que aquela medida produziu na economia local e b) denuncia as condições em que passaram a viver os garimpeiros, discriminados “como se fossem eles filhos de outra qualquer nação”.

VII

Desgraçou-se o Território
Para não mais consertar
Também Manaus e o Acre
Um abalo vão tomar
As conseqüências ruins
Não sei se irão ter fim
Ou se vão continuar

VIII

Não sei onde pará
Esta negra condição
Dos pobres que trabalhavam
Para ganhar o seu pão
Hoje estão desalojados
Como se fosse eles filhos
De outra qualquer nação”³³

A situação descrita por Cinobelino, sofreu, entretanto, uma reviravolta. Em fevereiro de 1975, pressionado pelos garimpeiros que retornavam e devido a dificuldades encontradas pelas grandes empresas para explorar o minério em locais onde suas máquinas não podiam chegar, o Governo resolveu revogar a

³³ Cf. Thieblot, 1977:45-7.

decisão que tomara, voltando-se dessa forma a praticar a garimpagem manual (Thieblot, 1977:47). Mais recentemente sabe-se que essa atividade artesanal – a exemplo do garimpo Bom Futuro, na região de Ariquemes –, tem criado uma situação conflituosa entre o Governo de Rondônia e os garimpeiros interessados na exploração das minas.

2.3 Os “Guerreiros” (Branços) da Selva –os “soldados da borracha”

Apesar das sucessivas crises que enfrentou na primeira metade deste século, a exploração da borracha na Amazônia continuou vigorando na maior parte do seu território. Para mantê-la requereu-se em algumas ocasiões o recrutamento de novos contingentes de trabalhadores. Houve, assim, durante a Segunda Guerra Mundial, uma nova transferência de mão-de-obra para essa região, menor certamente da que ocorreu no passado, mas não menos importante na sua significação.

Se os coolies foram uma invenção do neocolonialismo britânico para suprir de mão-de-obra a construção de ferrovias na segunda metade do século XIX³⁴, no Brasil, durante a Segunda Guerra Mundial, foram os “soldados da borracha” a providencial descoberta que fez o Estado para atender a uma parte das forças que se digladiavam na arena da economia internacional. De fato, os

³⁴ O historiador Eric J. Hobsbawn assim se expressou sobre esse fato: “Como podemos não nos emocinar com os exércitos de coolies que deixaram seus ossos ao longo de cada milha de trilho? Hoje o belo filme Pather Panchali (baseado numa novela bengalesa do século XIX) nos permite recapturar a maravilha da primeira máquina a vapor, um maciço dragão de ferro, a própria força do mundo industrial irresistível e inspiradora, fazendo seu caminho onde nada previamente havia passado, exceto mulas e carroças” (In: Hardmann, 1988:126).

acordos celebrados em Washington em 1942, impunham ao Brasil a solução de uma questão crucial: resolver a falta de braços existentes na Amazônia. Mas era necessário, antes de tudo, dimensioná-la, procurando-se primeiro avaliar as condições da mão-de-obra para em seguida estabelecer uma política de recrutamento capaz de atender aquela situação emergencial. Sabia-se, então, que a mão-de-obra remanescente do período anterior não ultrapassava a casa dos 35.000 trabalhadores (Sobrinho, 1992:63), além do que a atividade extrativa se achava numa fase de aguda depressão. Na verdade a eclosão da guerra encontrou a economia amazônica num estado de grande penúria. O ano de 1932 é a esse respeito uma data esclarecedora, quando as estatísticas revelam ter-se produzido apenas 6.244 toneladas de borracha. Tal fato é significativo na medida em que o Brasil, que liderara por muitos anos a produção mundial desse produto, agora não conseguia atingir 2% da escala produtiva! (cf. Benchimol, 1977:205). Enquanto isso, do outro lado do mundo, no Oriente, a produção asiática atingia em 1934 a cifra de um milhão de toneladas! A interdição dessa fonte, portanto, ameaçava o setor mais influente da economia mundial, representada pelos Estados Unidos. “A borracha, devido os seus múltiplos usos, era considerada verdadeiro nervo de guerra, pode-se entender daí o alvoroço e mesmo pânico que tomou conta dos planejadores militares americanos quando, bruscamente, 97% de suas fontes de suprimentos foram cortadas pela invasão japonesa da Malásia, Borneo, etc., logo após Pearl Harbour” (Matinello, apud Sobrinho, 1992:61).

Os seringais da Amazônia, envoltos então naquela atmosfera depressiva, deviam ser reanimados, pois pareciam ser a única solução para o que já se configurava com um verdadeiro desastre. O problema da mão-de-obra necessária para sua reativação tornava-se desse modo um componente decisivo com que os americanos viam a própria solução do conflito. Como havia a

previsão de que durante o esforço de guerra dever-se-ia produzir cerca de 70.000 toneladas de borracha, seria preciso mobilizar pelo menos 100.000 trabalhadores, considerando-se que cada um produziria uma média anual de 500 quilogramas (cf. Martinelo, apud Sobrinho, p. 62-3). É aí, então, que outra vez o Nordeste é cogitado com suas populações flageladas e famintas a fim de atender aquela fome de braços. Promove-se desse modo uma nova migração para a Amazônia, facilitada agora pelas secas de 1941 e 1942 (Sobrinho, 1992:68).

Lembrando o que ocorreu no século passado com as levas de retirantes tangidos pela seca de 1877, essas de agora põem-se a caminho recompondo os aspectos daquela jornada: “de espectros, de cadáveres ambulantes, como em marcha colonizadora não registrada ainda na história” (Lima, apud Silva, ob. cit., p. 11).

Em 1941 e 1942 transferiram-se para a Amazônia 14.884 pessoas, todos sertanejos, que deixavam para trás suas lavouras destruídas pela seca (Sobrinho, cit, p. 68). Foram para lá não pelo sabor da aventura ou pela expectativa do enriquecimento fácil, mas porque a seca não lhes havia deixado qualquer alternativa (Martinello, apud Sobrinho, cit., p. 68).

Afinal, quem são esses homens que participaram durante a guerra da chamada Batalha da Borracha? Quem são esses “soldados” que se internaram nas matas como coadjuvantes de um drama que se desenrolava em territórios tão longínquos? Alguns autores têm a opinião de que eles se incluem em dois contingentes. O primeiro, formado no período da estiagem nos anos 41 e 42, incorporava os retirantes das secas, os sertanejos tradicionais que seguiram com suas famílias para os seringais, enquanto o segundo, formado nos três últimos

anos de guerra, incluía os “arigós”, homens solteiros, acostumados à vida urbana, de “todas as classes, cores e profissões”. Homens “cujo sedentarismo não podia vencer a emoção psicológica da aventura há muito recalçada e comprimida, eis a grande arca de Noé que formava esta segunda leva de soldados da borracha” (Benchimol, 1977:376).

Não obstante essas diferenças, eles eram todos “soldados da borracha”, conduzidos à faina extrativa no bojo do que se chamou uma “militarização simbólica do trabalho” (Lenharo, 1986:97)³⁵, pois o que lhes cabia antes de tudo era salvar a Pátria do perigo que a ameaçava. E o seringueiro dessa época absorveu essa ideologia, pois na medida em que ia se adaptando ao ritmo da vida extrativa – a que no início muitos resistiam – mais revelava a consciência de que era essa a sua missão.

Os depoimentos que ouvi de muitos deles na povoação de Vila Velha, em Ariquemes, constituem um testemunho valioso desses tempos. Com relação à Guerra é interessante lembrar que todos fazem referência àqueles dias angustiantes, quando os submarinos alemães os perseguiram ao longo da costa no caminho em direção à Amazônia. Eles eram proibidos de acender fósforo e fumar durante a noite para que os navios em que viajavam não pudessem ser vistos pelo inimigo.

O Sr. Francisco Fernandes, o Seu Lolô, a quem já fiz referência, lembra os dias difíceis que enfrentou em Belém, quando o encaminharam à

³⁵ O Decreto nº 5225, de 1º de fevereiro de 1942 trata da incorporação – que inclui direitos e obrigações – do migrante nordestino no sistema de trabalho dos seringueiros na época da Segunda Guerra (cf. Lenharo, ob. cit., p. 97).

Pousada Pinheiros e lá teve que permanecer dois meses até seguir viagem para Porto Velho e daí para o seringal.

O major Oscar Passos, que fora interventor federal no Acre, observou que os novos seringueiros depois de permanecerem muito tempo abrigados nessas hospedarias – onde sempre ocorriam desentendimentos com os seus responsáveis – eram despachados para os seringais, lá chegando atrasados para a safra daquela estação ou demasiadamente adiantados para a próxima. “Fornecem-se os homens como coisas – observava aquele militar –sem saber se os seringais estão preparados para recebê-los, se as ferramentas já chegaram e se há como alimentá-los...” (In: Benchimol, 1977:208).

Muitos não resistiam aos sofrimentos e à adversidade do meio, e assim, quando não morriam devido ao beribéri ou à malária, regressavam às cidades onde engrossavam os contingentes de desocupados ou se lançavam à violência e ao crime.

Malgrado esses atropelos, os que conseguiam engajar-se no ritmo regular da seringa logo deram sinal do esforço que haviam dispendido. A produção de borracha quase dobrou, passando de 11.000 toneladas em 1939 para 21.000 em 1944, embora isso pouco representasse face à grandeza da produção asiática.

São esses nordestinos, enfim, que devido ao grande fluxo migratório dos anos 70 e 80, transferiram-se de uma vez para uma antiga povoação do Jamari, também conhecida como Vila Velha. Muitos deles, que

no início da década de 70 ainda viviam na mata, viram chegar os primeiros colonos vindos do Sul:

“Eles chegavam aqui e não sabiam o que era borracha... Chegavam e perguntavam: o que é isso aqui? E pediam prá levar aqueles pedacinhos pró pessoal deles lá em São Paulo. Eles pensavam que o seringueiro era uma coisa do passado” (Um seringueiro de Ariquemes).

O próprio colono confirma essa impressão:

“Eu esperava encontrar o seringueiro; conversar com o seringueiro; ver como eles tiram borracha. Eu tive oportunidade de assistir como eles tiram borracha! Então para mim isso foi uma surpresa muito grande. Eu nem sabia se existia borracha!” (Um colono de Ariquemes).

Diante do novo contexto criado pela colonização esses seringueiros foram obrigados a sair da mata, onde viveram os conflitos decorrentes da invasão das áreas em que trabalhavam.

Hoje, permanecem lá apenas alguns de seus filhos, os quais, enfrentando desafios de toda ordem, persistem no labor que seus pais lhes ensinaram.

Em Vila Velha os “soldados da borracha” continuam lutando, só que desta vez para preservar essa povoação ameaçada, ou para preservar afinal o seu próprio passado.



Vila Velha, (bairro Marechal Rondon, Ariquemes), vista parcial.
1985 (foto do autor).



Borracha à espera de ser transportada. (Produção da época da Segunda
Guerra Mundial). Seringal Fortaleza, rio Ituxi, 1945. (foto doado ao autor).

CAPÍTULO III

CULTURA E NATUREZA NO MEIO EXTRATIVISTA DA BORRACHA

Neste capítulo devo analisar a cultura que se desenvolve no âmbito do seringal, realçando para esse fim as várias instâncias que a constituem. Assim, parto da idéia de que o extrativismo da borracha na Amazônia criou ali um modo peculiar de existência, tão expressivo em seus contornos ideológicos que não hesito afirmar ter atribuído ao homem que o vivencia uma identidade e um ethos particular.

Diferentemente de outras formas de organização social, entre elas os diversos tipos de campesinato estudados pela ciência social¹ o extrativismo se distinguirá com relação a elas em vários aspectos, desde as características propriamente sociais, como as relacionadas à estrutura familiar, até as que se acham referidas a sua relação com a natureza. Convém no entanto, antes de explicitá-los, destacar a que tipo de extrativismo me refiro, haja vista existir no interior dessa atividade certas variações. Assim, o que tomo como referência aqui não é o seringal mais remoto², tampouco as formas recentes que o revestiram,

¹ Destaco aqui as reflexões desenvolvidas por Roberto Cardoso de Oliveira a respeito da existência de um campesinato no Brasil, em que ele toma como referência os estudos de Kalervo Oberg e Eric Wolf, bem como os que ele próprio produziu procurando dar conta de “subtipos” de campesinato (entre eles o indígena) existentes no nosso meio rural (cf. Cardoso de Oliveira, 1978:146-50).

² Refiro-me ao seringal da metade do século passado ao qual Oliveira Filho (1979) chamou adequadamente *de caboclo*.

mas o que prevaleceu no chamado apogeu da borracha (entre os anos 1870 e 1912) cuja organização assentou-se no trabalhador que vivia isolado na mata.

Tendo em vista esse fato, como pôde esse homem adaptar-se a uma situação em que se encontrava praticamente privado de qualquer contato humano? Como pôde, vivendo desse modo, relacionar-se com a natureza e em que medida esta influenciou o seu comportamento? Essas questões – voltadas ao final para a compreensão do horizonte da sua cultura – serão analisadas por meio de depoimentos que, embora resgatados nos dias atuais, contêm informações que permitem, também, avaliar aquele passado. E como se trata, em muitos casos, de relatos colhidos entre velhos seringueiros, o fato de poderem ser refundidos com outros depoimentos e com a literatura que trata sobre o tema permite que realinhemos suas experiências, colocando-nos na posição de observar criticamente a situação em que se encontram no presente. Antes de iniciar essa tarefa, porém, será necessário ter em conta o contexto no qual suas falas se situam.

3.1 O Seringal

Na verdade, parece ser mais fácil descrever as atividades individuais do seringueiro do que observar como se articulam as relações entre eles. O que ocorre é que embora essas atividades sejam recorrentes nos vários níveis do processo de trabalho – por exemplo como se verificam nas fases do “corte”, da “colheita” e da “defumação” – elas de fato não são efetuadas por um grupo que guarde entre seus

membros princípios de organização ou fins explícitos, mas por indivíduos que as desenvolvem isoladamente em seus locais de trabalho. É pois essa condição de viver isolado na mata, nos “centros”³ distantes das margens do rio, que caracteriza o extrativismo da borracha entre os anos 1870 e as duas primeiras décadas deste século. Pois como observou Oliveira Filho (1979), no seringal da fase anterior⁴, sua fração produtiva mais discreta não era constituída pelo extrator isolado, “*mas sim pelo extrator e sua família*” (p. 124-25). Esse fato, como ele diz, dava à unidade econômica uma elasticidade que permitia aos membros da família explorar outras atividades, além da própria seringa. Por outro lado, como a ocorrência da árvore de seringa se dava em áreas próximas à casa do produtor, isso ajudava a preservar o núcleo familiar. Diz-nos Ferreira Reis que naquelas regiões⁵ habitadas por populações nativas, uma vez descobertas as seringueiras seus ocupantes lá

³ Migrantes nordestinos que na década de 1950 se dirigiam ao oeste do Maranhão em busca de terra livres instalavam-se com parentes e amigos no interior da mata, formando pequenos aglomerados, os chamados “centros”, onde nas proximidades plantavam suas roças (VELHO, 1972:102; 1976:203; KELLER, 1975:673). Tais lugares, no entanto, divergem socialmente do centro a que me refiro, uma vez que neste o homem se via privado de qualquer convívio. “*Só o que eu não quero novamente é morar no Centro – diz o seringueiro Francisco Lopes – (pois) nunca vi vida mais flagelada e tristonha. Não quero mais morar sozinho*” (in: Benchimol, 1977:264).

⁴ Oliveira Filho chama-o de “seringal caboclo” por oposição ao “seringal do apogeu” que irá surgir a partir do anos 1880. Uma das características do “seringal caboclo” era a existência da força de trabalho familiar, enquanto o do “apogeu” se apoiava na contribuição do trabalhador isolado (cf. Oliveira Filho, cit. p. 126). Tendo como referência a crise de 1912 poderíamos incluir o seringal amazônico em outros modelos, além dos já desenvolvidos por Oliveira Filho. Pois dessa data até o final dos anos 30 o seringal só pôde manter-se naquelas áreas em que conseguiu reduzir a um valor mínimo o custo de produção, podendo ainda conviver com outras formas de exploração econômicas que incluíam a colaboração do núcleo familiar. Em seguida, entre 1942 e 1945, o Estado brasileiro promoveu o chamado *esforço de guerra*, interrompendo-se com os recursos destinados ao setor os efeitos mais graves da crise que enfrentava. O suporte que o Estado lhe destinou (financiamento e compra da produção) permitiu que se sustentasse até a metade dos anos 60, quando então, ao retirá-lo, quase o aniquila de vez. Essa época, portanto, que conta com o subsídio estatal, corresponderia a um quarto modelo, restando considerar o que ocorreu com o seringal a partir daí.

⁵ Entre 1850 e 1870 a exploração do látex se processava paralelamente à da pesca do pirarucu e de outros produtos como a castanha, a salsaparrilha e o óleo de copaíba (cf. Oliveira Filho, cit., pp. 117-23). Eram essas, segundo Ferreira Reis, as áreas onde se explorava a borracha, desde 1830: “*Os seringais localizavam-se de preferência, então, na região das ilhas, inclusive o Marajó, alcançando o Xingu e o Jary, e no Capim, no Guamá, no Acará e no Moju*” (in: Oliveira Filho, cit. p. 123).



permaneciam dedicando-se com empenho ao trabalho de explorá-las (Reis, apud Oliveira Filho, ob. cit., p. 125).

Ressalvando-se que os grupos locais – tapuios e caboclos – continuavam a praticar a agricultura de subsistência (além da caça e da pesca) deve-se notar o esforço extraordinário que deviam desenvolver para atender a uma demanda crescente de borracha. Contudo, essa resposta não era suficiente, pois o fato de poderem explorar livremente outras atividades, bem como ser restrito o número de pessoas que podia se dedicar à extração da seringa, colocava um limite ao esforço que desenvolviam. Essa incapacidade, portanto, logo determinaria a utilização de outras formas de trabalho.

Em 1860, quando o valor das exportações de borracha supera à dos demais produtos extrativos⁶, os índios Paumari, na região do rio Purus (AC), são recrutados para trabalhar na extração do látex obedecendo a regras que prevaleceriam no futuro seringal:

“Os índios Paumari trabalhavam já então numa rotina básica que se tornaria padrão. Levantavam de manhã cedo, indo para floresta coletar o látex até as duas horas da tarde. Defumavam o látex em peles até às quatro, e depois disso iam caçar ou pescar para comer. Compravam farinha, arroz, bolachas e açúcar a preços altos do patrões, estabelecidos em postos que eram periodicamente visitados”
(cf. Almeida, s/d, p.3-4).

⁶ Em 1861 o valor das exportações da borracha regional chega a 34,8%, superando seu concorrente mais próximo, o pirarucu – 32%. Nesse ano a produção de borracha atingiu 251.655 kg, praticamente o dobro de dez anos antes (cf. Oliveira Filho, 1979:117-18).

É diante desse quadro, portanto, que vão se deparar a partir de 1870 as grandes levas de migrantes vindas do Nordeste. “*Esta data*”, registra Moreira Neto, *representará a consolidação da produção comercial da borracha e o início da migração de cearenses e outros nordestinos para a Amazônia*” (1988: 87-8).

Evolução do Extrativismo da Borracha na Amazônia

| | |
|--------------------------------------|---|
| Seringal Caboclo (1850-1870) | Seringal do Apogeu (1870-1912) |
| Sítio de Seringa | Colocação |
| Mão-de-obra local (base familiar) | Mão-de-obra importada (trabalhador individual) |
| Comércio itinerante (regatão) | Comércio fixo (barracão) |

São pois os migrantes, incluídos na chamada fase do apogeu, que irão implementar à borracha impulso considerável, excluindo-se a partir de então o engajamento da força de trabalho local. Os tapuios, notadamente, deixam de ser requisitados para trabalhar em projetos importantes, embora pudessem servir à empresa extrativa “*como produtores de alimentos e fornecedores de mulheres*” (cf. Moreira Neto, ob. cit., p. 87-88). Por outro lado, da mesma forma como ocorreu com os índios Paumari, os migrantes nordestinos ficaram submetidos a um controle rígido por parte dos donos de seringais. Esse controle, além dos

⁷ Alguns autores (cf. Oliveira Filho, 1979) consideram que a importação de mão-de-obra nordestina com a finalidade única de produzir borracha teria ocorrido numa fase posterior, em 1879, quando uma considerável população de retirantes (nordestinos) que havia sido contratada pela Província do Amazonas para trabalhar em colônias agrícolas, renuncia a esse compromisso transferindo-se com suas famílias para trabalhar nas áreas dos novos seringais.

instrumentos de violência e do vínculo de dependência criado pelo endividamento⁸, era também assegurado pela estrutura ecológica do seringal, uma vez que achando-se imobilizados no interior da mata, o patrão podia mantê-los sob vigilância⁹. Nessa estrutura, portanto, em que as unidades de produção se achavam separadas por distâncias consideráveis (10, 15 quilômetros, às vezes dias inteiros de viagem) os trabalhadores viam-se encerrados pelos limites do próprio meio físico, facilitando desse modo o controle sobre seus movimentos.

Poder-se-ia afirmar em resumo, que o seringal a que me refiro deverá sustentar-se nestes três elementos: 1) o isolamento do trabalhador individual¹⁰; 2) a dependência econômica em que vive face ao endividamento e 3) os meios de coerção e violência¹¹ que o obrigam a ajustar-se a sua estrutura de dominação.

⁸ Sobre o endividamento e outros mecanismos que promovem essa dependência, consultar “*O Aviamento e o Barracão na Sociedade do Seringal*” (Teixeira, 1980). Lembro que num trabalho traduzido recentemente para o português, Taussig (1993) tece interessantes considerações sobre o *endividamento* ao focar a exploração da mão-de-obra indígena nos seringais do rio Putumayo (Colômbia) na primeira década deste século.

⁹ Os *fiscais* que trabalhavam para o Barracão, além de serem obrigados a observar o estado de conservação das estradas, deviam “*Avisar o depósito de qualquer anormalidade que note pelos centros, quer seja com extratores ou com empregado*” (cf. Regulamento Interno dos Seringais do Sr. Octávio Reis; in: Benchimol, 1977:235).

¹⁰ Convém observar que essa situação prevaleceu sobretudo no período de maior desenvolvimento do seringal, entre os anos 1870 e 1912. A partir de então, devido à crise que atingiu o setor gomífero, o seringal retraiu-se, possibilitando que os seringueiros pudessem se dedicar a outras atividades, havendo ao mesmo tempo um ressurgimento do núcleo familiar no interior do extrativismo. Em algumas regiões, porém, como vi no Madeira, eles continuaram a trabalhar isolados na mata, permanecendo suas famílias na beira do rio (próximos ao barracão); em outras, como me afirmou uma antiga moradora do seringal Vitória Velha, rio Tarauacá-Acre, eles saíam da mata para fazer a aviação, ficando alojados em “hospedarias” construídas próximas ao barracão.

¹¹ Nos depoimentos colhidos por Benchimol (1977) junto a seringueiros que trabalharam em períodos anteriores à Segunda Guerra Mundial, há várias alusões à utilização do tronco como instrumento de castigo e punição. Um seringueiro do Acre, jovem e valente, teria reagido deste modo na frente do patrão que ameaçava colocá-lo no tronco: “*Coronel, um homem livre não se põe no tronco, mata-se*” (in: Benchimol, 1977:288). Observemos sobre esta questão o que nos diz Mauro Almeida: “*During the boom years, the rubber estate system required vigilance and coercion for three reasons: to ensure the*

Devo observar que os dois primeiros constituem a engrenagem que regula a produção e o comércio junto ao barracão, enquanto o último daria conta de *fechar* o sistema visando um maior rendimento do trabalho e conseqüentemente sua própria reprodução (Almeida, cit., p. 9).

O entendimento do que ocorre em uma colocação de seringa requer assim que se tenha em conta esse contexto mais amplo, contexto rígido, sem dúvida, mas nem por isso suficiente para impedir o homem de viver e elaborar sobre o mesmo seus próprios pensamentos.

3.2 A Colocação

Convém notar inicialmente que a palavra colocação não é usada apenas no âmbito do seringal ou do meio extrativista. Observei-a sendo empregada por colonos em Rondônia quando faziam referência ao fato de alguém ter recebido de outrem um lugar para viver e trabalhar. Assim, colonos mineiros com quem conversei na área do Projeto Marechal Dutra, em Ariquemes, disseram-me em mais de uma ocasião que bem já podiam ter retornado a Minas, pois pessoas de lá os tinham convidado para trabalhar, oferecendo-lhes “colocação”, que me diziam significar “morada” ou “casa de morada”. Também com esse sentido a palavra é adotada pelos seringueiros, que costumam dizer que o patrão, antes de contratá-los, lhes oferece colocação com “estradas limpas e prontas para o corte”. Entre eles,

patron's commercial monopoly; to impose a monopoly of access rubber trails; and to guarantee the payment of debts by restricting the free movement of rubber tappers” (cf. Almeida, 1992:26).

porém, colocação parece ter ultrapassado essa dimensão prática, adquirindo o sentido de uma categoria abrangente, que inclui não apenas o trabalho, mas outros domínios da vida social. Nesse sentido, poderíamos dizer que colocação é um lugar onde se engendra um modo peculiar de vida.

A colocação – que inclui naturalmente as “estradas” – ocupa na verdade um espaço de proporções reduzidas no interior da selva imensa, talvez o equivalente a 200 ou 300 hectares. Ali, sob a densa folhagem, no centro de uma clareira, numa abertura que não chega a ultrapassar 1 acre de terra, ergue-se uma pequena barraca, feita de palha e madeira, com uma ou duas divisões¹², tendo ao seu lado um abrigo precário em forma de tapiri¹³. O tapiri é o lugar onde o seringueiro transforma o látex coletado em pélas de borracha¹⁴. Ao redor da barraca podem ser encontradas algumas árvores frutíferas – bananeiras ou limoeiros – e às vezes alguns pés de mandioca¹⁵. Nada mais! Mais adiante, a 200

¹² Dizem alguns autores que essas barracas costumam ter um quarto protegido com paredes de paxiúba ou de tábuas, nunca chegando ao teto, a fim de facilitar a ventilação (cf. Da Costa, Irio Barbosa e Mesquita, Helena Maria, 1978:53-6).

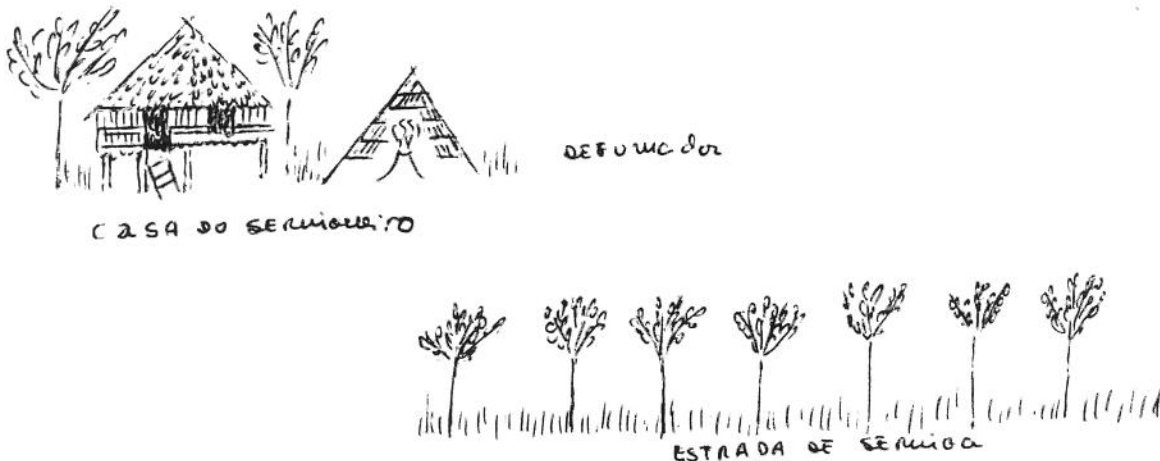
¹³ O tapiri é uma construção apoiada em forquilhas, coberta com folhas de palmeira e destinada a proteger o indivíduo contra o vento e a chuva. Como acontece com o *rabo de jacu*, é uma construção provisória que muito se parece com a utilizada pelos caçadores primitivos. Elman Service (1972:26) observa que os índios da Terra do Fogo constroem “quebra-ventos” de ramos para residência temporária e, para um período mais prolongado, usam “uma cabana baixa feita de galhos de folhas”.

¹⁴ No tapiri acha-se o “defumador”, cujas peças principais são o “buião” e a “fôrma”, utilizados para processar a coagulação do látex. Descrição mais detalhada sobre o defumador pode ser vista em “O Aviamento e o Barracão na Sociedade do Seringal” (Teixeira, 1980).

¹⁵ Admite-se nessa circunstância haver algum afrouxamento do controle por parte do barracão, uma vez que nessa época proibiam-se a prática de qualquer atividade agrícola. Como se sabe o consumo alimentar do seringueiro, incluídos a carne (charque) e a farinha, era suprido pelo barracão.

ou quinhentos metros, acham-se as estradas de seringa, duas ou três, e lá podem ser vistas as seringueiras, que se acham cercadas pelo mato virgem¹⁶.

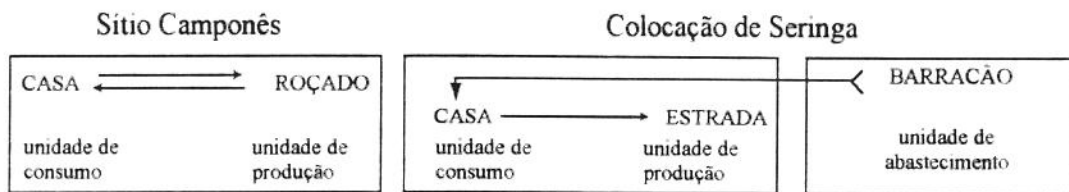
COLOCAÇÃO



Embora se possa admitir que do ponto de vista geográfico as unidades encontradas na Colocação – a barraca do seringueiro e as “estradas” – equivalham àquelas encontradas no sítio camponês – a casa e o roçado – (cf. Garcia Júnior, 1975; Heredia, 1979), estruturalmente, isto é, no que concerne às relações sociais, parece não haver entre elas termos de comparação. Assim, enquanto na colocação é o trabalhador individual que exerce toda a atividade, desde a extração do látex ao preparo dos alimentos que consome, no sítio o que ocorre é uma nítida divisão do trabalho entre os membros do grupo doméstico,

¹⁶ Tal como ocorre no sítio camponês (cf. Woortmann:177), também no extrativismo esse espaço – a “mata” – pode ser percebido como algo não domesticado pelo homem. Todavia, diferentemente do que ocorre ali, no extrativismo o que se “amansa” não é a mata, mas sim o homem, sugerindo-se a idéia de a natureza possuir vida própria e assim ser capaz de submeter o homem às suas próprias forças. Surge desse modo no extrativismo a categoria “manso” (homem adaptado à natureza) em oposição à “brabo”, que é aquele que por desconhecer o meio natural precisa ser “amansado”.

recaindo ela mesma em obrigações realizadas no espaço da roça ou da casa familiar. No sítio, além do mais, as unidades de produção (roçado) e de consumo (casa) realizam-se de forma integrada no mesmo espaço controlado pelo grupo doméstico, enquanto na colocação elas são determinadas exteriormente, isto é, pelo barracão, retirando-se do extrator a autonomia sobre o seu próprio trabalho.



Não havendo como reconhecer compatibilidade entre a colocação e o sítio, resta contudo resgatar algumas sugestões metodológicas que os estudos daqueles autores apontam. Nesse sentido, por estarem voltados para o entendimento de certas formas de sociabilidade da família rural fazem realçar, indiretamente, as condições de ruptura em que o extrator de seringa, ele mesmo um migrante de origem camponesa¹⁷, vê-se envolvido num meio estranho em que o isolamento ameaça subtrair a própria base do seu referencial simbólico. Desse fato pode-se derivar inferências significativas sobre as alterações que afetam sua personalidade. Como diz Monteiro, na colocação, dão-se as crises temperamentais, os abalos do coração e o desânimo naquele que “*largou a querência muito longe*” (Monteiro, 1976:115). Mas não é só. Aqueles estudos,

¹⁷ Segundo Otavio Velho os migrantes que foram para os seringais da Amazônia não procediam das áreas de Plantations, “*mas sim de um campesinato marginal (grigo meu CT) que habitaria mais para o interior e que se constituiria em um reservatório natural para o fornecimento de mão-de-obra às plantations durante os períodos de expansão e como escoadouro de seu excedente populacional durante os períodos de estagnação ou de crise*” (in:Oliveira Filho, 1979:134). O camponês marginal (marginal peasant), segundo a tipologia de Oberg (cf. Cardoso de Oliveira, 1978:146), equivaleria no Brasil ao pequeno produtor de subsistência ou *roceiro*, que vive e trabalha na propriedade de alguém.

por manipularem categorias referidas a espaços diferenciados, sugerem que instrumentos desse tipo possam ser utilizados em outros contextos, notadamente aqueles em que se deseja distinguir particularidades culturais. Nesse sentido as categorias *margem* e *centro*, tal como aparecem em alguns autores (cf. Velho, 1972, 1976; Keller, 1975; Monteiro, 1976), mostram-se adequadas para analisar não apenas a trama das relações encontradas no interior da sociedade mas também as representações e ideologias que as recobrem. Referindo-se ao extrativismo, diz Monteiro: “*margem é o rio que anda e ambos convidam ao movimento (e) às aspirações de um mundo exterior*”. A margem, nesse sentido, inclina-se para o lado da civilização, enquanto o centro associa-se ao sedentarismo, ao desterro e ao confinamento. O centro, além do mais, remete à idéia de estagnação, enquanto a margem revela a presença do espírito empreendedor. Noutro contexto – o da fronteira agrícola – Velho (1976) pôde também considerar a importância dessas categorias; mostrando como intervêm na própria definição da identidade camponesa (:204). Ele indica assim o que caracteriza cada uma:

| <u>Centro</u> | <u>Beira (margem)</u> |
|------------------------------------|---|
| 1. campo, roça | 1. cidade, vila |
| 2. predominância da agricultura | 2. predominância da pesca |
| 3. trabalho pesado | 3. trabalho leve, lazer |
| 4. próximo à natureza incontrolada | 4. próximo à natureza mais controlada e conhecida |
| 5. isolamento | 5. contato |

Ora, não obstante o fato de o autor referir-se à fronteira agrícola, as características do meio físico – em que a natureza é mais ou menos domesticada – são virtualmente as mesmas encontradas no extrativismo. Todavia, enquanto no centro agrícola o que se destaca é a *roça* – que implica em atividade cooperativas e auto-abastecedoras – no centro extrativista o que prevalece é a *estrada*, que exige do trabalhador a prática de uma atividade isolada. Além disso, como o que nela se produz não são meios de subsistência (alimentos), ele deve retirar da natureza – fazendo-o igualmente de forma isolada – os meios necessários à sua sobrevivência. É nesse sentido que Monteiro afirma não comportar a cabana do seringueiro mais do que a rede e a mala, sendo o restante fornecido improvisadamente pela natureza dadivosa (Monteiro, ob. cit., p. 115)¹⁸. Quanto a ser *pesado* o trabalho (item 3), não se pode dizer o mesmo do extrativismo. Pois se é verdade que este se caracteriza por ser uma atividade realizada em condições perigosas – inclusive com evidentes prejuízos à saúde devido à poluição exposta numa de suas fases¹⁹ – ele não requer, entretanto, um esforço físico mais concentrado como o exigido, por exemplo, na derrubada de árvores ou na remoção de troncos observados na atividade agrícola. A atividade extrativa, portanto, que se dá por meio de um processo de franca interação com a natureza, requer um tipo de trabalho que, antes de exigir maior dispêndio de energia, solicita muito mais a observação de graus de perícia e habilidade. Ela requer, nesse sentido, que o trabalhador saiba manipular seus instrumentos de trabalho com precisão e saiba, ao mesmo tempo, manter enquanto trabalha notável

¹⁸ Considerando-se naturalmente o processo evolutivo da Colocação eu pude relacionar num trabalho anterior (Teixeira, 1980) vários objetos fabricados e utilizados pelo seringueiro, tanto na atividade extrativa como no âmbito doméstico (bolsas, sapatos, encerados, mochilas, etc.).

¹⁹ Refiro-me à fase da chamada *defumação*.

discrição de movimentos, evitando produzir gestos que possam romper o equilíbrio da ordem ambiental. De fato, a aplicação de um corte defeituoso no corpo da árvore ou uma ação inusitada que desperte o animal acomodado em seu nicho pode, naquele dia, resultar em grave prejuízo. Requer finalmente, que o desempenho técnico se faça combinado com essa adaptação ecológica, levando-se, pois, a bom termo, o trabalho e as condições de sobrevivência.

Utilizada nesse contexto comparativo a categoria centro nos leva ao encontro dos próprios fatos, destacando-se como se realiza naquele meio o trabalho humano e como, por meio dele, opera-se a socialização da natureza. O centro, pois, sendo domesticado, oferece-se para o homem como uma nova opção de vida:

“Eu vim destinado ao alto Juruá. Me disseram uns mansos que lá é parecido com o sertão. Tudo é terra firme. Eu não gosto de viver no molhado... Gosto de viver no mato grosso... Sou perdido pela caça... Quem vive dentro d'água é peixe ou caboclo...” (Joaquim Moreira de Souza. Russas, Ceará. in: Benchimol, ob. cit., p. 295).

Tendo superado dessa forma suas dificuldades de adaptação, o migrante também passava a identificar o centro como um lugar promissor, distinguindo-o claramente da margem, que só o convidava para uma existência ociosa. Quando indaguei daquele morador de Juma – que vivera tantos anos no Centro “União” – por que preferia viver ali, ele me respondeu:

“Homi! o rio é mió! pois de mato ninguém gosta, quero dizer, de trabalho ninguém gosta... A beira do rio era bom, mas era sem

futuro, e no mato eu estava ganhando dinheiro e aspirando (dias melhores)!”

O *mato* é o centro e o trabalho é o valor que esse migrante privilegia. De modo que embora o rio fosse melhor para viver, só podia sê-lo para quem pudesse desfrutar uma vida relaxada, e não para aquele que desejasse progredir. Na perspectiva do migrante, portanto, era o centro em detrimento da margem que estava de acordo com a natureza da empresa extrativa e, naturalmente, com a sua inserção dentro dela.

A utilização da categoria centro, construída em oposição à margem, mostra-se adequada à análise da colocação. Como pudemos ver, ela não só se refere a esta particularidade que é o mundo do trabalho extrativo, mas refere-se também a outras dimensões que envolvem o homem na mata. Podendo acerca-se das várias esferas que recobrem suas experiências, ela se torna uma referência indispensável para o entendimento de suas representações sociais e do imaginário que ele constrói. O centro, enfim, pode ser assimilado como um elemento aglutinador de uma linguagem – seringa, colocação, estrada, devaneio, solidão, etc. – capaz ela mesma de possibilitar a interpretação da cultura produzida no meio extrativo da borracha.

3.3 As Estradas

O que são as estradas, essas esplêndidas construções que o homem consegue erguer em plena selva? Ribeiro (1970) nos diz que elas são *unidades de exploração* do látex e que é o conjunto delas que na verdade forma o seringal

(Ribeiro, 1970:5). Mas como o próprio nome sugere elas adquirem uma significação extraordinária além da função econômica que exercem. Pois, como se sabe, embora geograficamente elas se encontrem próximas à barraca do seringueiro, o terreno que dela as separa não é igualmente conhecido como estrada, mas como simples caminho destinado a lhes dar acesso. As estradas formam, nesse sentido, uma organização à parte, distinguindo-se como um domínio conquistado e construído pelo homem, exigindo-se para isso um conhecimento especializado.

A abertura de estradas ficava à cargo de uma fração do pessoal de campo²⁰, na frente o mateiro, cuja função inicial era explorar uma determinada área para descobrir a ocorrência de árvores de seringa. Ele *corria o mato durante três dias*, mapeando a localização das futuras estradas. O seringueiro João Almeida, Seu Didi, explicou-me assim a ação do mateiro:

“Ele tem por obrigação puxar primeiro a estrada, e para o lado que ele vai fechar a estrada, ele pega serviço; então ele vai deixando aquela seringa. Aí ele vira a estrada e vai catar a seringa que ficou pro lado que ele começou, então ele vai catando, catando, até quando é vez de fechar; aí quando ele fecha aquela, ele já sabe quantas estradas vai dá”.

²⁰ Além do mateiro e do toqueiro incluíam-se nessa categoria outros trabalhadores – caçadores, pescadores, os que limpavam os terrenos, etc. – que permaneciam a maior parte do tempo em torno do barracão.

Numa área como esta pode-se abrir quinze ou vinte estradas, cada uma delas possuindo em média de 100 a 150 árvores²¹. O mateiro, agora auxiliado pelo toqueiro – palavra referente ao toco ou pé da árvore – prossegue com o seu trabalho:

“Quando o senhor acha um pé de seringa pra lá, aí o senhor bate assim com a quina do terçado: plim, plim, plim! (faz a imitação de um som metálico); aí o toqueiro escuta e responde, né? Aí ele marca seu rumo. O mateiro vem de lá para cá e ele vai daqui pra lá, para fazer o caminho. O toqueiro – diz conclusivo – é aquele que liga os caminhos” (idem).

A descrição feita por Plácido de Castro sobre o trabalho realizado por esses profissionais – aos quais ele chama apropriadamente de “engenheiros da mata” – mostra bem como em torno dele foi se formando uma tradição. De fato, os procedimentos utilizados por eles no início do século são os mesmos que esse seringueiro – nosso entrevistado – acabou de observar.

Castro diz, assim, que no momento em que o mateiro descobre a primeira árvore de seringa, no lugar conhecido como “boca da estrada”, aí ficará um de seus auxiliares²², o piqueiro, enquanto ele mesmo segue adiante à procura da segunda árvore. Encontrando-a, então, ele dá ciência ao auxiliar, avisando-o através de um grito ou de um *choque de terçado* aplicado na madeira. E tendo o piqueiro chegado até ela, fica à espera de o mateiro lhe dar novo sinal,

²¹ Há seringais, como alguns que conheci no rio Madeira, que chegam a possuir mais de 200 estradas, com cerca de 30.000 árvores.

²² Diz Plácido de Castro que “Nas matas limpas, a abertura de estradas se faz servindo um só indivíduo de piqueiro e toqueiro ao mesmo tempo” (in: Benchimol, cit., p. 396). Nota: o termo piqueiro nunca ouvi ser pronunciado nas regiões onde realizei pesquisas (rios: Madeira, Jamari e Guaporé).

comunicando haver descoberto a terceira árvore. *“O toqueiro, que ficará no local da primeira seringueira, segue o piqueiro abrindo uma ligeira picada, orientando-se pelos sinais por ele deixados; e assim continuam até que encontradas 150 seringueiras, mais ou menos, está o mateiro no ponto de partida, isto é, na boca da estrada (!)”* (Castro, apud Benchimol, cit., p. 395). O mateiro, na verdade, é quem orienta toda a condução do trabalho, uma vez que ele, mais do que ninguém, dispõe do conhecimento detalhado do terreno e da qualidade específica das espécies vegetais. Como assinalou Plácido de Castro: *“É o mateiro quem dirige a comitiva; é ele a bússola da floresta, el rumbeador de monte, na expressiva linguagem dos bolivianos”* (cit., p. 396).

Para compreender essa engenharia nativa havia indagado antes ao meu depoente: por que se faz necessária aquela comunicação entre o toqueiro e o mateiro? Ele me respondeu, indagando: *“como alguém poderia roçar aquele mato sem saber para onde é que está um e para onde é que está o outro?”*. E desejando tornar mais compreensível sua explicação, fez-me uma interessante analogia, utilizando uma imagem que sabia estar próxima da minha visão:

“Se o senhor vai fazer duas pontas de serviço – como se dá na agricultura – não tem que ficar um engenheiro de lá e outro de cá? Pois o toqueiro fica lá no pé da seringa – naquele que já possui o terreno limpo em sua volta –, ele fica lá; aí quando ele bate (tan, tan, tan!), ele responde aqui. Aí ele vai roçando, fazendo o caminho, e o senhor vem de lá pra cá fazendo aquele pedaço limpo, aí vai os dois pra lá. Aí o toqueiro fica naquela (seringueira) de lá (a última que foi demarcada), e aí começa tudo de novo” (E 7, 11-2).

Está feito assim, no seio da mata, um curioso desenho que se assenta na própria lógica em que a natureza se organiza; tal desenho ganha, então, contornos diversos, uma vez assemelhando-se a uma imensa serpente cuja cabeça se volta para a extremidade de sua cauda tentando alcançá-la, outra vez se apresenta efetuando círculos como caracóis.

O que importa é que a natureza adquira aí para o homem o sentido de uma intervenção magnífica, em que ele mesmo se vê contemplado²³.

3.4 O Meio Ecológico

Quando se trata de abrir uma colocação de seringa, devem ser observadas as seguintes condições: 1) ela deve estar localizada numa área de terra firme onde o extrator possa ficar resguardado dos efeitos de enchentes; 2) deve possuir em seus limites áreas de várzeas para que o extrator possa cultivar alguns alimentos; 3) deve dispor em suas redondezas de reservas de animais onde possa caçar; 4) deve possuir em suas proximidades lagos ou igarapés onde possa pescar e, finalmente, 5) deve possuir um bom estoque de madeiras (seringueiras) que ele possa explorar²⁴. As duas primeiras exigências referem-se às condições físicas do lugar, as duas intermediárias

²³ Embora produzida em outro contexto – o de um homem atormentado pela força dos companheiros do fundo – essa categoria exemplifica o que aí se passa. *“No principio – dizia o homem que ignorava ser pajé – é como a mata que a gente sabe que tem seringueiras, mas como ainda não se abriu a estrada a gente não pode ver as madeiras ou saber onde elas estão. Quando a estrada está aberta então a gente conhece árvore por árvore”* (in: Galvão, 1976:92).

²⁴ Esses itens estão de acordo com informações a mim prestadas por seringueiros da região do Rio Madeira. Devo observar que os referentes ao plantio de alimentos, bem como à caça e à pesca, não deviam estar incluídos na estratégia de exploração do seringal no período a que me refiro (1870-1912).

dizem respeito à disponibilidade de recursos destinados à alimentação e a última está relacionada com as condições do trabalho extrativo.

As enchentes, de fato, constituem um desafio à adaptação do homem amazônico:

“Ela acaba com tudo – diz este seringueiro da região do Madeira – mata a bananeira, mata o abacateiro, acaba com a roça, com os porcos, com o boi, com as galinhas; não dá condições de se criar... Se as enchentes não fossem grandes era tudo melhor... tinha de tudo na beira do rio... Muitos se retiram da varge devido as enchentes... A enchente retarda o início do fábriço da seringa... Até que saiam as águas para a limpeza das estrada, já é tarde!”
(Cf. Teixeira, 1980).

As áreas de *várzeas*, as quais são suscetíveis de serem cobertas pelas águas, acham-se localizadas nas margens dos grandes rios da Amazônia²⁵, enquanto as de *terra firme* abrangem uma parte dessas margens e sobretudo os centros distantes. Nas condições indicadas pelos seringueiros, porém, essa separação ambiental nem sempre é tão nítida. Assim, quando eles se referem ao lugar ideal para se instalar uma colocação, não só destacam que ele deve ter *terra firme* que os proteja de enchentes como também deve possuir *varge* onde possam cultivar alimentos. As duas condições, portanto, devem estar presentes num

²⁵ Em seu livro *Amazônia. A Ilusão de um Paraíso*, Betty J. Meggers afirma que a várzea é uma formação predominantemente do médio Amazonas, embora “*faixas estreitas apareçam ao longo de pequenos trechos do Madeira e do Purus*” (Meggers, 1977:47). O solo da várzea, segundo a autora, é rejuvenescido por uma camada de aluviões férteis e seu ciclo anual é determinado pela enchente e pela vazante do rio (ibid., p. 47).

mesmo espaço. A várzea a que eles se referem, no entanto, não é aquela que é característica dos grandes rios, mas as que ficam às margens de lagos ou igarapés. Estas, embora possam ser aproveitadas para o cultivo de alguns produtos – mandioca, milho, melancia, jerimum, etc. –, uma vez inundadas não chegam a causar prejuízos irreparáveis:

“O centro – onde está a colocação – é melhor, porque não tem esta alagação. Lá não tem aquela dificuldade de estar mudando e perdendo a criação” (Cf. Teixeira, 1980).

Um outro fator importante quando se trata de abrir uma colocação é que ela esteja situada num terreno onde seja fácil a obtenção de boa água para consumo. Pois quando ocorre de ela se achar em lugares sujeitos aos efeitos de estiagens, mais difícil se torna a vida do extrator. Este seringueiro, por exemplo, diz como era difícil abastecer de água a colocação em que trabalhava (Seringal Bom Futuro – Rio Madeira):

“Ali as águas iam secando, secando, que quando chegava a força do verão nós ia buscar água com uma hora e meia de viagem”.

O meio físico, portanto, embora facilitasse a vida em outros aspectos, apresentava quanto à água essa descontinuidade. De fato naquelas regiões centrais onde as condições do relevo²⁶ proporcionavam a descida das águas na direção dos grandes rios, os leitos dos pequenos cursos d'água, os igarapés,

²⁶ Este fenômeno deve estar relacionado com os ciclos das águas nos períodos de enchentes e vazantes. Nesse sentido, Meggers afirma que apesar de a maioria dos rios amazônicos apresentarem declives mínimos em suas descidas para o mar, “a corrente amazônica mantém uma velocidade média de 2,5 km por hora na estiagem; e nas enchentes (esse) fluxo mais do que duplica...” (Meggers, 1977:27).

secavam de tal forma que nem mesmo à utilização de cacimbas era possível recorrer. Os seringueiros, por isso mesmo, afirmam serem muito disputadas as colocações que dispõem de boa água. E boa água é a que provém de vertentes, “pois tem (colocação) que tem muita água empoçada e doentia (e assim) o seringueiro não vai para lá” (in: Benchimol, cit., p. 64).

Além de precisar dispor de boa água, o território da colocação deve ser provido de caça e outros bens destinados à alimentação. A caça, sobretudo, era importante na medida em que a massa de trabalhadores migrantes, sendo oriunda de regiões do interior do Nordeste, estava mais acostumada a uma dieta cujo produto principal era a carne e não o peixe. Assim, desde cedo, malgrado fossem obrigados a consumir o charque (ou enlatados)²⁷ trazido do barracão, os seringueiros podiam utilizar as armas de fogo²⁸ que possuíam para proceder o abate de animais (antas, veados, pacas, cotias, etc.). Outros recursos alimentícios como o açaí ou a castanha podiam ser utilizados, mas certamente não o faziam por desconhecerem suas origens bem como a qualidade do seu valor nutritivo²⁹. Devo notar, finalmente, que a capacidade de produção das estradas de seringa,

²⁷ O charque (“jabá”), ou a carne enlatada, era consumido sem o acompanhamento de frutas ou verduras, sendo apenas servido com farinha. Isso provocava uma deficiência alimentar cujas conseqüências eram o surgimento de várias doenças, a exemplo do bebéri, causadas pela falta de vitaminas (vitamina B1, no caso do beribéri).

²⁸ O rifle fazia parte dos instrumentos fornecidos pelo barracão, devendo ser usado para protegê-los do ataque de onças e outros animais. Mas podia também ser utilizado contra eventuais ataques de índios, esse *ausente* que se tornava *presente* quanto mais era intenso o medo que inspirava (cf. Taussing, 1993:90).

²⁹ Fossem outras as circunstâncias os seringueiros poderiam, desde cedo, ter aprendido com os índios a consumir a castanha, cujo valor protéico em cada 100 gramas é 50% maior do que o que contém o milho em igual proporção (cf. Meggters, ob. cit., p. 46).

combinada com os recursos que acabo de mencionar, é um outro fator decisivo para garantir êxito ao empreendimento extrativo:

“A população em cada colocação – diz Almeida – mantém-se dentro de um teto governado por dois fatores: um é a disponibilidade de árvores de borracha suficientes para proporcionar renda a trabalhadores que ocupam as casas³⁰; o outro é a preservação da caça e da pesca em nível suficiente para permitir a reprodução da fauna básica local” (ob. cit., p. 8).

Uma colocação *boa de leite*, portanto, podia oferecer ao extrator a expectativa de um bom fábriço; e havendo caça suficiente, não precisaria *fazer conta para comer* (Benchimol, cit., p. 264). De sorte que viver bem ou viver mal numa colocação não dependia apenas das boas ou más relações que ele pudesse ter com o Barracão – situado na margem do rio – mas também das condições ambientais que encontrava a sua volta, entre elas os alimentos e a água, e, naturalmente, a freqüência das árvores que podia explorar.

3.5 O Trabalho na Mata

Durante a maior parte do tempo – cerca de 10 horas – a atividade extrativa é feita nas estradas. O “corte”, especialmente, é realizado durante a madrugada chegando a alcançar o nascer do sol. A ausência de luz obriga o uso

³⁰ O autor toma como referência colocações cuja ocupação (recente) baseia-se na colaboração da força de trabalho familiar, em que existe, inclusive, certo grau de autonomia com relação ao controle exercido pelo patrão. Em outras circunstâncias, porém, sobretudo quando se elevavam os preços da borracha, dava-se preferência “a trabalhadores recém-chegados e solteiros”, os quais deviam se dedicar unicamente à produção de borracha. “Os roçados que os seringueiros tentavam implantar eram destruídos. Os caminhos para fora do seringal eram vigiados para impedir a entrada de regatões e a fuga de seringueiros endividados (mas também de seringueiros com saldo!)” (Almeida, s/d, p. 8-9).

de uma lamparina alimentada por querosene – a “poronga” – que o extrator carrega presa a sua cabeça. Os seringueiros preferem executar esse trabalho à noite porque consideram que nesse período as árvores têm maior produtividade devido à ocorrência de processos regenerativos que ocasionam uma maior dilatação de seus vasos (Teixeira, 1980:129).

“Trabalho à noite porque dá mais leite – diz um seringueiro de Juma (região do Madeira). A seringa ficou pra serviço mesmo é de noite, na madrugada” (Teixeira, 1980:129).

Realizado, pois, nessas condições, o trabalho extrativo exigia do recém-chegado uma fase de adaptação que acabava se tornando para ele um desafio:

“Quando chegamos ao seringal, moço, não era mole! Foi aí que se arrependeram aqueles que amoleciam... Fomos fazer o barracão (tapiri); depois um mateiro foi ensinar como cortava. Mas os cabras não conheciam nada, eram brabos no mato, não sabiam o que era seringal. Foi dureza aprender!” (Teixeira, 1980:135)³¹.

As condições se agravavam, porém, quando sentindo-se doentes não podiam nem mesmo chegar ao barracão em busca de algum remédio:

³¹ Plácido de Castro, herói da Revolução Acreana, e ele mesmo dono de seringal descreve desse modo a chegada de um grupo de brabos: “Os 24 homens chegados ao seringal aí são provisoriamente instalados nos barracões da margem, de onde, decorridos alguns dias, são transportados para diversos centros com suas bagagens e mercadorias fornecidas, viagem que é sempre feita em animais, pois os igarapés, ao contrário do que se julga, não dão trânsito às montarias. Em poucos dias todos estão colocados definitivamente nos centros que lhes foram indicados; aí lhes são mostradas as bocas das estradas que os empregados fazem percorrer pelos brabos”). (Relatório apresentado ao Exmo. Sr. Dr. Augusto Tavares de Lyra, DD. Ministro da Justiça; in: Benchumol, 1977:391-2).

“Deu lá um tal de beribéri que tinha dia que morria três, quatro... Morria (gente) que nem formiga de roça! Não tinha remédio, não tinha penicilina; ninguém ligava...” (ibid., Teixeira, p. 135).

O migrante, sendo um *brabo*, recebia do mateiro as primeiras instruções para realizar o trabalho extrativo. Aprendia a *sangrar* a árvore de seringa com precisão, a coletar o látex no tempo adequado para que não coagulasse e a proceder seu endurecimento pelo processo de combustão (“defumação”).

E se estas eram tarefas que exigiam certa complexidade em sua execução, requerendo do extrator aprendizado rápido e eficiente, mais difícil era enfrentar as agruras do meio físico, assolado pelas pragas que o atormentavam:

“Aqui é uma terra muito rica! – dizia um seringueiro cearense com relação ao Acre – mas é muito doída... Tem o carapanã, o piúm, as pragas que não deixam a gente sossegado...” (in: Benchimol, ob. cit., p. 297).

Malgrado essa inadaptação, eles tinham que se submeter a um regime não usual de trabalho, cuja duração nem mesmo lhes permitia ter uma alimentação adequada:

“Não é por nada – disse-me um deles – é só por causa da madrugada. Porque o seringueiro sai meia noite, uma hora e vai acabar de 'cozi' o leite pro lado das 10 horas. E nessa passagem nem

a comida a gente come na hora certa. As véiz a gente vai armoçá uma hora da tarde” (Um seringueiro do médio Madeira).

O trabalho extrativo da seringa desenvolvia-se em três fases 1) o corte: realizado quando o seringueiro ingressa nas estradas com seus apetrechos, incluindo uma faca especial que utiliza para fazer incisões nas árvores; 2) a colheita: com a utilização de um balde e um saco de encerado ele percorre as árvores anteriormente *sangradas* colhendo o látex depositado nas tigelinhas e, finalmente, 3) a defumação, que implica em submeter o látex ao calor produzido pela combustão de vegetais (cocos de ouricuri) a fim de torná-lo consistente. O corte e a colheita são efetuados no interior das estradas, enquanto o trabalho de defumação é realizado próximo a sua barraca, como mencionei em páginas anteriores.

Existem duas modalidades de corte: 1) o que é feito sob a forma de *espinha de peixe* e 2) o que é feito sob a forma de *bandeira*.



Corte 1
(espinha de peixe)



Corte 2
(bandeira)

Esses cortes, que vão formando estreitos canais, permitem que o látex chegue até o vasilhame (tigelinha) que se encontra embutido na árvore. As incisões que formam aqueles desenhos eram feitas circularmente ao redor da árvore, e deviam guardar entre elas uma distância de quarenta e quatro centímetros (Plácido de Castro, apud Benchimol, ob. cit., p. 392). “*Os golpes dos dias subseqüentes são dados abaixo dos primeiros, de modo a constituir por fim uma série de incisões que os seringueiros dão o nome de arreação*” (ibid., p. 392). As arreações – que formam as *espinhas de peixe* ou as *bandeiras* – deviam ter uma largura de 17 cm e a altura de 1,60 m, ou o equivalente a sete palmos. O comprimento do corte devia ser de 17 cm e a distância de um corte para o outro de meio (0,50) centímetro. Além disso, antes de se iniciar o corte, era necessário proceder a limpeza da árvore – a *raspagem* – eliminando assim as impurezas encontradas em seu lenho (cf. Teixeira, 1980:134).

Os seringueiros da região de Ariquemes, que continuam a praticar essas modalidades de cortes, mostraram-me ser necessário um tempo de aproximadamente dois minutos para fazerem uma incisão e ajustarem a tigelinha na árvore. Assim, se eles tivessem que desenvolver esse trabalho em 140 árvores (uma estrada) gastariam aproximadamente duzentos e oitenta minutos — 5 horas —, e mais a metade desse tempo para proceder a coleta do látex. Dever-se-ia acrescentar a esse tempo cerca de 1 hora que eles dedicam ao descanso feito no intervalo entre o corte e a colheita. A entrevista abaixo é um bom exemplo de como se realiza esse ciclo de trabalho:

“Quando era de madrugada eu me levantava, fazia meu café, tomava e ia pra estrada cortar. Quando chegava meio dia, já deixava o 'bolim' pronto. Aí comia e ia pra estrada de novo. Chegava de volta

quatro, cinco horas da tarde. Aí ia defumar. Depois tomava meu banho, deitava e ia dormir. À noite escutava as onças esturrar aí nos pé de serra. Escutava as chuvas da madrugada. É desse jeito” (Um seringueiro da região de Ariquemes).

Este seringueiro, cuja estrada devia encontrar-se muito próxima do lugar em que morava, dá a entender que no intervalo entre o corte e a colheita ele retornava a sua barraca onde ia alimentar-se – comer seu “*bolim*” – e gozar de um breve descanso. Na maioria das vezes, porém, esse descanso era realizado na própria estrada, na chamada *boca da volta*, que era o ponto de onde ele havia saído para sangrar as árvores³². Ali, no plano elevado de uma árvore, entre seus galhos, ele erguia um pequeno jirau, feito de varas e forrado com folhas ou flocos de samaumeira³³. Nesse jirau, onde também ficava protegido do ataque de animais, e às vezes adormecia, devia ter o cuidado para que o tempo em que ali permanecesse não colocasse em risco o estado de conservação do látex que logo iria colher. Feita a colheita, então, retornava a sua barraca onde ia dar início à defumação.

A defumação, como registrei em outra ocasião (cf. Teixeira, ob. cit., p. 123), é talvez a fase mais complexa do processo de trabalho extrativo. “*Eu fiz o defumador – diz um seringueiro do Madeira – (então) eu achei que também fui um artista!*”.

³² “*A estrada sendo uma curva fechada, cujas extremidades se tocam em sua boca, o seringueiro, terminada a operação do corte, encontra-se novamente no ponto de partida; feita aí uma refeição liugeira, pega o balde e começa a colheita do leite, percorrendo de novo a estrada. Depois de colher o leite, deixa as tijelinhas ao pé de cada seringueira... volta, então, para a barraca, ao lado da qual, protegido por um tapiri, se acha o defumador*” (Plácido de Castro, apud Benchimol, op. cit., p. 392-3).

³³ A samaueira é uma árvore típica da Amzônia (Ceiba pentandra), que possui tronco imenso, cujos vãos, por serem amplos, permitem que várias pessoas nele fiquem abrigadas. Suas flores, em épocas apropriadas, produzem flocos alvos que se assemelham a pêlos macios de algodão.

A complexidade da defumação reside, talvez, na manipulação correta da técnica de coagulação, que exige que vá se acrescentando ao produto inicialmente formado – que os seringueiros chamam *princípio*³⁴ – porções adequadas de látex, que por sua vez são submetidas a graus compatíveis de calor. A defumação realiza-se de maneira intercalada, devendo o extrator – que agora se considera um *artista!* – ir acrescentando a cada dia uma certa quantidade de látex até que se forme uma bola de 50 kg ou mais.

Plácido de Castro (cf. Benchimol, 1977), em sua descrição sobre os seringais do Acre no início do século mostra como era semelhante a esse o processo de defumação:

“Começa agora a defumação: o seringueiro sentado ao lado do boião, tendo ao seu pé uma grande bacia onde reuniu todo o produto do dia, vai banhando com leite o cavador, longo cilindro de madeira colocado por sobre a chaminé, cuja fumaça que dela se desprende, o envolve, determinando a coagulação do leite... Com defumações sucessivas, a borracha coagulada vai se avolumando sobre o cavador, até que, quando tem o seringueiro dispendido cerca de 50 a 55 frascos (um frasco corresponde a um quilo de borracha coagulada), fica constituída a pele...” (ob. cit., p. 393).

³⁴ O *princípio* é feito com o emprego de uma haste de madeira (no Acre chama-se *cavador*) em que se acha encaixada uma fôrma sobre a qual derrama-se o látex utilizando-se uma cuia. A manipulação desse instrumento é feita do mesmo modo como foi descrito por Plácido de Castro (ver adiante).

A defumação é uma atividade que possui um inconveniente grave: nas condições em que é realizada ela expõe o extrator a espessos rolos de fumaça, os quais saem da chaminé do “buião”, atingindo dessa maneira seus olhos e seus pulmões. Sendo um processo danoso à saúde os seringueiros deixaram de utilizá-lo tão logo descobriram recursos que os colocavam a salvo desses efeitos poluidores³⁵.

Na verdade a defumação representa a cristalização de todo o trabalho desenvolvido nas fases anteriores. Ela, por isso mesmo, permite distinguir como a matéria bruta, há pouco retirada da natureza, agora na condição de ser borracha, transforma-se num ente fantástico! Ela permite, então, pela avaliação crítica que sugere, o desenvolvimento da exploração que ali se engendrou:

“Quando a gente pega a borracha e bota na tábua é o maior prazer do mundo (...) Acho bonito aquele momento! Mas depois ela desaparece. Vendeu ela acabou!...” (Um seringueiro da região do Madeira. Cf. Teixeira, ob. cit., 1980).

³⁵ Essa técnica, foi substituída nos últimos anos pelo chamado *coalho*. Este seringueiro do Madeira explica como ele é feito: “Agora, a gente acaba de juntar o leite, por exemplo 10 horas, e aí já acabou o serviço. Por que é só botar na vasilha o remédio para coalhar e tá feito o serviço”.

Antes de serem descobertos os coaguladores industriais, os seringueiros da região do rio Madeira sabiam ser a flor da seringueira um coagulante de excelente qualidade, bem como o tucupi, o limão, a resina da gameleira e as substâncias azedas em geral. Também afirmam que a cinza da imbaúba, quando misturada a uma certa quantidade de água, cumprem do mesmo modo essa função coagulativa. O *coalho*, ou sistema de prensa, não requer que a matéria prima (látex) seja endurecida através do calor, como no sistema antigo. Com esse sistema, vale salientar, obtém-se um produto mais concentrado, praticamente desprovido de água. Como se torna difícil justificar para o extrator o desconto de uma *tara* – alegada devido a quantidade de água existente no produto conforme o sistema antigo – talvez se deva a isso a resistência dos compradores de borracha em adotar métodos mais modernos (Consultar sobre essa questão, Teixeira, ob., cit., p. 198).

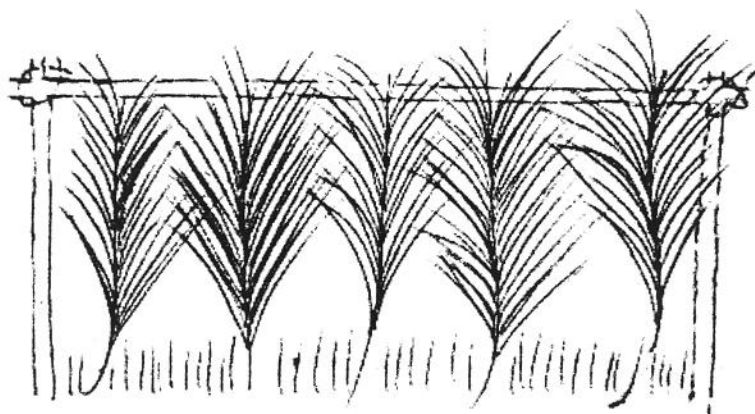
3.6 O Isolamento Social

Logo que o seringueiro chega em sua colocação e constrói sua pequena barraca, instaura-se entre esta e a mata dois espaços diferenciados. A barraca, que mal se disfarça no meio da mata – portanto quase se confundido com sua disposição natural – é na verdade o lugar conhecido, trincheira de onde se olha para o outro lado, a mata fechada, o lugar desconhecido, onde se encontram as estradas e os bichos. A estrada, cuja construção pertence ao homem, é na verdade um elemento de mediação entre a barraca e a mata; não se constitui assim numa entidade francamente domesticada. Pois se em algum tempo o homem a ocupa em ritos adequados à conveniência do seu trabalho, noutra é a natureza que a recupera como um território onde circulam seres que fazem parte da sua própria criação. Por isso, talvez, o homem vê a estrada de longe, de sua barraca, como se tivesse plantado numa torre para melhor distinguir o que passa: *“Quando anoitecia, com quem eu ia conversar? Com ninguém. Então eu sentava na porta da barraca e ficava espiando pra boca da estrada”*. A barraca é assim o lugar seguro, lugar de descanso e reconciliação; lugar onde se engendra a vida e o trabalho. *“Quando era de madrugada eu me levantava, fazia meu café e ia pra minha estrada”*. A estrada, a apenas alguns metros dali, era o lugar separado, que só em alguns momentos o trabalho resgatava. Fora daí, quando o seringueiro retorna do seu trabalho, a estrada deixa de lhe pertencer; e então, é o espaço que a natureza reincorpora e anima. Ela é nesse sentido um lugar de movimento, enquanto a casa convida à reflexão:

“Defronte à barraca solitária, de cócoras, escorado num esteio, Sebastião alonga os olhos sem alegria por aquela paisagem enorme... Num abandono de sonhos, os olhos magoados perdidos na

distância, sem ver, ele se divertia com espetáculo interior das suas lembranças...” (Peregrino Júnior, 1934:55).

Em muitas oportunidades pude observar como os seringueiros gostam de relembrar a vida solitária em que viviam naquelas colocações afastadas. Ali, logo que chegavam, eles contavam com a colaboração de alguns empregados do barracão – um mateiro, e um ou dois toqueiros – que eram encarregados de organizar a área em que deviam trabalhar. Terminado o serviço, porém, os empregados retornavam ao barracão, enquanto eles permaneciam ali isolados devendo dar conta de sobreviver e, além do mais, de produzir borracha num prazo previamente estipulado! O sr. José Fernandes – Seu Lolô, que saiu de Uruoca no Ceará e foi trabalhar na Colocação João de Barro no Canaã Central, em Rondônia –, diz que não encontrou absolutamente nada na mata onde ficou, nem mesmo um tapiri que o protegesse do vento e do frio. Com a ajuda do mateiro, ele teve que construir um abrigo precário – um “rabo de jacu” – feito de forquilhas de árvores e palhas de ouricuri; somente assim pôde armar uma pequena rede para descansar durante a noite.



Rabo de Jacu

Logo no início, durante o transcorrer do dia, eles ficavam quase absorvidos pelo trabalho. E era o trabalho que os entretinha, afastando do espírito a tristeza e os maus presságios:

“Eu acordava duas horas da manhã – diz um migrante vindo de Campina Grande (PB) – punha a lamparina no braço e a carapuça de pele de preguiça na cabeça, a galocha nos pés e adeus (!). Era um tal de recolher madeira e recolher leite que só chegava aí pelas 4 horas da tardinha... A vida é muito triste sozinho, dá até vontade de desistir, por isso só o trabalho é que distrai” (Mauro Ramos, in: Benchimol, cit. p. 260).

Mas mesmo durante o dia, quando se achavam ocupados com a borracha, essa sensação de isolamento os dominava:

“Tinha tempo que ia conversar sozinho pra ver se estava falando direito. Como se estivesse conversando com outro pra ver se sabia conversar. Fazia de conta que tinha outro. (Ou) falava com as seringueiras. Dizia: vou lhe cortar mais maneiro pra você não dá tanto leite como você está dando. Quem escutasse pensava que eu estava falando com outra pessoa” (Um seringueiro de Ariquemes).

Mas era à noite, quando se recolhiam à barraca, que essa ausência mais incomodava. Cessado o trabalho do dia e esvaziado o movimento da mata, agora o que prevalecia era o silêncio, um silêncio profundo que lhes fazia ir ao encontro da solidão:

“Eu não tinha com quem conversar; só escutava o grito do macaco da noite, o Gogó-de-Sola. Então eu sentava na porta (da barraca), o fogo aceso aí, eu ficava espiando lá pra boca da estrada, esperando que chegasse o sono pra ir dormir” (O mesmo seringueiro).

Esse isolamento só era quebrado ao cabo de um ou dois meses, às vezes mais, quando iam ao barracão para se abastecerem. É verdade que em algumas regiões as colocações podiam estar mais próximas umas das outras, permitindo que seus ocupantes se visitassem ou pelo menos se comunicassem por meio de gritos³⁶ que eram dados na mata. Na maioria das vezes, porém, elas ficavam isoladas, às vezes separadas por acidentes difíceis de contornar, privando o indivíduo de qualquer contato humano.

Seu Oscar, um negro baiano que conheci na linha 617, no rio Jaru, lembra que na colocação em que trabalhava tudo que possuía era um cachorro, um gato e um macaco prego amarrado numa corrente andando de um lado para o outro. E como não havia pessoas com quem conversar, ele confessa: *“Eu conversava com aquele macaco”*.

Oscar quis demonstrar o quanto a vida na mata o havia atraído. Revelou-me, então, que havia chegado a Rondônia nos anos 40, como *soldado da borracha*. Mas depois de trabalhar 14 anos na seringa, resolveu regressar à Bahia com a intenção de lá permanecer de vez. Não tendo conseguido, porém, adaptar-se à *vida de lá* após alguns meses retornou ao seringal. E então ele se perguntava: *“Por que voltei? Por que me acostumei nessa matas?”*. E, perplexo, constatava:

³⁶ Os seringueiros de Juma, no rio Madeira, praticam o *aboio*, que é uma saudação em forma de gritos prolongados, que eles costumam fazer quando terminam a fase do corte, logo ao amanhecer. Como observei num trabalho anterior o *aboio* é uma herança cultural do Nordeste, que se refere ao canto do vaqueiro que conduz o gado pelos campos (cf. Teixeira, 1980:121-22).

“Não sei dizer. E agora fico pensativo comigo mesmo!”. Nesse ponto, devo notar, pareceu-me ter ido ao encontro do meu interlocutor, propiciando que essa auto-reflexão o levasse a uma avaliação da sua experiência³⁷.

Tendo pois retornado ao seringal, Oscar dirigiu-se ao lugar Canaã Central onde foi trabalhar como mateiro, demonstrando dessa forma afinidade com as tarefas que essa atividade exige. E como parecia movimentar-se na mata com desenvoltura, embora sendo negro, acabou ganhando entre seus companheiros o apelido de *índio*! Oscar não só conhecia bem a mata, como sabia caçar e pescar com habilidade, fato que atribui a um dom divino, pois sabe distinguir sua origem urbana vivida em Salvador, onde trabalhou exercendo a profissão de açougueiro.

As informações que iam sendo dadas por Oscar ganhavam relevância na medida em que permitiam avaliar o isolamento vivido pelos seringueiros naquelas colocações remotas. Ele contou, assim, um *caso* que aconteceu com um homem chamado Manoel de Assis, que trabalhou com ele na região do rio Machadinho. Manoel teria saído do interior da mata onde trabalhava e ido ao barracão para divertir-se, como costumava fazer nos fins de semana. Só que dessa vez excedeu-se na bebida e ao tentar retornar à sua colocação acabou tropeçando no meio de galhos onde caiu e adormeceu. Encontrando-se nesse estado – prossegue Oscar em sua narrativa –, dele aproximou-se uma enorme onça que, ao cheirá-lo, estranhamente não o atacou, mas, ao contrário, procurou protegê-lo com folhas e em seguida afastou-se (Oscar ri à solta nessa altura da

³⁷ Assegura-se ser necessário que o entrevistado possa adotar, em situações como essas, um certo afastamento com relação à situação por ele vivida. “No processo de pesquisa, diz esta autora, a interrupção é realizada mediante a interrogação pelos atores das relações que permitem interpretar as situações” (cf. Barbosa, 1986:81).

conversa). Então, quando o pobre homem acordou e viu aquele monte de folhas afogando-lhe a respiração, logo percebeu que algo estranho havia acontecido. Amedrontado, procurou evadir-se, saindo dali em desabalada carreira: *“foi uma carreira só!*, disse Oscar, *até chegar no destino dele”*. É que a onça, segundo Oscar, não teria resistido ao forte cheiro de álcool que exalava do seu corpo.

Como pôde aquele homem explicar para os seus companheiros a aflição que o dominou? Teria mesmo o animal agido do modo como foi descrito? Ora, não se trata aqui de verificar a exatidão do acontecimento, mas de reconhecer como o álcool, gerando imagens extravagantes, pôde levá-lo a esquecer a rotina que o consumia. E se ele ia ao encontro da bebida devia fazê-lo de modo que isso implicasse numa entrega total. Pois nada ali se compensava; nada podia ser atenuado. *“Ali é tudo fechado; a gente parecia uns presos”*.

No plano sexual, por exemplo, não podiam contar com a cooperação de mulheres, haja vista ser a estrutura produtiva do seringal ocupada unicamente por homens. Seu Oscar observa a esse respeito que se ele desejasse experimentar a sua sexualidade – *ter contato com uma mulher*, como diz – devia ir até Porto Velho, vários dias longe dali, onde buscava as casas de prostituição. No seringal, como afirma, *“era mesmo uma solidão difícil de suportar”*. E solidão era sobretudo *“falta de mulher e amor”* (Benchimol, 1977:189). Outras vezes supria-se essa carência olhando-se para figuras femininas coladas nas paredes de suas barracas:

“O camarada comprava uma carteira (maço) de cigarro – Duquesa, Teresita ou Paqueta – e guardava aquela figura que era retrato de mulher.. Guardava aquelas carteiras e botava assim nas paredes pra tá olhando” (E-7,9).

A propósito desse isolamento que marcou tão fortemente a personalidade do seringueiro, a ponto de ser comum ouvir deles ser a solidão da mata o que mais lhes dá saudade, lembro-me de várias referências feitas à cavernada, uma dança praticada entre homens, ali onde ocorre a ausência de mulheres.

Caverna é um termo que se atribui ao homem adulto e a cavernada ocorre toda vez que muitos homens se reúnem na casa de alguém com a intenção de se entreterem. Nessas ocasiões pode haver alguém que saiba tocar algum instrumento, mas não será necessário muita música ou bebida para que se sintam alegres e queiram expressar suas emoções, abraçando-se e dançando uns com os outros. “*Nas festas aqui, disse-me aquele seringueiro que viveu nas matas do Jarú, só dava mesmo caverna. (Então) juntava aquela turma de seringueiros e dançava homem com homem; era caverna com caverna!*”. Ele mesmo diz que, com um pandeiro feito com couro de cotia, animou muitas dessas festas, pois assim ele sabia fazer, já que “*instrumento de couro era (com ele) mesmo*”.

Em várias ocasiões ouvi falar da Cavernada, como ocorreu em Costa Marques, em 1989, onde conversei com seringueiros da região do Cautário. Lá, como me afirmaram, essa prática tem a mesma desenvoltura, sendo os cavernas também conhecidos como “valetes”. Diz-se que o sucesso ou o fracasso de uma festa dependerá de que conte com um número menor ou maior de valetes, e aquelas em que se sabe de antemão só haver valetes e nenhuma “dama” estão sujeitas a se transformar numa verdadeira cavernada.

Sem pretender formular qualquer teoria sobre tal manifestação, um seringalista com quem conversei diz estar convencido de que a cavernada faz

parte do que ele chama a “ideologia do seringal”, incluindo assim o fenômeno nas condições de ordenamento do “seringalismo”, outra categoria, aliás, que ele utiliza, e que parece ser mais adequada do que “extrativismo”, por ser esta demasiadamente ampla quando se quer compreender especificidades do próprio seringal.

A estrutura do seringal, fundada em unidades dispersas no interior da mata, a complexidade de sua geografia ocupada por rios e furos desconhecidos, a exclusão enfim do núcleo familiar que ameaçava a exclusividade da sua produção, criava para o homem as condições de um isolamento que às vezes se tornava insuportável. É sabido, aliás, que, em situações de desespero, muitos dos que vieram de regiões distantes recorriam à utilização de alucinógenos esperançosos de reverem seus lugares e suas gentes (cf. Benchimol, 1977:190).

Conta-se que no Seringal Guarapari (Benchimol, 1977:190), na região do rio Abunã, nos dias de festas os seringueiros costumavam se utilizar de uma substância nativa a que chamavam uasca, cujo efeito os deixava em delírio, produzindo visões maravilhosas. A tradição da *uasca*, convém lembrar, ainda hoje continua sendo cultivada na Amazônia, como eu mesmo verifiquei numa cerimônia em que participei, em Ariquemes, no Centro Espírita União do Vegetal. Ali a *uasca* é conhecida como *Mariri*, um cipó (*banisteriopsis caapi*) que misturado à folha da chacrona (*psycotriavidis*)³⁸ produz os mesmos efeitos, permitindo aos que chegam a um campo de luz – à *borracheira* – o reencontro com a verdade e a paz.

³⁸ Cf. Fróes, 1986, pp. 207-90.

CAPÍTULO IV

O IMAGINÁRIO E O VIVIDO OU A DIMENSÃO MÍTICA DA NATUREZA

Um fato que chama a atenção quando se está a refletir sobre o seringal, é uma visão mágica e ameaçadora que a natureza assume para o homem. Estando-se assim na mata – situação mais freqüente para o seringueiro – o esturro ameaçador da onça, o bote traiçoeiro da cobra, o canto soturno do pássaro, a lembrança de almas penadas que freqüentam sepulturas abandonadas, o encontro com a Mãe da Mata ou com o Curupira, tudo isso é capaz de provocar no homem um sentimento de apreensão e medo.

É nesse sentido que o momento atual – a par de ser doloroso e dramático – tem ensejado aos seringueiros de Rondônia uma certa recuperação do seu mundo mítico. Assim, quando estive na região dos rios Branco e Canaã, afluentes do Jamari, ouvi alguns relatos interessantes cuja intenção parecia ser a de pôr em relevo o que tem ocorrido ali com o meio ambiente. Na verdade, não se trata de simples relatos, mas também do resgate de uma memória que agora ressurgiu ali como uma arma de denúncia. Mais ainda, essas histórias formam, por assim dizer, um conjunto de crenças e representações sobre a natureza que os seringueiros foram incorporando ao universo da sua cultura. Algumas dessas histórias, como logo veremos, fazem da natureza um território habitado por seres que, via de regra, adquirem forma humana, indicando, talvez, que nela se reproduz a sociedade dos homens. Como ocorre com

as representações do mundo indígena em que os animais projetam suas características sobre os grupos humanos (Lévi-Strauss, 1986:15), também estes projetam seus valores e suas crenças sobre o mundo animal. Aquele seringueiro de Ariquemes (rio Canaã) com quem conversei dá um exemplo: diz que da mesma forma que nós possuímos ao redor da nossa casa uma criação doméstica que cuidamos de proteger e alimentar, o mesmo ocorre na natureza – e a natureza para ele é a mata – onde existe alguém encarregado de zelar por tudo aquilo que faz parte de sua criação: os animais, as aves, os peixes, as árvores, enfim, todos os seres que a habitam.

Nas estórias que reproduzo a seguir manifestam-se praticamente três princípios básicos na gramática de orientação de condutas: 1) entre os homens e a natureza; 2) entre os seres humanos e, eventualmente, 3) entre seres sub ou sobrenaturais e os homens, por meio de relações com a natureza. Qual é a base desses princípios? A primeira é a idéia de que ações desequilibradas sobre a natureza são punidas pela natureza (por seres da mata) com sanções que recaem sobre o pessoa do infrator. Por exemplo, veremos estórias em que o Curupira maltrata a um homem (quebrando-lhe a perna) por ele ter praticado a pesca numa área em que era proibido fazê-lo. A segunda é a idéia de que entre esses seres mediadores entre a cultura e a natureza e os seres humanos e, eventualmente, entre estes e as almas dos mortos existem relações baseadas em regras que, não cumpridas, tornam os seres humanos (inclusive suas almas) sujeitos a punições. Veremos estórias em que homens são punidos por não respeitarem tratos praticados com esses seres (como ocorre com a punição imposta ao seringueiro pela Mãe da Seringa) e outras em que suas almas são condenadas ao sofrimento

por terem em vida infligido maus-tratos a outrem (por exemplo, como ocorre com a alma de Antônio Bento)¹.

Resta dizer que essas estórias acham-se incluídas em espaços diferenciados, recortando com enredos próprios o imaginário dos seringueiros. Tratarei, portanto, de distribuí-las nesses espaços, procurando adequá-las – como sugere Geertz – a uma linguagem “minimamente compreensível” (Geertz, 1983:151).

O ESPAÇO DA MATA

4.1 O Dono dos Porcos

O seringueiro do rio Canaã, de quem falei anteriormente, conta a estória do Dono dos Porcos, que ele mesmo viveu quando se encontrava na mata acompanhado de um vizinho. Ele diz que em certo momento começaram a ouvir gritos muito altos, que cada vez mais se aproximavam do lugar em que se encontravam. E cada vez que esses gritos ecoavam eles, igualmente, respondiam. E tendo agido assim pela terceira vez, notaram que os gritos se encaminhavam para outras direções. Então deram-se conta de que os gritos não eram propriamente humanos e um deles disse ao companheiro: *Menino, isso não é gente, não; isso é o Dono dos Porcos!*”. Nesse instante, como se brotasse do

¹ Na estória de Antônio Bento as personagens são apenas seres humanos (vivos e mortos), sendo o espaço em que se realizam suas ações o da sociedade, incluídos aí a casa, a roça e o cemitério.

fundo de suas lembranças, desfiou-lhe pelo espírito uma daquelas estórias da mata que seu pai costumava contar. O velho dizia aos filhos que um certo dia quando estava caçando surpreendeu-se com um “homem” que caminhava na mata montado em cima de um porco, tendo ele mesmo estranhado a forma inusitada daquela figura e evitado dela aproximar-se. Mas o pai lembrou que algumas pessoas costumavam fazer negócio com ela, a fim de obter bons resultados na caça. O trato consistia em que a pessoa “*colocasse fumo em riba de um pau*”, onde o homem viria apanhá-lo. Satisfeita essa exigência a pessoa podia sentir-se habilitada para abater a caça que desejasse. Além disso, não corria o risco de “mundiar-se”, isto é, sentir-se desorientado na mata. Entretanto, devia observar uma regra: não revelar o trato a ninguém, pois isso poderia resultar em que o “dono da caça” a castigasse, matando-a de peia.

As espécies, pois (ou cada espécie), distribuídas em espaços que lhes são próprios, têm entidades que as protegem e animam. O “Dono dos Porcos” parece ter o mesmo papel que possuem os Curupiras em zelar pelos animais da floresta, sobretudo quando estes se vêem ameaçados por caçadores inescrupulosos (Galvão, 1976:72; Maués, 1987:175). O “Dono dos Porcos”, portanto, assim como o “Pai da Mata” ou a “Mãe da Seringa”, sobre os quais falarei adiante, são entidades que guardam a natureza contra a depredação feita pelo homem (Galvão, apud Da Matta, 1973:82-83). Galvão fala da crença em “Mães de Bicho”, “Mães de Rio”, de portos, de igarapés, etc., em pesquisa que realizou em 1948, numa comunidade do Baixo Amazonas (Galvão, 1976). São essas crenças que vi reproduzidas entre os seringueiros com os quais convivi em Rondônia. Mas como assinali no início, muda-se de forma drástica o contexto em que elas são afirmadas. Pois o contexto agora é o da colonização e o drama é

aquele em que eles se vêem diante do desaparecimento das espécies que habitam o mundo em que vivem. Não se trata, simplesmente, como no caso da punição da panema (Da Matta, 1973), de se buscar o equilíbrio da relação sociedade/natureza por via de uma utilização parcimoniosa e pública dos recursos naturais, mas de que a natureza, e conseqüentemente o próprio homem, vêem-se ameaçados em suas próprias sobrevivências. As histórias são recriadas – às vezes até mesmo de modo incompleto – em contextos diferenciados e é, pois, na particularidade de cada um que devemos encontrar o significado que possuem. A história do “Dono dos Porcos” – os caititus ou “catetos” hoje ameaçados de extinção em Rondônia – encontra assim seu sentido se soubermos introduzi-la no contexto da colonização que ali se dá.

Pois prevalecendo a devastação nos territórios que abrigam essas espécies, ela nos chama a atenção sobre a necessidade de ações destinadas a protegê-las.

4.2 O Pai da Mata

Em outra ocasião aquele seringueiro falava de alguém que costumava carregar no dorso um cipó cheio de inambus, e que, andando por todos os lados, vivia “reparando as matas”. Era o “Pai da Mata”, um velhinho que, como ele diz *“é que nem um homem mesmo, só que ele é mais bonito um pouco”*. O “Dono dos Porcos”, como vimos, regula a caça e cuida dos animais. O “Pai da Mata” parece cuidar das espécies vegetais. Quando ele me contou essa história, o colono que me levou até ele em seu “jeep”, observou que numa certa ocasião em que

vivia puxando toras de madeira na mata, conhecera um antigo morador, seringueiro, que costumava lhe advertir: *“Vocês tomem cuidado com o véinho da mata, porque se um dia vocês toparem com ele vocês vão se dá mal”*. *“Mas mal por quê?”*, redargüia o colono. E o seringueiro lhe dizia: *“é porque vocês aborrece ele e ele não vai gostar”*. O colono observou ainda que em seu estado, em Santa Catarina, *“nunca tinha ouvido falar dessas coisas!”*.

A história, como a anterior, vincula-se à proteção que se dá à natureza. Não fora assim, por que o “velhinho” carregava aos ombros aqueles inambus, cujos vôos, feitos de arranque, assustavam os viajantes desprevenidos? Não desejaria, por isso mesmo, afastar dali os que causavam mal à natureza provocando a destruição das árvores? Não estaria ali para castigá-los e evitar que suas ações prosseguissem? Além disso a história revela a tensão que pressentira existir em torno da mesa em que conversávamos. E era uma tensão que se acentuava toda vez que o colono emitia uma opinião. Só então compreendi que o sentido reticente que a história assumira, mostrando-se quebrada em sua locução, constituía na verdade uma dissimulada acusação que o seringueiro fazia ao colono por tudo o que de mal a colonização produzira. Ora, o seringueiro me havia dito, reservadamente, que seu irmão, também seringueiro, fora obrigado a mudar-se dali para o rio Massangana, pois tendo perdido a maior parte da área em que trabalhava, viu-se ainda ameaçado de expulsão pelos seus novos adquirentes. O conflito, enfim, estava ali e o seringueiro parecia tomar-me como testemunha de sua evidência. E ali mesmo, em torno da mesa, ele olhava fixamente para o colono e dizia:

“É!, antigamente Deus castigava (a quem fizesse o mal), mas hoje Ele não está castigando ninguém. Parece que Deus não liga mais para ninguém”.

Assim, o que parecia ser no início da conversa uma simples referência ao folclore local – a história do Pai da Mata –, à medida que o colono intervinha para explicitar sua opinião ela adquiria uma expressão redobrada, associando-se dessa forma aos conflitos e aos interesses que ali se ocultavam.

O ESPAÇO DA ESTRADA

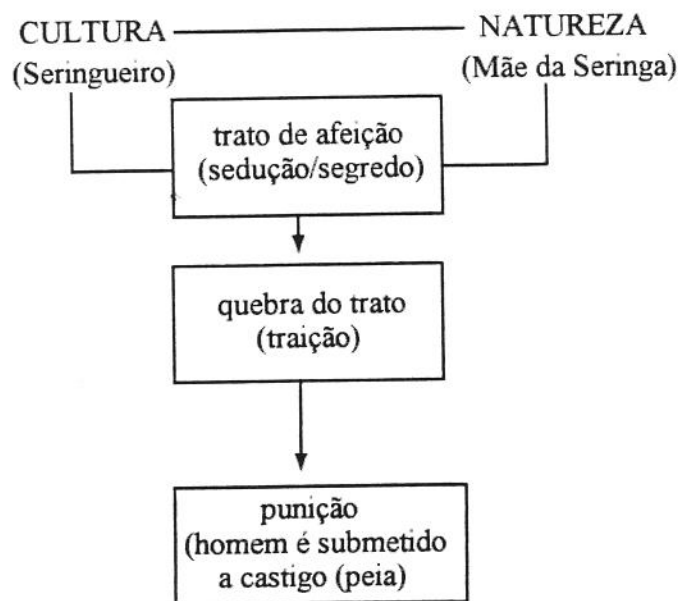
4.3 A Mãe da Seringa

João Lolô, o seringueiro a que venho me referindo, contou-me uma outra estória, a da “Mãe da Seringa”, relacionada com o mundo em que ele realiza o seu próprio trabalho. João diz que ouvira falar de um homem que vivia dizendo com insistência querer se encontrar um dia com a Mãe da Seringa. Pois havendo esse homem saído à noite para correr as estradas e efetuar o “corte” pôde satisfazer seu desejo: *“ele saiu para a estrada com uma poronga na cabeça e, de repente, ele topou com aquela moça muito bonita no pé de uma madeira... era a Mãe da Seringa!”*.

Ao vê-la porém, o homem teria agido mal, pois em vez de pedir-lhe ajuda para que pudesse desempenhar melhor o seu trabalho, rogando-lhe, por exemplo, que fizesse com que a seringueira produzisse mais leite, lançou-se a lhe fazer medidas.

“Ele se engraçou da moça, e em vez de chegar pra acolá e conversar com ela sobre outros assuntos, foi se saindo com essas coisas”.

Apesar do aspecto crítico que o seringueiro imprime a sua narrativa, parecendo apontar nessa forma de agir uma transgressão, a outra parte da estória sugere, porém, outra interpretação. Diz o seringueiro que – malgrado tenha procedido daquela forma – a moça teria estabelecido com aquele homem um compromisso de que não era para contar a ninguém sobre o que se passara entre eles, sob pena de que agindo de outro modo poderia sofrer castigos severos. O relato inscreve-se numa zona de ambigüidade, insinuando-se que a jovem e bela mulher teria de fato aquiescido aos desejos daquele homem. Pois se assim não fosse ele não retornaria da mata para contar, deslumbrado, entre seus pares, o que sucedera, quebrando a jura que fizera. No outro dia ele retornou à mata, onde esperava cumprir a tarefa de todos os dias, extraíndo e colhendo o látex das seringueiras. Foi surpreendido, porém, com o aparecimento súbito da jovem, que imobilizando-o com força extraordinária, o fez prisioneiro e, surrando-o, quase o matou.



Thieblot registrou em seu livro – Rondônia, Um Folclore de Lutas – uma estória parecida, referindo-se não precisamente à “Mãe da Seringa”, mas à “Mãe da Mata”, ou o Curupira², uma mulher de porte pequeno, cujos cabelos, muito longos, serviam de veste para o seu próprio corpo. Um seringueiro teria então lhe feito uma promessa: se fizesse durante aquele fábriço uma boa colheita passaria a viver com ela. Diz Thieblot: *“Fez boa colheita, ganhou dinheiro e foi gastar na cidade. E lá casou. Depois deixou a mulher na cidade para voltar. Mas quando voltou para a mata, a Mãe da Mata se vingou e ele morreu doido”* (1977:106).

No lugar Consulta, na região de Costa Marques, ouvi de uma antiga moradora, Dona Zilda, um relato interessante sobre a “Mãe da Seringueira”, aqui novamente relacionada com o zelo que deve ser observado na extração do látex. Ela dizia que a Mãe da Seringueira costumava punir a quem a maltratasse, sobretudo aqueles que utilizavam métodos impróprios para conseguir extrair maiores quantidades de látex, como, por exemplo, o que consistia em “temperar a faca com óleo (querosene)”.

Eis uma situação em que simples relatos (uma vez a “Mãe da Seringa”, outra vez a “Mãe da Mata”), parecem misturar a experiência com a imaginação, estabelecendo relacionamentos com dons de fertilidade, onde entidades femininas

² O Curupira, segundo Câmara Cascudo, é o deus que protege as florestas e que a tradição o representa como um pequeno tapuio, cujos pés são voltados para trás. Cascudo diz, porém, que outros autores o reconhecem como sendo a Mãe da Mata, “o gênio tutelar da floresta que se torna benéfico ou maléfico para os frequentadores desta, segundo circunstâncias e o comportamento dos próprios frequentadores desta” (cf. Cascudo, 1988:90). Os pajés amazônicos acreditam que o Curupira – ao contrário de outros encantados que habitam o fundo dos rios – vivem “em cima”, isto é, na mata, em ambientes de grandes florestas (cf. Maués, 1987:178).

encerram em si mesmas representações de sexualidade e riqueza. Elas podem também exprimir uma representação da mulher nesse meio tradicional: a de estar ligada a áreas que de fato escapam ao controle da sociedade humana (Da Matta, 1973:76). Diz este autor que ali, “enquanto os homens são sempre os mesmos e praticam suas ações em áreas abertas e bem fixadas do sistema social, as mulheres estão sujeitas à prática de ações anti-sociais”.

As mulheres, como ocorre em geral nas sociedades tradicionais, transitam desse modo do espaço da sociedade ao da natureza e neste, ao viverem estados excepcionais, se convertem em seres perigosos que por isso mesmo devem ser vigiados e protegidos (:76). Assim, embora possam ser boas mães ou esposas, quando grávidas se tornam “venenosas” e, incapazes de dominar suas emoções, são facilmente atraídas por botos ou seduzidas por quem lhes fizer propostas. Como assegura Da Matta “o ponto básico dessas crenças é uma capacidade atribuída ao sexo feminino de agir como elemento perturbador da ordem social...” (:77).

4.4 Os Três Homens Pretos

Bom Intento, outrora um seringal de grande expressão econômica às margens do Madeira, transformou-se numa fazenda para criação de búfalos, embora ali ainda seja conservada uma boa quantidade de árvores nativas. Bom Intento é um lugar atraente, tendo na frente que dá para o rio um enorme campo em que despontam, aqui e ali, belíssimas castanheiras. Em Bom Intento, no

Madeira, como nos seringais de Rondônia, as histórias da mata continuam a freqüentar as conversas de seus moradores. Ali eu ouvi de um seringueiro que certo dia, quando trabalhava com outros dois companheiros numa colocação do Seringal Bom Futuro, um deles se encontrava em sua estrada quando lhe apareceram três homens “pretos”, armados, e que pareciam não serem deste mundo. Eles teriam ido ali para buscar esse companheiro e ameaçavam matá-lo caso se negasse a acompanhá-los. Não sabendo como reagir e dominado pelo medo, o homem não enxergou outra saída senão segui-los. E assim, quando os dois se deram conta do que havia acontecido, ficaram esperando que o companheiro reaparecesse. “Aí amanheceu o dia, anoiteceu e o homem não chegou”; então eles resolveram ir ao barracão e avisar ao patrão. Este, imediatamente, preparou uma expedição para tentar resgatá-lo. Vários homens saíram a sua procura, mas nada encontraram. No outro dia, reiniciaram as buscas. “Aí, quando já eram umas 10 horas da noite eles escutaram o grito dele na estrada. Então eles correram para lá e viram como ele vinha no escuro, aos gritos. Pois os ditos que tinham levado ele vieram trazer ele no pé da mesma seringueira que tinha pegado ele. Trouxeram de volta porque ele tinha filhos pra criar e ficaram com pena dele. Mas ele veio de lá quase doido.” (E 8,9).

O depoente afirmou ainda que aqueles homens – que ao final teriam revelado alguma benevolência – continuavam no entanto a andar por ali, espalhando o medo e ameaçando os que freqüentavam as estradas. Que tipo de transgressão teria cometido aquele homem capaz de provocar ação tão drástica? Mas o rapto, ao qual se agrega um conteúdo romântico, pode bem estar relacionado com o fato de aqueles seringueiros terem contrariado alguma regra do meio natural, quem sabe promovendo algazaras ou gritarias em horas

impróprias. Pois eles sabem que durante o tempo em que se está na mata, deve-se obedecer comportamento discreto. Na mata, como dizem, não se deve entrar “caçoando” ou “fazendo pouco”, pois isso atrai o “mau-olhado” dos bichos, arriscando-se quem o faz a sofrer castigos, adoecer³ ou mesmo morrer. Galvão, que soube penetrar com agudeza nesse universo, descreve o caso de um seringueiro que tinha o hábito de gritar e xingar os bichos enquanto corria as estradas, e a quem os companheiros haviam advertido que se continuasse a agir daquela maneira acabaria atraindo a malignidade dos bichos visagentos (1976:75). E foi isso que aconteceu. Certo dia, quando ele cortava uma seringueira teria ouvido lhe chamarem pelo nome. Ele sentiu, então, como se os cabelos tivessem crescido por todo o seu corpo. Contudo, apesar do medo, ele ainda olhou para o lado da voz que o chamava e pôde discernir com espanto a figura de um enorme macaco guariba que caminhava em sua direção. Nem é preciso dizer como ele saiu dali em desabalada carreira. O autor observa que tivesse o guariba o agarrado, ele estaria assombrado, o que equivaleria a ter sua sombra roubada pelo bicho e, como consequência, perdido sua alma e ingressado num estado de loucura (1976:74-75).

Mas a história lembra também o Curupira, o gênio defensor da floresta, que tem a pele muito escura, os pés voltados para trás e que costuma dar gritos na mata imitando a voz humana (Galvão, 1976:72)⁴. Diz-se que para

³ O “mau-olhado de bicho” (cf. Maués, 1987:173) pode provocar enjôos e vômitos acompanhados de fortes dores de cabeça.

⁴ O Curupira assume características muito variadas entre os moradores da Amazônia. Raimundo Neves de Almeida, em seu relato “O Seringal Mal-assombrado” (Almeida, 1987:113-15), afirma que alguns moradores do seringal Trindade, no rio Madeira, certa vez teriam encontrado nas estradas “um negrinho estranho e esquisito, baixo e gordo, e que tinha os dentes brilhantes como se fossem todos de ouro”. Nessa mesma obra fala de um caçador que se defronta no mato com um negrinho que lhe parece

agradar aos Curupiras os seringueiros deixam nas trilhas que atravessam fumo e pinga, que eles sabem bem apreciar (ibid., p. 72). Conta-se a respeito desses encantados que certa ocasião um velho subia o rio quando se deparou com um homem que conduzia uma canoa cheia de peixes⁵. O velho aproximou-se e ao perguntar sobre a origem de tanta fartura, notou que o homem tinha uma perna enfaixada e entalada como se tivesse sido há pouco fraturada. O homem teria lhe contado que para o lado de cima do rio, lá “muito dentro” do igarapé, ele havia encontrado um caboclinho escuro que lhe advertia ser aquela região proibida aos homens e que por isso não devia caçar ou pescar ali. Como desobedecesse e avançasse, o Curupira teria ficado contrariado e investido contra ele. O Curupira, porém, estancou, tão logo viu que o homem portava uma cruz de cera para defender-se⁶. O Curupira, então, como que pondo à prova a coragem do adversário, desafiou-o a que jogasse fora aquela cruz. E o homem assim o fez, avançando com ímpeto sobre o caboclinho, derrubando-o. Este, porém, reergue-se com rapidez e, ato contínuo, com uma força descomunal, suspendeu o homem no ar e arremessou-o ao chão com tal violência que uma de suas pernas veio a quebrar-se. O caboclinho, no entanto, soube reconhecer a valentia do seu

montado num porco-do-mato. Ele “era um negrinho de olhos vivos, os pés voltados para trás, fumando um cachimbo e com gritos agudos parecia dar ordens ao bando de porcos” (cit., p. 49). Os agricultores do Pará, conforme Maués, dizem ser o Curupira um ser encantado que vive nas matas, a quem chamam também “Pretinho”. Como acreditam, ele é capaz de pôr “mau-olhado” nas pessoas e de provocar ações que as fazem se perderem (“mundiarem-se”) na floresta (cf. Maués, 1987:172).

⁵ Segue-se, de forma resumida, a descrição feita por Galvão (1976:173-74).

⁶ Vários meios – como rezas, cera e água benta – são empregados para evitar a malignidade desses seres sobrenaturais. Em Rondônia, como me afirmou aquele seringueiro do rio Canaã, quando se leva à mata um cachorro caçador deve-se untá-lo com alho para evitar que seja perseguido e morto pelo Curupira. Diz aquele seringueiro que “se o caboquim pega ele (sem alho) ele mata mesmo. (Pois) o caboquim não gosta de alho de jeito nenhum!”. Outros autores (cf. Almeida, 1987:81) afirmam que o “alho macho” costuma ser usado pelos caçadores que o esfregam em sua armas e em seus corpos a fim de recuperarem a consciência quando se acham “mundiados” (perdidos na mata) devido à ação dos Curupiras.

opositor e, por essa razão, resolveu presenteá-lo com uma flecha mágica com a qual podia abater a caça ou o peixe que desejasse.

O embate nos dá uma idéia do que ocorre com a apropriação da natureza, cuja intervenção, sendo praticada pelos homens, é repelida por esses seres mediadores (Curupiras) entre a cultura e a natureza. E como se trata de a natureza corrigir os que lhe causam danos, é por meio deles que ela lhes impõe castigos. Nota-se, entretanto, que há entre a natureza e a cultura um espaço de entendimento simbolizado no gesto da flecha ofertada ao pescador, cujo resultado é colocá-lo em relação com um mundo caracterizado pela abundância (a canoa carregada de peixes). O episódio revela também que, observadas relações adequadas entre a cultura e a natureza, os vários interesses podem chegar a termos de convergência.

Resta observar que nos lugares onde se mantêm discretas as condições ambientais – como ocorre em Bom Intento – o imaginário de seus habitantes concebe os encantados como estando mais integrados ao seu próprio mundo, enquanto em outros lugares, onde se fazem sentir os efeitos da devastação, eles são relegados para regiões mais distantes (Galvão, cit., p. 73). De fato, pude verificar esse fenômeno em Rondônia, nos dias atuais, revestido de maior gravidade. Ali, onde a devastação atinge extensas áreas de floresta, vê-se que encolhe a cada dia o espaço em que habitam esses seres. Por isso, quando indaguei ao seringueiro João Lolô, do rio Canaã, o que ocorreria com eles se a devastação prosseguisse, ele logo respondeu: “Aí some, né?”. E o fez como se tivesse consciência de que o desmatamento não apenas adulterava a natureza, mas também ameaçava destruir as crenças que

aprendera a cultivar. Sem a mata, cujo espaço é recoberto pela simbologia dos seres que a habitam, era como se ele visse desmoronar a existência do seu mundo mítico.

4.5 João da Serra

Como os encantados podem adquirir forma humana – como as **oiaras** (cf. Maués, 1987:169) ou aqueles “pretinhos” a que me referi – eles são capazes, também, de se encarnarem em pessoas distintas, conhecidas da comunidade, como ocorreu com aquele seringueiro, chamado João da Serra, que trabalhava nas imediações do seringal São Sebastião, na região de Ariquemes. Seu Didi – que é agora o nosso narrador – diz que João da Serra era um homem muito estranho e que gostava de fazer “pantomia”. Num certo dia, quando o comboieiro chegou a sua casa para provê-lo com a aviação, chocou-se ao vê-lo morto, estendido no meio da barraca, o corpo já todo coberto de (moscas) varejeiras. Vendo-o assim, ele retornou assustado ao barracão e avisou ao patrão, que logo tratou de encaminhar àquele “centro” alguns homens que deviam providenciar seu enterro. Mas qual não foi a surpresa que tiveram, pois ao chegarem ali notaram que no exato lugar onde o homem fora visto morto tudo estava limpo, como se nada tivesse acontecido. Aturdidos, eles passaram ali algum tempo. O suficiente para experimentar novo susto, pois quando nem bem esperavam, eis que apareceu diante deles o próprio João da Serra. Quando começaram a interrogá-lo, o comboieiro perguntou:

— *Você não tinha morrido?*

— *Não*, disse João da Serra, *eu não morri não; seu eu tivesse morrido eu num tava aqui.*

— *Mas antes eu vim aqui e você estava morto!...*, disse-lhe então o comboieiro.

— *Não*, contestou-lhe João, *eu num tava morto não! Se eu tivesse morto aí* (aponta para o centro da barraca), *hoje eu num tava aqui.*

E como não tivessem mais o que fazer ali, os homens deixaram o rancho (colocação) de João da Serra e regressaram ao barracão. Lá, certamente, tinham muito mais coisa para contar. E o “caso”, como mencionou o narrador, “ficou por isso mesmo”.

Por que essa história acha-se tão assentada no imaginário dos seringueiros a ponto de quase todos eles saberem reproduzi-la com o mesmo fio de detalhe e coerência? Será porque o personagem constitui a representação de um homem capaz de superar as condições em que eles vivem, reclusos, praticamente obrigados a repetir todos os dias a rotina de um trabalho difícil e perigoso? A “morte” de João da Serra – em que se vê o seu corpo putrefeito – parece indicar a degenerescência da vida extrativa e a vontade que ele tem de desprender-se dos elos que a sustentam. Ora, não teria ido João da Serra à mata enquanto o comboieiro foi ao barracão atrás de gente para enterrá-lo? O que teria ido fazer lá? Teria ido encontrar-se com o Curupira ou com a Mãe da Seringa que certamente o ajudavam a produzir borracha em condições excepcionais (o leite que colhia não coalhava)? João, na verdade, evade-se dali, como se desejasse

encontrar em outro meio a liberdade que lhe faltava. O narrador resume assim a arte (“pantomia”) que aquele homem praticava:

“Se o senhor estivesse aqui e ele acolá, e ele quisesse que o senhor desse fé dele, o senhor dava, mas se ele não quisesse, o senhor podia passar por ele e pensava que era um pau. Ele era mesmo cheio dessas coisas!”.

De outra feita, conta-nos Seu Didi, João da Serra vinha adotando um comportamento duvidoso no trabalho da seringa. Pois chegava da estrada, deixava o látex em algum lugar, e lá o produto permanecia durante seis ou sete dias sem que coalhasse. Ora, aquilo não só era estranho como punha em risco a produção. Pois o leite colhido das árvores devia ser defumado no mesmo dia, pondo-se a perder todo o trabalho se isso não fosse feito. Por isso, como diz o velho Didi, “o patrão foi pastorear ele”; pois assim poderia descobrir alguma coisa. O homem subiu em cima de uma árvore onde dispunha de maior visão e, escondido entre as folhagens, ficou de tocaia aguardando que ele aparecesse. Num instante, ele ouviu um barulho lá para as bandas das estradas. “*Lá vem!*”, teria dito. E “*era mesmo João da Serra que vinha trepado em cima de um bode!*”.

O que sugere essa estória tão difundida e valorizada entre os seringueiros de Ariquemes? Seria João da Serra alguém que teria se associado ao demônio (o bode)⁷ para sobrepor-se ao poder dos patrões que o exploravam? Sendo ele, conforme a descrição, um homem alto, negro e forte, que andava com

⁷ O bode-preto, segundo Câmara Cascudo (1988), é sinônimo do diabo. Na acepção popular, carregada sem dúvida de preconceito, ele equivaleria a um tipo étnico – o mulato – cujo odor das axilas seria inconfundível (:125). O autor observa que o leite de cabra que o alimenta o faz inquieto e buliçoso, além de endiabrado (ibid., p. 126)

os pés descalços, não seria a reencarnação do Curupira que estava ali para protegê-los? Não é verdade que se apresentava cavalgando sobre um animal como gostava de fazer o gênio protetor das florestas? O fato de João da Serra vir do interior da mata para despontar buliçoso nas estradas, reforça esta hipótese. João, na verdade, desumaniza-se. Vindo da sociedade ele transpõe o espaço intermediário da estrada, entra no mundo natural e lá, encantando-se, retorna transfigurado ao lugar de onde partira. Deixava num instante de ser seringueiro, pois investindo-se dos poderes que lhe dera a natureza apresentava-se diante dos outros como um ser fantástico.

| CULTURA | NATUREZA | CULTURA |
|---|--|--|
| espaço social João da Serra (Seringueiro) | espaço sobrenatural João da Serra (Curupira) | espaço social João da Serra (Curupira) |

Como procedi com os Três Homens Pretos, decomponho, assim, o mito de João da Serra. Mas aqui a operação é mais complexa. João da Serra, afinal, era um homem comum, enquanto os “homens pretos” ninguém os conhecia. Qual a razão dessa diferença? O mais provável é que na região do Canaã, em Ariquemes, os encantados estivessem mais próximos da sociedade, tão próximos, vale acrescentar, que os seringueiros com eles pareciam querer igualar-se. Transformar-se pois em Curupira – o que significa apropriar-se do mito – representa para os seringueiros romper com as restrições da vida extrativa, superando-se conseqüentemente os obstáculos colocados pela própria organização do seringal.

4.6 A Panema do Tatu

Além de ser um lugar habitado por Curupiras e onde ocorrem feitos incomuns – como os praticados por João da Serra – a estrada é também freqüentada por animais (como uma certa espécie de tatu) com os quais deve-se evitar aproximação. O contato com esses bichos, com o seu sangue ou até com o seu rastro, pode trazer para aquele que o faz vários tipos de transtornos, como doenças ou má-sorte na pesca ou na caça. Didi nos fala agora de uma luta que teve com um tatu-canastra⁸, quando este, na refrega, pôs-se a jogar-lhe barro no rosto, depois de ter sido atingido por golpes de facão. Ele observou como aquele animal, mostrando-se estranhamente humanizado, passou a reagir: *“ele olhou para mim e correu, enganchando as tripas num pau!”*. E assim o fez como se o reclinasse! Didi, porém, continuou em seu encalço tentando abatê-lo de vez. *“Ele correu, e eu atrás, querendo pegar para matar; e andou, andou, e eu já cansado até que ele entrou num cipoal e sumiu”*. E conta, então, como viveu naqueles dias:

“Quando foi umas horas me deu uma dor no corpo, uma coisa ruim... e deu um frio e uma febre. No outro dia eu amanheci ressaquiado... Mas passou... Eu cortei outras estradas e fiquei bom... Aí eu quis ir pra dita estrada de novo, mas fiquei com medo de adoecer... Assim

⁸ O animal bem podia ser um “tatu-anhanga”, um fantasma malevolente, desses que costumam perseguir os caçadores na mata, e não propriamente um “canastra”, que é uma variedade da espécie tatu (cf. Cascudo, 1988:54-6).

eu continuei cortando as outras estradas... Até que fui cortar aquela e adoeci de novo!... Depois fui de novo pra ela e aí já deu uma febre bem fraquinha... Aí toda vez que eu ia, a febre ia dando mais fraca, até que um dia eu cortei e não senti mais nada... Pronto... Acabou a visão!... ”.

Ele observou que o fato de o animal ter conseguido permanecer vivo talvez tenha sido o motivo que o fez cair doente e sofrer e que por isso devia tê-lo matado a qualquer custo.

O relato, em alguns aspectos, aproxima-se de duas situações em que um indivíduo pode ficar panema, como foi estudado por alguns autores⁹: a) se restos de sangue de caça ou peixe são jogados numa trilha onde alguém pode pisá-los, e não na mata, onde ninguém transita, o caçador poderá ficar panema; b) se um indivíduo lavar a peça abatida ou mesmo as mãos num igarapé e sujar a água, ele atrai panema da Mãe do Igarapé ou ficará por ela assombrado (in: Da Matta, ob. cit. p. 69).

Ora, como na descrição do depoente mencionou-se o suplício vivido pelo animal que corria ensangüentado pelo caminho, bem como a “visão” que desfez-se tão logo cessou a febre, isso corrobora que certos fatos podem ter ocorrido na direção das duas sugestões acima indicadas. Além do mais, ao

⁹ Wagley (1977) observa que a panema, que tanto pode existir na zona rural como na urbana, consiste numa força maligna que apoderando-se da pessoa ou do seu instrumento de trabalho – da espingarda, da armadilha ou da linha de pescar – causa-lhe “má-sorte” ou azar. Mas pode ser simplesmente, como ele viu em Itá, uma impotência para caçar ou pescar devido a uma causa sobrenatural” (:92). Galvão, observa, por sua vez, que as mulheres grávidas, a feitiçaria e a desconfiança entre amigos, são fontes de panema (ob. cit., p. 148).

contrário do que ocorre com o azar ou má-sorte em nosso próprio meio, na panema é possível descobrir, por exclusão, a causa de um determinado insucesso (ibid., p. 67). Isso parece estar de acordo com a conduta observada: “*Quando eu fui pra dita estrada de novo eu fiquei com medo de adoecer... Aí eu fui pra ela e adoeci de novo*”. O fato de ter adoecido uma segunda vez indo trabalhar naquele mesmo lugar onde o fato acontecera equivaleria assim a esse fator de exclusão, que serviria para comprovar se ele estava ou não empanemado. Além disso, a panema estaria associada ao fato de ele não ter conseguido abater o animal e tê-lo enfim consumido. Tendo-se evadido, então, o animal ferido continuava vivo e o seu suplício corresponderia ao sofrimento de quem o atacou. “A pessoa que se julga panema faz, inicialmente, uma reconstrução dos eventos passados e, em seguida, pela análise de todos os fatores, isola um deles, a causa do seu fracasso” (Da Matta, 1973:67-68).

Haveria, no entanto, alguma divergência, com relação às características gerais do fenômeno, que estabelecem que alguém – um outro indivíduo, e não o próprio animal – seria o agente causador da panema (cit., pp. 68-72). Em nosso caso, porém, sugere-se ser o próprio acontecimento, que afinal cercou-se de intensa emoção, o que teria originado a desgraça que atingiu aquele homem. De qualquer modo, mais do que comprovar ou negar a sua existência, o que a discussão sugere é a possibilidade por meio dessas crenças de o homem procurar ajustar-se ao meio social em que vive.

O ESPAÇO DA CASA

A Aparição da Alma de Antônio Bento

O espaço da casa – como sugiro neste trabalho – corresponde a um espaço social relativamente domesticado pelo homem e difere, portanto, do da estrada, localizado entre ele e a mata. Todavia não é semelhante àquele em que vive uma comunidade agrária, camponesa, onde se aglomeram parentes e pessoas que formam a vizinhança. Ele é, na verdade, o espaço da Colocação, distinguido pelo seu isolamento no meio da mata. A estória narrada a seguir – mostrando que no lugar em que se dá existe roça e cemitério – revela a existência de uma população mais adensada (como se tornou o seringal dos anos 40), o que não impede, entretanto, de satisfazer à divisão espacial proposta. O assassinato de Antônio Bento, que teria sido praticado por Manoel Carneiro no Seringal São Sebastião, na região de Ariquemes, mostra como a violência se disseminava em todos os lugares, inclusive naqueles “centros” localizados no meio da mata onde viviam os seringueiros. O ato, conforme disse Dona Rosa, teria ocorrido “por causa de fuxico de mulher”. Ela lembra que seu marido havia feito uma roça lá para os lados onde fica o cemitério, exatamente no lugar onde Antônio Bento havia sido enterrado:

“Lá tinha um pau muito grande; era um pau d'arco e lá eu fiz uma caieira pra fazer carvão pra cozinhar meu fogareiro. Então todo o dia eu ia olhar pra ver se a caieira num tava arrombada. Por que, quando arromba, aí toca fogo e se incendeia e acaba o carvão. Então eu saí de casa e fui lá na caieira, próximo da sepultura. Lá tinha uma palheira assim, um filhote de palheira. Aí quando eu fui

me virando (olhando em outra direção) eu vi ele! Daqui (da cintura) pra cima ele tava nu. Aí eu vi aquelas costelas enormes. Parecia até costelas de boi. E aquele chifrão assim. Aí eu fitei e conheci que era ele. Égua! É o Antôï Bento! Aí eu mudei de vista. Que quando eu mudei de vista e olhei pra frente de novo ele já num tava mais.”

Dona Rosa diz que alguns dias depois ela saiu do seringal e foi até Ariquemes (onde hoje é a Vila Velha) e lá encontrou a viúva do finado Antônio Bento; e então, tendo lhe contado o que acontecera, esta lhe declarou: *“Arra! desgraçado; isso é pra pagar o que tu fez comigo.”*

A forma como Antônio Bento aparece, nu, com costelas como se fossem de boi e com um enorme chifre corresponde a um anhangá de gente (cf. Cascudo, cit. p. 54), embora ela possa parecer também com um anhangá de animal. Ora, como tem sido descrito o anhangá (espírito) de bicho? Alguns autores afirmam que ele aparece sob a forma de um veado de cor vermelha, que tem o olhar de fogo, os chifres cobertos de pêlos e uma cruz na testa (Cascudo, cit., p. 55). Outros, como Cascudo, admitem que o anhangá pode assumir a forma de qualquer animal. O anhangá, que antes aparecia preferencialmente sob a forma de veado, tornou-se visagem onímota, “tomando feição de qualquer animal para assombrar os caçadores, seringueiros ou viajantes” (Cascudo, 1988:56).

Não será, por isso mesmo, a descrição de D. Rosa uma mistura em que se combinam elementos dessas formas diferenciadas? Sendo isto

possível, como pôde fazê-la ali? Ora, tal crença pode ter chegado a Rondônia há muito tempo, vinda do Baixo Amazonas, onde os portugueses a difundiram durante o período colonial. Assim, pode ter se espalhado pelo rio Madeira, tendo chegado ao Jamari pelas mãos de comerciantes que iam aí em busca de cacau (nativo). Mas pode também ter sido introduzida nessa região mais recentemente, a partir do último quartel do século XIX, quando aí chegaram os migrantes nordestinos para trabalhar na exploração da borracha. Qualquer que seja a sua origem, enfim – cabocla ou nordestina –, o fato é que ela pode ter assumido conteúdos distintos resultando em fusões ou recriações como a que é feita pela depoente.

O que importa ressaltar, no entanto, é que o relato da depoente põe em destaque a obrigação que ela deve assumir com a comunidade: transmitir à viúva do morto o acontecimento, pedindo-lhe que o encomende em suas orações e o perdoe... É que Antônio Bento, apesar da morte trágica que tivera – o que já parece ter sido um castigo –, estaria com sua alma penando, pois como assegurou Dona Rosa, quando vivo ele era um homem mau que maltratava muito sua mulher.

As histórias narradas aqui, e em cujos enredos como diz Dumont parecem distinguir uma “paisagem mental”, podem ser distribuídas nesses três níveis: o primeiro referir-se-ia, assim, a um espaço só ocasionalmente explorado – a mata, lugar onde se pratica a caça e onde surpreendemos o homem numa situação de contato mais intenso com os elementos da natureza. As histórias do “Dono dos Porcos” e a do “Pai da Mata” colocam-se neste nível, enquanto num outro, intermediário, estão as que se passam nas estradas, a exemplo da “Mãe da

Seringa” e da “Panema do Tatu” e, num nível oposto, as que se incluem no espaço da casa e da roça, como as que se referem à almas penadas.

| Mata (I) | Estrada (II) | Casa (III) |
|------------------------------------|--|----------------------------|
| O Dono dos Porcos O Pai da Mata | A Mãe da Seringa Os Três Homens Pretos João da Serra A Panema do Tatu | A Alma de Antônio Bento |

As duas primeiras (I) refletem o conflito que se desenvolve em torno da apropriação da natureza e de seus meios de sobrevivência, conflito que envolve, além dos homens, os seres com os quais eles se encontram no meio da mata. Mas esses seres, é bom frisar, não habitam regularmente o espaço em que se pratica a caça aos animais, pois vêm de outros lugares, da mata longínqua e desconhecida onde têm suas moradas. É pois essa outra mata, oposta àquela ocasionalmente ocupada, que corresponde no imaginário dessas populações ao “fundo do rio” (Galvão, cit. pp. 94-107), onde se encontram os “companheiros de fundo”¹⁰. E é lá que, como esses seres encantados, eles se vêem com aqueles

¹⁰ Os companheiros de fundo, segundo Galvão, são espíritos que têm forma humana; possuem pele muito branca e têm os cabelos louros. Eles habitam o fundo do rio onde vivem em cidades iluminadas em que as casas brilham e as ruas são “alvas e bonitas”. Em certas ocasiões os caboclos ribeirinhos são levados por eles a essas cidades magníficas onde participam de festas que duram muitos dias (ob. cit., pp. 94-95). Assim dão-se essas viagens: “E mergulharam juntos – canoa e tripulantes – no fundo – reino encantado das águas, no fundo submerso das iaras e dos botos, das sucuris e das boiúnas. Os habitantes do fundo, com seu navio todo de prata, iluminado de luzes verdes, azuis, amarelas e vermelhas – acendiam, apagavam, acendiam, que nem um fogo de vista...” (Peregrino Júnio, ob. cit., p. 97).

com quem partilham o convívio ou, ao contrário, os têm ali para submetê-los a castigos.

Num nível intermediário (II), mais próximo do ambiente doméstico, incluem-se as estórias que se passam nas estradas, cujos enredos possuem traços comuns. Assim, além de se referirem ao trabalho extrativo, chamam a atenção para a necessidade da ordem que deve prevalecer naquele meio. Nesse sentido há nas cercanias das estradas entidades especiais, como a “Mãe da Seringa”, a quem os extratores devem invocar proteção para obterem bons resultados em seus trabalhos. E há, ali, vigiando a natureza, os Curupiras (como os “Três Homens Pretos”) prontos para impedir que aqueles mesmos extratores ultrapassem os limites da área em que trabalham.

As estradas são, ao mesmo tempo, um espaço mítico onde o seringueiro é capaz de exercitar os atributos de uma arte – a pantomima – que o faz mover-se contra os que o oprimem ou o tornam objeto de sujeição. Ali, quem poderia opor-se à estrutura rígida do barracão, senão homens que pudessem dispor, como João da Serra, daqueles dons extraordinários? João da Serra parece apontar para a possibilidade de se criar meios que possam romper com essa estrutura, seja, como o faz, denunciando a obsolescência da vida extrativa (barracão) – como a figura do morto que se vê coberto por varejeiras – seja metamorfoseando-se num ser poderoso (o demônio) cuja ação é capaz de infundir o medo e o terror.

Finalmente, num nível oposto ao primeiro (III), incluem-se as que se referem ao cotidiano vivido nas colocações. Pois assim é a estória de Antônio

Bento, que além de referir-se à violência (ele é vítima de assassinato) nos traz aos olhos certo ângulo da vida familiar, observando-se como as pessoas se comportam em suas vidas diárias, como o faz a depoente, Dona Rosa, que se dedica a cuidar da caieira para produzir o combustível (carvão) necessário ao seu consumo doméstico.

Como sugeri no início deste capítulo desenrolam-se também, nesses três níveis, várias formas de oposição entre a cultura e a natureza, mediadas, como vimos, pela interveniência de seres naturais (animais e plantas) e seres “sobre” e “sub”naturais (humanos e animais). Trata-se, assim, de observar nesses três níveis a maneira como os homens se comportam com relação à natureza – apropriando-se ou usufruindo dela – mostrando-se a existência de um sistema que disciplina suas ações. No espaço da mata, por exemplo, eles são punidos pelos Curupiras quando agredem a natureza ou ultrapassam o limite dos recursos que precisam para sobreviver, enquanto no da estrada não só podem ser castigados por esse motivo (extraindo excessivamente o látex) como podem ser, também, por quebrarem regras que impõem a consciência comum (como ocorreu com aquele homem que ofendeu a Mãe da Seringueira). No espaço da casa, porém, há com relação à natureza, apenas sinais de reprovação – como a ameaça da clareira explodir – pois o conflito se restringe ao mundo dos homens (vivos e mortos). Mas há em todos eles algo comum, a indicação de uma ordem, como se aqueles homens quisessem afirmar naquele meio a existência da sociedade. O quadro a seguir sintetiza as oposições existentes nesses espaços, discriminando as ações desencadeadas pelos homens, as punições a que estão sujeitos e os agentes que as promovem.

| MATA (Natureza) | ESTRADA (Sociedade/Natureza – mediação) | CASA (Sociedade) |
|---|---|--|
| <p>seres naturais (animais e plantas + seres mediadores <u>sobre</u> ou <u>sub</u> naturais + seres humanos (seringueiros))</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>ações inadequadas dos humanos para com os seres naturais (como matar bichos ou destruir árvores indiscriminadamente)</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>Punição do infrator por seres mediadores sobrenaturais (Curupiras, Donos de Bichos, etc.)</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>Tipo de punição: castigos corporais ou contração de enfermidades</p> | <p>seres mediadores (Curupiras, Pai da Mata, Mãe da Seringa, etc.) + seres humanos (seringueiros)</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>ações inadequadas entre seres humanos e seres mediadores (como a revelação do segredo entre o seringueiro e a Mãe da Seringa)</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>Punição do infrator por seres mediadores sobrenaturais (Mãe da Seringa, Pai da Mata, etc.)</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>Tipo de punição: castigos corporais ou raptos seguidos de estados de loucura</p> | <p>seres humanos (vivos) + seres humanos (mortos = almas penadas)</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>ações inadequadas entre seres humanos (como maltratar ou ofender uma mulher)</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>Punição do infrator (morto) por seres sobrenaturais (outros espíritos) que o condenam ao sofrimento</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>Tipo de punição: alma do infrator (morto) é condenada a viver penando</p> |

CAPÍTULO V

NATUREZA, VIOLÊNCIA E MEMÓRIA

Se é verdade que o fenômeno da violência sempre esteve incrustado nas ações colonialistas praticadas na Amazônia, desde a exploração das drogas do sertão até os nossos dias, em Rondônia é possível observar como tal fenômeno muda de lugar e de forma quando ali são construídos outros modos de manejo do ambiente, de codificação de relações de posse e uso da terra, de relações sociais e produção de símbolos.

Neste capítulo, porém, veremos como a violência está concentrada no meio extrativista da borracha, como é recuperada pela memória dos que nele viveram, e como é descrita, aqui e ali, por aqueles autores que estudaram as relações entre seringueiros e índios. O tema da violência, entretanto, será retomado no capítulo posterior ao da recente ocupação da terra pelos colonos – o VII – pois a partir daí será possível compreender como ela muda de forma, incorporando o seringueiro e o índio numa configuração que envolve outras personagens. Vejamos desse modo como esse fenômeno se desdobra nos seringais.

Inicialmente circunscrita à foz de seus grandes rios, quando da época das especiarias no século XVII e XVIII, uma onda de violência se estendeu depois à toda a extensão de suas calhas e interior durante o período extrativo da borracha, na segunda metade do século XIX e nas duas primeiras

décadas deste século. Neste último período, conforme descrição de Taussig (1993), espalhou-se por toda a Amazônia um verdadeiro sistema de terror, apoiado no endividamento econômico que assegurava a permanência da mão-de-obra nos seringais¹.

Nos dias atuais, como tem ocorrido com a colonização em Rondônia, o fenômeno se desloca das calhas dos rios e de pontos dispersos da floresta para infiltrar-se em toda a extensão de seu território, como se seguisse a lógica de um modelo de desenvolvimento que, para efetivar-se, requer uma ocupação de espaços cada vez mais amplos.

O que se passa em Rondônia coloca-nos diante desta questão: não basta saber que as relações entre os homens são *mediadas pela natureza*, mas que a violência que ali os envolve acaba igualmente por atingir todas as coisas, destruindo animais e plantas, esterilizando terras, obstruindo leitos de rios – essa mesma violência, enfim, que sempre se praticou contra a natureza e que hoje adquire ali proporções alarmantes.

A violência tornou-se na Amazônia, como aliás quase tudo ali, um acontecimento estreitamente vinculado à apropriação do meio natural, denunciando de maneira eloqüente as contradições com que vem se apresentado a sociedade nos dias atuais.

¹ O trabalho deste autor (Taussig, 1993) quando confrontado com o que eu mesmo escrevi em outra época (Teixeira, 1980), sugere encontrar-se no endividamento dos trabalhadores a chave para compreender o terror. “Por mais que fosse um pretexto, a ‘dívida’ que garantia a escravização do peão nem por isso era menos real. Seu mágico realismo era essencial não só à organização da mão-de-obra durante o ciclo da borracha..., mas também ao seu terror” (Taussig, 1993:85).

5.1 Violência e Revolta nos Seringais

Embora o fenômeno da violência não se restrinja hoje à área da rodovia BR-364, mas se estenda a outras regiões do estado, é nela, no entanto, onde ela mais se concentra. Esse fato, porém, que envolve toda sorte de acontecimentos trágicos ou infelizes, não parece relacionar-se apenas com o surgimento da colonização agrícola que ali se implantou a partir dos anos 70, ou mesmo com o ressurgimento da mineração, mas deve estar ligado a antecedentes que em cada época o colocaram em evidência.

Dir-se-ia que num primeiro momento a violência eclodiu e se disseminou no interior da frente extrativa da borracha, ainda no início deste século, atingindo num nível seus próprios integrantes e noutra as populações nativas encontradas ao longo do caminho em que se introduziu. No período em que mais se exacerbou, em fins do século passado e começo deste século (Santos, 1968:27-28), os proprietários de seringais não deixavam de valer-se da coerção física para assegurar o controle sobre a mão-de-obra e o ritmo da produção. Instrumentos de tortura como o tronco e o chicote foram utilizados como “formas disciplinadoras” contra os que ousavam contrariar as ordens dos patrões. Os homens, como notou Ituassú (1981), eram castigados com “palmatória de acapu – duas ou três dúzias – ou com chicote de couro² (enquanto permaneciam amarrados em tronco” (Ituassú, 1981:22).

² Nos seringais do rio Putumayo (selva colombiana), nesse mesmo período, chicoteavam-se os trabalhadores com couro de anta ao mesmo tempo em que eram amarrados ao tronco. Num daqueles seringais, o Último Retiro, um homem “foi dependurado pelo pescoço, espancado com facões e então colocado no tronco. Os buracos onde as pernas eram enfiadas tinham uma dimensão tão pequena que dois homens precisavam sentar na viga superior a fim de forçar suas pernas a entrarem” (Taussig, 1993:59).

Os seringalistas estabeleciam entre si estratégias habilidosas para evitar que alguém fugisse. “Mas, mesmo que algum seringueiro conseguisse fugir por terra, através da mata, ou descendo o rio à noite, sem ser visto, o acordo entre os comerciantes os proibia de dar refúgio ao fugitivo” (Wagley, 1977:107). Assim, se por alguma razão, um freguês fosse encontrado na área de outro seringal, o proprietário deste logo o recambiava ao seu seringal de origem, onde era submetido a castigos severos. “Agora – conta-nos Ferreira de Castro a respeito de um grupo de fugitivos do seringal Mirari – estão amarrados no tronco, como os negros que eram escravos, e fechados à chave para que ninguém vá lá...” (Castro, apud Teixeira, 1980:5).

As firmas aviadoras localizadas no interior podiam dispor de patrulhas que, armadas com rifles 44, tratavam de vigiar toda a área da propriedade, especialmente a boca de rios e igarapés, a fim de impedir que as fugas ocorressem. Para isso contavam também com a ajuda da polícia (Santos, 1968:28). “Se, por um golpe de sorte, ao fugir de suas dívidas, o seringueiro conseguisse atingir Belém ou Manaus, ainda podia ser preso pela polícia e devolvido, rio acima, ao seu patrão credor” (Wagley, cit., p. 107).

Mas embora fosse difícil a manifestação de qualquer gesto que contrariasse os patrões, às vezes explodia, entre os trabalhadores, algum tipo de revolta, como a que ocorreu no seringal do Sr. Pereira da Silva, no baixo Amazonas, quando após dominarem os guardas armados, apoderaram-se de um barco e dirigiram-se a Belém, onde foram detidos pela polícia e levados de volta para seringais longínquos onde deveriam passar o resto de suas vidas (Wagley, 1977:105).

Em outras ocasiões, como se pode ler numa carta-denúncia de um seringueiro do Acre, os seringueiros conseguiam promover revoltas contra gerentes ou patrões desonestos, armando-lhes emboscadas, como a que fizeram com o gerente do seringal Atalaia, no lugar que veio a chamar-se Igarapé da Traição ou das Mortes. “À noite os seringueiros – mancomunados com jagunços a serviço de outros coronéis – serraram uma ponte mata-burro sobre o referido igarapé e ficaram de tocaia, esperando sua passagem e de seus amigos. De manhã, quando sua tropa foi atravessar a ponte, esta ruiu, e os seringueiros massacraram João Arthur e todos seus acompanhantes” (Benchimol, 1977:330).

Não era pois sem motivos que Euclides da Cunha falava do “paraíso diabólico dos seringais”, que ele mesmo considerava a mais criminosa organização do trabalho, tão maliciosa, sugeria, que o homem não sendo propriamente escravo, ao nela ingressar, envolvia-se num mecanismo tal de alienação e dependência que ao fim só o fazia sentir-se nessa condição. “O seringueiro – dizia – realiza uma tremenda anomalia: é o homem que trabalha para escravizar-se” (in: Santos, cit., p. 28).

5.2 As Marcas da Violência nos Seringais de Rondônia

Em Rondônia, onde é difícil obter informações sobre a violência que era praticada nos seringais, torna-se importante a recuperação da memória dos que neles viveram. Eis um relato importante que me foi fornecido por um seringueiro da região de Ariquemes:

“Quando o patrão não queria pagar um saldisto, ou quando havia qualquer desavença, ele mandava o pistoleiro³, que naquele tempo era (chamado) capanga; mandava matar aqueles pobres e jogava dentro daquele grutião medonho, no pé duma serra onde havia um barranco alto. Jogava lá e ninguém dava mais notícia. A pessoa que descia lá encontrava caveira de todo jeito; encontrava ossos de canela, braços, espinhaços, cabeças, costelas, tudo lá” (E 7,15).

A memória registra essas marcas de tragédia envolvendo restos humanos, do mesmo modo como o historiador de hoje viu o que restou das coisas: “Desalento de naufragos, bússolas quebradas, restos de trilhos, materiais em desordem, envelhecimento precoce: está começando a despontar, num ponto obscuro da selva amazônica, uma ferrovia fantasma” (Hardman, 1988:100). O empreendimento ferroviário⁴, que se realizava naquele mesmo espaço e naquela mesma época, pouco difere da empresa extrativa no que resultou em conflitos e perdas de vida.

O que ocorreu naquela área entre os seringais Canaã e Antuerpia na região do Jamari, indica o terror e o medo que ali deviam prevalecer. Pois não se tratava apenas de submeter a mão-de-obra ao mecanismo de manipulação da contas-correntes (Teixeira, 1980) que tornava o seringueiro presa fácil do barracão, mas de infundir naquele meio a convicção de que determinadas regras deviam ser seguidas. Como assinala aquele depoente também merecia a mesma

³ Note-se que o depoente usa inadvertidamente a expressão “pistoleiro” em vez de “capanga”, traindo o sentido da violência derivada da colonização atual.

⁴ Trata-se da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré.

sorte aquele que se envolvesse em qualquer desavença, sugerindo a vigência de uma ordem social rígida e intolerante.

Outro seringueiro chamou-me a atenção para a existência de um enorme “buraco” nas imediações do seringal Santa Cruz, na mesma região do Jamari, onde os patrões mandavam jogar os chamados malfeitores. E também em Humaitá, na área do Crato, existia um lugar assim. Ituassú afirma que ali podiam ser vistos “os restos dos valões em cujo interior, metros abaixo da superfície, ficavam os cubículos que serviam de cela e alojamento dos presos comuns e políticos que vinham de Portugal ou Belém do Pará” (Ituassú, 1981:25). Aquele, enfim, era “o tempo do carrancismo”, que os seringueiros de Rondônia dizem ser anterior à época dos “soldados da borracha”. Tempo em que a selva mostrou-se um verdadeiro “teatro de crueldades”. Aquele seringueiro do Jaru, com quem conversei distingue assim os dois tempos:

“É que antes tinha o carrancismo aqui dentro (no Jaru) e ali em Ariquemes tinha tronco, tinha tudo, mas com a nossa chegada acabou esse negócio e ficou mais civilizado”.

É verdade que castigos cruéis como o tronco desapareceram, mas outras formas de punição continuavam a prevalecer, como os métodos de expulsão que eram aplicados aos seringueiros que tentavam “desviar” a borracha para ser vendida ao regatão (cf. Teixeira, 1980:98).

5.3 Geraldo, um mártir do carrancismo

Em muitas ocasiões em que nos aproximávamos do tema da violência nos seringais de Rondônia, pude notar junto aos seringueiros como em torno dele girava com frequência a figura de um santo que eles veneravam – São Geraldo.

“Geraldo – como me disse aquele seringueiro de Ariquemes – foi um mártir dos patrões, do carrancismo, assim como São Sebastião, que foi amarrado. Geraldo, como conta a lenda, foi um mártir: judiaram dele, bateram nele e (o) mataram”.

Geraldo teria vivido no seringal Massangana – nome de um afluente do Jamari – onde morreu e foi enterrado. Nesse lugar os seringueiros ergueram uma capela em sua homenagem e cuidaram de deixar lá uma imagem que o representasse. Diz-se que algumas pessoas tentaram retirar a imagem que se encontrava naquele lugar com a intenção de instalar a “Igreja” em outro “canto”, mas não tiveram êxito: “levaram ele pra lá, mas quando amanheceu o dia ele tava no mesmo lugarzinho de onde (o) tiraram⁵”.

O mesmo seringueiro esclareceu-me que em cima da sepultura de Geraldo havia uma árvore frondosa da qual as pessoas retiravam a casca para fazer um chá utilizado no tratamento de doenças.

⁵ Tal fato nos remete para o que ocorreu com a imagem da Senhora Selvagem da Floresta, depois chamada Nossa Senhora dos Remédios, que os índios da região de Cali, na Colômbia, veneravam. “O padre (Miguel de Soto) ordenou que a imagem fosse transportada para o convento de La Merced, na nova cidade de Cali. Certa noite ela desapareceu e foi encontrada novamente na selva. Foi levada de volta para seu altar em Cali, mas por duas vezes conseguiu escapar e voltar para seu nicho na floresta, situada a apenas algumas léguas do mar de Balboa, até que lhe construíram uma capela especial” (Taussig, 1993:185).

Sobre esse fato, uma mulher gaúcha – uma colona que casou-se com um seringueiro – quis também declarar o que sabia. Disse que aquele ícone havia sido encontrado junto ao pé de uma seringueira e que nesse lugar havia uma árvore da qual descia um galho sobre a catacumba do santo e que ali cresceu transformando-se na árvore que servia de remédio. Essa era a história que ela dizia ter ouvido “muita gente contando”.

A mesma história eu a ouvi muitas vezes, embora os relatos manifestassem divergência nesse ou naquele ponto. Eu perguntava às pessoas: de que era feita a imagem? Era de madeira ou de barro? Sobre isso, entretanto, não havia consenso. E como parece nem poderia haver. Pois, não é exatamente “este ouvir e falar efervescente e contraditório” que confere ao acontecimento sua força e capacidade de reprodução⁶? Além do mais – ao falar da imagem do santo – esta parecia ser a forma de aquelas pessoas se apropriarem da história que viveram em circunstâncias especiais. Aquela lenda, enfim, a par de inserir-se no contexto de uma religiosidade singular – pois pela primeira vez ouvi falar de um santo nascido no contexto do seringalismo – talvez queira exprimir, até como negação, a face sombria da repressão que se engendrou naquele meio. Sua criação, portanto, que coincide com aqueles tempos de “carrancismo”, reafirma também a capacidade que têm os oprimidos de estabelecer o campo de sua própria espiritualidade.

Por outro lado, relatos como esses e como aqueles que se referem à violência praticada contra a natureza emergem na lembrança dos participantes

⁶ Diz precisamente Taussig: “É este ouvir e falar efervescente e contraditório que se dá em torno do ícone, que precisa ser levado em consideração... se acaso quisermos entender o modo pelo qual o milagroso é cotidiano e o ícone serve como um meio de apropriação experimental da história” (ob. cit., p. 186).

justamente quando se desenrola a colonização atual, como se isso lhes impusesse a tarefa de juntá-los para proceder coerentemente a avaliação do que ela representa.

5.4 Seringueiros e Índios

Os conflitos entre seringueiros e índios decorrentes do avanço da frente extrativa da borracha constituem um momento doloroso na vida da população local. Os estereótipos do índio traiçoeiro e mau, que já existia em períodos anteriores, alicerçaram-se ainda mais, agora vinculados aos episódios trágicos que ocorriam aqui e ali.

Aos avanços da frente, porém, os índios davam combate: “Nos vales do baixo Madeira e do Tapajós as tribos se levantaram (e) abriram sucessivas frentes de luta numa situação de conquista jamais consolidada...” (Ribeiro, 1970:22). Alguns grupos como os Parintintin que habitavam a região do Madeira e seus afluentes teriam resistido tenazmente à invasão de seus territórios e, por isso mesmo, cobraram do segmento nacional um alto preço em vidas humanas⁷. Os seringueiros que aí estavam localizados tiveram que criar mecanismos de defesa que os protegessem de seus ataques, trabalhando cooperativamente, “sempre dois a dois, um para sangrar a árvore, enquanto outro fazia a cobertura com seu rifle, pronto a atirar sobre qualquer sombra que se movesse” (Ribeiro, *ibid.*, p. 41).

⁷ Tal resistência, porém, nunca pode ser comparada à que os índios ofereceram ao avanço da fronteira nos Estados Unidos, nos séculos XVIII e XIX. Ali, muito antes “que aparecessem os primeiros colonos, a vida índia primitiva já havia deixado de existir. Os camponeses se encontraram com os índios armados de fuzis. A fronteira comercial (dos franceses), ao mesmo tempo que minava o poder dos índios tornando as tribos dependentes em última instância dos brancos, mediante a venda de armas de fogo, deu ao índio um aumento do poder de resistência contra a fronteira agrícola” (Turner, 1976:29).

Em Rondônia, entre fins do século passado e início deste século, a realização de empreendimentos importantes como a já mencionada construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré e a instalação da linha telegráfica Mato-Grosso/Amazonas contribuíram ainda mais para o aumento da pressão sobre territórios indígenas.

E três décadas após, com a reanimação da frente extrativa da borracha em razão da Segunda Guerra Mundial, os conflitos reaparecem com intensidade. Verdadeiros massacres encomendados por seringalistas foram desfechados contra os índios (Midlin, 1985:20-21). Outras vezes eram os seringueiros que os matavam justificando agirem assim para se defenderem. O relato a seguir, que aquele seringueiro de Ariquemes relutou em contar-me por entender que ainda tem “dívida” com os índios com os quais se envolveu, ilustra bem a violência que se disseminou nessa época em toda aquela região do Jamari:

Na colocação Jatuarama eu andava correndo mato quando vi o vestígio deles. De manhã eu passei por um canto mas não vi nada. Mas à tarde quando estava voltando vi que por onde eu passei eles pisaram em cima de mim! Pisaram em cima do meu rastro e deixaram uma cruz! Fiquei cismado. Será que estão me achando parecido com alguém que deve alguma coisa pra eles?... Aí eu vi que vinham em minha direção cinco índios e uma índia... então eu vi bem quando um deles levantou. Aí pensei: ele vai me matar! Só fiz passar a mão na “20”, me escondi atrás de um pé de caucho e não contei conversa: o pau surrou! Aí outro levantou e... pra encurtar a história dei cinco tiros e foram cinco quedas. A índia correu. Passei a mão no meu saco de estopa e disse: é por aqui!... (E 7,17).

A marca deixada no caminho, os pedaços de madeira arranjados em forma de cruz indicam ante de tudo o clima de violência que devia prevalecer naquele meio. Contudo, os sinais que os índios lançavam mão – a cruz ou o encobrimento de marcas deixadas na terra – serviam como advertência para que se afastasse dali. O conflito, portanto, podia ser evitado. Mas como o seringueiro podia admitir essa solução se aquela era a tarefa que o barracão o obrigava a cumprir? De fato, não podia renunciá-la, resultando sua presença na tragédia que ele mesmo relatou. Ele está convencido, porém de que a “dívida” contraída com o índio continua a ser mantida, sendo agora um compromisso de sangue que só sua própria morte poderá resgatar. Por isso o teme: *“De Santa Cruz pra cima eu não posso pisar. Pode passar o ano que passar no dia que (o índio) botar a vista no senhor ele lhe reconhece”*.

5.5 O Reconhecimento da Diferença e as Bases da Cooperação

O entendimento da questão do contato entre seringueiros e índios merece a meu ver considerações que não incluam apenas o conflito, mas também prováveis formas de cooperação. Como os seringueiros teriam aprendido a fabricar certos utensílios como o Jamaxi⁸ ou abrigos como a Tapiri se não tivessem contado ao longo do tempo com a colaboração do índio? Como teriam aprendido a conviver com variedades de animais e plantas se não soubessem seguir o seu exemplo? Como teriam contornado problemas de escassez de alimentos e incidências de enfermidades se não soubessem como se comportava?

⁸ Trato do Jamaxi – uma espécie de mochila útil para o transporte de animais abatidos – e de outros objetos fabricados pelo seringueiro em “O Aviamento e o Barracão na Sociedade do Seringal” (Teixeira, 1980).

Entendo que essas realizações só se tomaram possíveis graças à própria organização da atividade extrativa. Ora, é sabido que em outras circunstâncias, como a que se deu com as chamadas “drogas do sertão”, que as características de sua forma de exploração excluía a existência de uma base humana mais duradoura no interior da mata. A exploração das drogas realizava-se através de expedições periódicas a partir de núcleos estabelecidos nas margens dos grandes rios: “O que é notório é que o tal João de Souza tem sua gente na boca do rio Madeira, e que dali saem a colher as drogas do sertão” (Reis, 1941:237). Lê-se ainda: “o dito rio Tapajós ordinariamente é freqüentado no tempo das colheitas das drogas do sertão pelas canoas das Missões da Companhia, que costumam extrair abundância de cravo que as suas matas produzem” (ibid. p. 234). Mesmo com a exploração do caucho⁹ que inicialmente deu-se nos altos cursos dos rios, a situação não era muito diferente, pois o contato da frente com as populações indígenas processava-se com intervalos mais ou menos freqüentes, alternando-se conforme ocorriam aqui e ali, a descoberta de novas reservas. Nesse sentido, em que se diferenciava dessas duas atividades a exploração da seringa?

O que acontece com a seringa, no que se refere ao contato com os grupos indígenas, diz respeito ao efetivo engajamento da mão-de-obra que é empregada no seu processo produtivo. É que essa forma de exploração obrigou a que os trabalhadores fossem compelidos a permanecer algum tempo num mesmo lugar, pelo menos até que completassem as diferentes fases da produção. Permaneciam na mata durante todo o “verão”, retornando ao mesmo lugar a cada renovação anual da sua atividade. Essa característica exigia, portanto, a fixação mais prolongada do homem em seu local de trabalho, impondo-lhe a construção

⁹ Trata-se de uma forma de extração do látex que se faz pelo aniquilamento da árvore e não por simples coleta como ocorre com aquele que se extrai da seringueira.

de um lugar adequado para morar – a chamada Colocação. Articulava-se, assim, graças à colocação, o trabalho realizado no interior da selva com o Barracão, garantindo-se dessa forma o sistema de exploração. E à medida que se expandia a ocupação daqueles territórios as populações indígenas que neles viviam foram obrigadas a conviver com outras formas de aglomeração humanas. Como teriam reagido os índios nessa fase inicial de aproximação? Deviam perguntar: quem são aqueles homens solitários que sem possuir mulher ou filhos tinham seus corpos cobertos de panos e levavam presos à cabeça objetos que projetavam luz na escuridão¹⁰? Seriam demônios ou almas advindas de potências ou lugares invisíveis? O que, verdadeiramente, estariam aqueles seres fazendo ali? Ora, se esse trabalho de imaginação permite especular sobre o que os índios pensavam sobre eles – e assim sobre nós mesmos – os acontecimentos nos levam à consciência da ação que lhes dispensamos. Naquela época – diz Darcy Ribeiro:

“Onde quer que pudesse chegar uma canoa a remo, as aldeias eram assaltadas, incendiadas e sua população aliciada. Magotes de índios expulsos de seus territórios perambulavam pela mata, sem paradeiro. Para qualquer lado que se dirigissem deparavam com grupos de caucheiros, bolateiros, seringueiros prontos a exterminá-los” (cf. Ribeiro, ob. cit., p. 23).

Este, sem dúvida, representava o lado trágico dessa relação. Mas o contato, não obstante ter prevalecido assim, pode também ter engendrado formas de aproximação amistosas, pelo menos enquanto cessavam as ocasiões agressivas. E então, é possível considerar, os dois grupos podiam olhar-se furtivamente, algumas vezes mais próximos e outras mais distantes, mas sempre com a intenção de distinguir no outro o que os igualasse ou, ao contrário,

¹⁰ Trata-se da poronga (lamparina) utilizada na fase do corte.

negasse¹¹. E se havia essa disposição, admite-se conseqüentemente que as relações se reorientassem, podendo surgir entre eles um campo em que as trocas – inclusive de bens – fossem praticadas.

Essa compreensão, a meu ver, restitui ao índio a sua humanidade, qualificando-o como um ator social e negociador inteligente, distanciando-se daquela visão que, costificando-o, passa a tê-lo na conta de um ser meramente exótico (Clastres, 1982:43).

A lógica do contato, enfim, não abrangeria apenas o que transcende o ser de cada um, propiciando a emergência de identidades, mas criaria igualmente a possibilidade de que as duas sociedades, ou os dois grupos, pudessem descobrir mecanismos de ação cooperativos.

5.6 Violência e Acomodação: as relações interétnicas

As relações entre seringueiros e índios podem ser compreendidas pela existência de um maior ou menor nível de violência, mas onde esse fenômeno está presente, ele parece ser o próprio eixo ordenador das relações entre a sociedade regional e os grupos tribais. No início da exploração extrativa, entre as três últimas décadas do século passado e a primeira deste século, a invasão dos territórios tribais cobriu-se de toda sorte de atropelos: disseminou doenças, estimulou o desfecho de guerras entre tribos vizinhas e causou a desintegração do

¹¹ “O diferente é o outro – diz Brandão – e o reconhecimento da diferença é a consciência da alteridade: a descoberta do sentimento que se arma dos símbolos da cultura para dizer que nem tudo é o que eu sou e nem todos são como eu sou” (Brandão, 1986:7).

modo de vida tribal (Cardoso de Oliveira, 1972:47-8). Afirma-se, inclusive, que os grupos que viviam na área de exploração da borracha praticamente desapareceram, vitimados por doenças e perdas em combate (Moreira Neto, 1988:88)¹².

Na fase seguinte, que se desdobra do início da Primeira até às vésperas da Segunda Guerra Mundial, é provável que a intensidade do conflito tenha diminuído, coincidindo com a prolongada crise que enfrentava a borracha brasileira seguida da redução da atividade extrativa¹³. Mas logo em seguida, quando entram em cena os “soldados da borracha”, há uma certa recuperação do nível de produção¹⁴, reacendendo-se aqui e ali os conflitos, aguçados ainda mais devido a inexperiência e a um certo modo açodado como os novos integrantes da frente extrativa ingressavam nos seringais. Com a fase subsequente do pós guerra o extrativismo foi adquirindo um caráter cada vez mais instável, sobrevivendo graças ao incentivo governamental que lhe oferecia garantia de preços e compra da produção. Em algumas regiões, como a do médio e baixo Madeira, onde o seu ritmo foi cada vez diminuindo, os conflitos praticamente desapareceram nesta fase. Em outras, como ocorreu no Solimões, as pressões oriundas do barracão refluíram; a mão-de-obra empregada na borracha, inclusive aquela formada por grupos indígenas, pode retomar suas atividades tradicionais. “As atividades

¹² Apoiando-se numa avaliação efetuada por Darcy Ribeiro, o autor (Moreira Neto, 1988:88) afirma que os índios que viviam em áreas extrativistas, especialmente os da Amazônia desapareceram até o final do ciclo da borracha (1980/1915). “Uma quantidade não determinada, mas certamente grande de grupos indígenas foi dizimada até a extinção final; muitos outros tiveram seu número diminuído para uma fração da população original” (ibid. cit., p. 88)

¹³ Em 1912, como é sabido, atingiu-se a produção máxima de 43.370 toneladas; em 1939, ano em que se inicia a guerra, tal produção achava-se reduzida a pouco mais de um quarto desse total (Benchimol, 1977:52).

¹⁴ Em 1944, dois anos após a chegada dos “soldados da borracha”, atingiu-se a produção máxima do período da guerra: 21.192 toneladas de borracha (ibid., p. 252).

agrícolas da tribo – refere-se aos Tucuna – que durante os anos de maior intensidade de exploração extrativista quase desapareceram – forçadas pela ação da empresa que impede seus seringueiros de se dedicarem aos roçados – ganham atualmente novo impulso em face da progressiva descaracterização da empresa como ‘indústria extrativa’” (Cardoso se Oliveira, apud Brandão, 1986:79). O mais provável, portanto, é que nessas diferentes fases em que se desdobra a empresa extrativa alguns intervalos entre uma e outra tenham proporcionado uma certa acomodação das relações entre seringueiros e índios¹⁵. Mesmo durante a Segunda Guerra Mundial – quando então voltaram a se acirrar os conflitos – tornou-se possível essa acomodação. Vejamos como este seringueiro se refere a essa questão:

Nós passamos lá cinco anos, de 1940 a 1944... Nesse tempo eles nunca mataram ninguém... Só roubavam dos seringueiros que não tinham família... desses eles levavam suas coisinhas e a mercadoria... mas de nós nunca levaram nada! Eles só mexiam com quem mexia com eles... Por isso acho que eles eram até camarada!... (E, 7-16).

O índio, é verdade, ainda é revestido de atributos que o desqualificam, pois de algum modo “rouba”, embora não inspire a violência e o medo costumeiro. Mas como reconhece o seringueiro o seu comportamento já se orientava para a boa vizinhança: “eles só mexiam com quem mexia com eles!”. Assim, se antes devia existir uma disposição para o enfrentamento, que parecia

¹⁵ É importante assinalar que em todo esse período os conflitos entre índios e não-índios não deixaram de existir. Com efeito, pesquisas realizadas por vários autores (Oliveira, 1972; Laraia e Da Matta, 1967), com relação ao contato de índios com a frente extrativa, dão bem a dimensão da gravidade em que ocorriam. O que se sugere, no entanto, é que a despeito dessa emergência, o quadro em que eles se situam vai se reproduzindo ao longo do tempo em níveis cada vez menos acentuados, seja em razão da própria dinâmica da frente que se arrefece, seja devido ao resultado de relações mais amistosas que puderam ser criadas como decorrência do próprio contado.

corresponder à própria realização da empresa extrativa, agora o que se via era um certo esvaziamento dessa atitude, indicando um caminho de convivência. O índio, para o seringueiro, chegava mesmo a ser “camarada”, pois embora as condições do ambiente selvagem lhe oferecessem melhores meios para atacá-lo, preferia a tolerância. Noutra plano, ao “roubar” somente o homem solteiro, o índio talvez revelasse a intenção de valorizar o que possuía família, criando desse modo dificuldades para aquele que, não possuindo esse status, tornava-se virtualmente um signo potenciador de desordem¹⁶.

5.7 Verdade e Ilusão: a representação do mundo indígena

Nos anos 60 e 70, embora ainda fossem observados em Rondônia choques entre seringueiros e índios (Mindlin, 1985:17-22) as tensões de modo geral se esvaziaram. Nessa fase, que corresponde à mais completa desorganização da atividade extrativa, o contato entre seringueiros e índios parece ter seguido o padrão a que me referi. A entrevista a seguir, mostra a meu ver essa disposição. Ela trata de um seringueiro que teria saído para caçar e perdeu-se na mata deparando-se com os índios. Dividi-la-ei em itens para melhor proceder sua análise.

¹⁶ Nas sociedades de caçadores o índio é virtualmente um tomador – e não um doador – de mulheres. A condição de ser solteiro, portanto, seja no interior da sociedade tribal ou nos limites de suas fronteiras, além de outros desajustes, torna-se por esse motivo, um fator de inquietação. Para uma situação de contato entre índios e membros da sociedade nacional brasileira, que envolve questões dessa natureza, consultar Pierre Clastres, Arqueologia da Violência, 1983, p. 40-1. Sob o âmbito mais geral da teoria antropológica que trata dessa questão consultar Lévi-Strauss, Antropologia Estrutural I (Lévi-Strauss, 1975).

I

É que nessa viagem ele foi bater na maloca dos índios arara... mas quando chegou lá não encontrou ninguém, parecia que tudo estava abandonado... assim mesmo ele pôde ver toda a tralha de trabalhar: machado, enxada, terçado e pedra de amolar... lá ele encontrou: banana, macaxeira, milho... tudo colhido lá mesmo... então como estava com muita fome, ele comeu à vontade...

Ao referir-se à variedade de alimentos – banana, macaxeira, milho – encontrados na casa aparentemente abandonada, o seringueiro sugere ser o mundo indígena provido de fartura, situação que deve comparar com freqüentes estados de escassez que sabe ocorrer em seu próprio meio. A casa do índio – a “maloca” –, que em geral deprecia, apresenta-se ocupada pelos frutos do trabalho e por todos os meios necessários para produzi-los – a “tralha de trabalhar” – sendo nesse sentido a representação de um estado de bem-estar. Por outro lado, se ele diz que “tudo é colhido lá mesmo” é porque tudo foi igualmente plantado, sugerindo uma situação de autonomia em que o índio se mostra capaz de organizar seu próprio modo de vida. O mundo indígena, porém, ainda o deixava perplexo. Vejamos como se dá efetivamente o contato.

II

Ele disse que lá na maloca tinha uma grande buzina¹⁷; então ele pegou aquela buzina e começou a buzinar, mas não apareceu ninguém! No quarto dia resolveu buzinar de novo; aí quando foi as quatro horas da

¹⁷ Os pequenos regatões que viajam pelos rios da Amazônia costumam usar uma buzina, uma taboca de forma cilíndrica feita de bambu, de mais ou menos cinquenta centímetros de comprimento, com a qual anunciam aos moradores que estão se aproximando de seus portos.

tarde ele olhou de repente e viu se aproximando dele quatro caboclos¹⁸ !... Os caboclos ficaram olhando e logo botaram as flechas em cima dele... Disse-lhes então que tinha vindo ali dar um passeio, que não estava ali por mal e que não queria ofender a eles... Mas os caboclos não entendiam o que ele dizia... Aí ele viu que estava chegando o tuxaua todo pintado de vermelho e com um capacete de penas na cabeça!... O tuxaua batia com o pé no chão e com a mão ele batia no peito... Então o rapaz fez um sinal com as mãos dizendo que não queria fazer mal para eles... O rapaz havia feito um patoá... então pegou um caneco de alumínio, encheu de patoá e ofereceu para o tuxaua, mas o tuxaua meteu a mão rebateu o caneco e a bebida derramou todinha... Mas ele não desanimou!... enfiou de novo o caneco na vasilha, encheu de patoá e ele mesmo bebeu... Aí encheu de novo e deu para eles; então eles receberam... Aí o tuxaua convidou ele e saiu passeando para mostrar o que tinha dentro da maloca... depois ofereceu a ele carne para comer...

Esta passagem contém detalhes que não cabe analisar aqui. Por exemplo: por que os Arara teriam deixando ao abandono sua habitação coletiva? Teriam saído para realizar caçada de porcos-espinhos e por isso precisariam contar com a colaboração de todo o grupo? Teriam ido ao encontro de um grupo aparentado com a qual deveriam realizar trocas cerimoniais? Dentro do universo arara, enfim, não faltariam motivos que justificassem aquele suposto abandono. O que importa observar, no entanto, é o próprio contato que se faz cercado de desconfiança. Pois ao recusar a bebida não estaria o índio colocando à prova a

¹⁸ Caboclo é uma designação muito corrente na Amazônia e tanto pode referir-se a indivíduos da sociedade branca regional – notadamente os que vivem na área rural – como ao índio, que assim não deixa de ser discriminado. Sobre ser “caboclo” uma categoria intermediária incrustada no processo de transformação da identidade indígena, consultar Cardoso de Oliveira (1976:43-50).

correção do homem branco? Este estaria realmente disposto a celebrar a paz? Estaria sendo sincero ao reiterar que não viera até ali com a intenção de ofendê-los? O gesto de ter ele mesmo ingerido a bebida que preparara parece ter de fato contribuído para que essas dúvidas se dissipassem. Pois só então o chefe indígena convidou-o para acompanhá-lo, mostrando-lhe a casa e oferecendo-lhe em seguida alimentos. De sorte que o contato que em alguns momentos revestiu-se de certa tensão encerra-se coroado pela amizade e pela descontração. Em seguida veremos o rápido retorno do seringueiro ao seu próprio mundo e, no mesmo texto, sua decisão de regressar definitivamente ao mundo indígena.

III

Então ele veio de volta, mas quando chegou em nossa casa ficou escondido no meio das bananeiras... aí quando papai e eu voltávamos do rio, papai lhe perguntou: o que você está fazendo aí?... Estou vindo da minha caçada!... Mas já faz seis dias que você foi, não é?... Ele explicou: é que eu fui na maloca dos índios e só agora pude voltar... mas só vim para lhe entregar a espingarda... aí falou da maloca dizendo que a pessoa lá é bem tratada, que lá é um lugar bom para se viver e que ia voltar para lá... Mas ele queria provar que tinha ido mesmo lá... então disse que tinha trazido uma coisa para mim... aí foi lá no meio das bananeiras e me trouxe um côfo bem trançado, feito de palha pelo próprio tuxaua... dentro do côfo tinha farinha de mandioca, uma massa ralada e secada ao sol e um pedaço de carne de anta bem gorda, feita de fatias bem finas... Ah! eu queria comer tudo aquilo, mas não sabia como abrir aquele côfo, não sabia onde era o começo nem o fim... mas aí ele começou a abrir... e enquanto eu comia ele disse: Chagas, você é meu amigo e enquanto eu viver você não precisa ter medo porque os caboclos não vão mexer contigo... (então) pedi que enquanto ele estivesse no meio dos índios que

*não mexessem com nenhum seringueiro, que não ofendessem ninguém...
Aí ele foi embora e nunca mais vi essa criatura! (E 17,7-14).*

O regresso do jovem seringueiro (Antônio), que teria se dado mediante o empenho de sua palavra junto ao chefe indígena, parece indicar uma clara tentativa de aproximação. Ele estava ali de volta trazendo para o companheiro o fino presente que o chefe indígena lhe havia dado: o côfo feito de palha, “bem trançado”, fabricado especialmente para aquele fim; objeto que conforme a descrição dificultava o acesso, parecendo abrigar em seu interior a significação daquele gesto. E nele estavam os alimentos, essa referência tão essencial à troca indígena, confeccionados naquela refeição preciosa: carne de anta, farinha de mandioca e uma massa secada ao sol. O presente, portanto, ao mesmo tempo em que anuncia as bases da reciprocidade, é também a revelação da boa imagem do índio; da valorização da “maloca” como um lugar bom para viver. O depoimento sugere também, a intenção de se evitar o confronto e de se dissolver rivalidades, pois o homem que logo regressaria à tribo, onde pretendia viver era portador de um desejo: “pedi que enquanto ele estivesse no meio dos índios que não mexessem com nenhum seringueiro, que não ofendessem ninguém”.

Não seria, porém, essa história uma fantástica invenção daquelas em que o entrevistado pretende corresponder à curiosidade de um pesquisador ávido de informações? Como seria possível admitir que os Arara, tão valentes e arredios, tratassem assim um desconhecido, ainda mais naquelas circunstâncias em que os choques continuavam a ocorrer? Por que Antônio não teria feito alusão à arma de fogo (espingarda) que certamente deve ter despertado a curiosidade daqueles índios? Ele a teria escondido deles? Por que o fez? Colocasse pois em dúvida se o seringueiro desejava contar um fato verdadeiro ou se a

história envolvendo aquele jovem era apenas um pretexto que usava para me apresentar sua versão a respeito do que pensava sobre os índios. De fato o relato que me ofereceu parecia ter o sentido de um texto evocativo, tal como se faz na biografia reflexiva, cuja interpretação não ocorre sem a interferência de significações imaginárias que a cada tempo nela se introduz (Crapazano. *in*: Fígoli, 1989:29). Por isso torna-se irrelevante buscar em sua narrativa verossimilhanças com acontecimentos efetivamente vividos, quando o que parece estar em jogo são representações que a cada passo ele constrói livremente, representações cujo poder reside exatamente na condição de serem ao mesmo tempo falsas e verdadeiras¹⁹. E são elas, mesmo sendo contraditórias, que nos apontam o sentido da colaboração e da convivência. Enfim, as relações entre seringueiros e índios, que em vários momentos se revestiram de graves conflitos, parecem conter esta virtualidade: a de se tornarem em outros tempos instrumentos de cooperação e de paz.

Retomando o capítulo vimos no início como a violência era praticada nos seringais, notando-se que embora os padrões procurassem monopolizá-la, os seringueiros não se mostravam absolutamente passivos, procurando de várias formas descobrir meios para enfrentá-la. Não obstante, os donos de seringais os dominavam, pois como registram as testemunhas – como no caso do Seringal Santa Cruz – tornaram-se visíveis os sinais do poder que eles exerciam.

¹⁹ “Muitas vezes – diz Todorov acerca de Colombo que em tudo via a confirmação de suas próprias crenças – “não se trata de procurar a verdade, e sim de procurar confirmações, para uma verdade conhecida de antemão, ou como se diz, tomar desejos por realidade” (Todorov, 1983:20).

A idéia de que as representações são poderosas porque são ao mesmo tempo mentirosas e verdadeiras acha-se em Henri Lefebvre, especialmente em sua obra *La Presence et l’Absence* e foi apresentada por Suzana Sochaczewski no Colóquio “A Aventura Intelectual de Henri Lefebvre”, coordenado pelo prof. José de Souza Martins e realizado pelo Departamento de Sociologia da USP em 14 de maio de 1993.

Mas essa violência, como observei, deslocou-se também para “fora” da empresa extrativa, tendo alcançado com a participação dos seringueiros as populações indígenas que habitavam aqueles territórios. Todavia não se trata de um processo linear, podendo-se introduzir nele um elemento de mediação, ou se quisermos, uma hipótese de trabalho, sugerindo que além dos confrontos pôde existir também entre os dois grupos, indícios de aproximação relacionados com o nível de atuação da frente extrativa. De modo que nas áreas em que a frente vê-se enfraquecida ou esgotada, com pouca ou nenhuma capacidade de intervenção, os índios parecem demonstrar tolerância para com aqueles que pacificamente continuavam a fazer o que já vinham fazendo há muitos anos, os seringueiros que eles viam extrair o látex das árvores. O que se tem em conta, portanto, é que seringueiros e índios não são “bons” nem “maus” por natureza, podendo-se admitir circunstâncias em que suas diferenças podem ser superadas. Esvaziada do contato a fonte geradora do conflito, isto é, a empresa extrativa, abrem-se possibilidades que podem ser alcançadas pelos dois grupos.



Plenária de uma reunião do I Encontro de "Soldados da Borracha" e Seringueiros de Rondônia. Ariquemes, Agosto, 1985. (Esse evento possibilitou a discussão das relações entre seringueiros, colonos, índios e fazendeiros, além de outros temas).

Parte III

A colonização agrícola e o seu impacto sobre os
modos de vida tradicionais

Sou mais um...
Sou mais um que apelou para Rondônia

Entra na roda, sai da agonia
Vem para Rondônia seja noite ou seja dia

Fico feliz por vocês que estão se dando bem
O migrante representa o progresso que já vem
Mas tenho medo que o progresso
Possa vir a destruir nosso lindo Inferno Verde

(“Migrante Sou Mais Um”. Música de Domingos
Silva; letra de Gilson Santos. 1º Encontro da
Música Nativa de Rondônia. Ji-Paraná. 1985).

CAPÍTULO VI

A TRANSFORMAÇÃO SIMBÓLICA DA NATUREZA

6.1 A Conquista da Terra

Apesar de uma certa continuidade com que se manteve o extrativismo – até mesmo incentivado por uma parte da massa de migrantes que o praticava desordenadamente como forma de sobrevivência¹ – a verdade é que a colonização agrícola praticamente o eclipsou. Assim, em 1970 Rondônia já possuía 7.082 estabelecimentos agrícolas numa área de 1.631.640 ha, pouco menos de 7% da área total do seu território, calculada em 24 milhões de ha. Mas em 1980 o número de estabelecimentos passa para 50.000, ocupando uma área de 5,5 milhões de ha.

A colonização seguida de intenso fluxo migratório e do conseqüente surgimento de novos núcleos urbanos, alterou, a partir de então, o contexto de uma economia até bem pouco ancorada no extrativismo.

¹ Thieblot afirma que o lavrador (colono), quando precisava arranjar dinheiro, logo lançava mão deste recurso: colher e vender borracha. “Mas ele não é propriamente seringueiro, não defuma o látex nem faz bolas... o parceleiro (colono) faz o corte na casca, com a faca, mas não põe tigelas e deixa o leite escorrer até o chão, numa pequena cova ao pé da árvore... até conseguir uma quantidade suficiente e fazer ‘plancha’ que chama ‘plancha’ de cernambi” (Thieblot, 1977:90).

Como já se fez notar, as atividades extrativas – borracha, castanha, ipecacuanha, etc. – haviam de fato moldado não somente o caráter da ocupação baseada nos cursos dos rios, mas a própria forma de organização da sociedade local e seus padrões de comportamento. Com as novas atividades agrícolas, portanto, a floresta que era o locus do extrativismo passa a ser substituída pela terra enquanto espaço gerador de riqueza e de símbolos. A terra, assim, encerrada nos valores que a prestigiam, é que imprimirá agora o ritmo da nova sociedade. Em torno dela é que convergirão os ideais do mundo agrário, procurando-se estabelecer com solidez a família, as redes de parentesco e a amizade, longe da vida errante que marcou na selva o extrator de borracha.

Revela-se, além do mais, nesse ponto de inflexão, uma nova forma de historicização da natureza, que agora não mais se realizará pela exploração dos recursos oferecidos pelo próprio meio ecológico – como se deu com a borracha – mas pela exploração da terra, exigindo-se em consequência uma maior intervenção do trabalho humano.

E diante desse fato os interesses econômicos serão realinhados, as alianças e os conflitos reorientados e as esferas de poder deslocadas para novas bases de sustentação política. E daí naturalmente emergirão novas relações sociais e novos sujeitos, bem como novas estratégias de sobrevivência e de trabalho, dando contorno, enfim, aos contextos² produzidos por essa mudança.

² Tais contextos – como sugere Duvignaud (in: Halbwachs, 1990) –, ao se sobreporem à rigidez das “estruturas sociais”, acabam nos arrastando na direção de muitos caminhos, a despeito da nossa vontade em aceitá-los. Eles nos impõem, assim, “ostensivamente”, um sentido de realidade, uma marca que quase só nos leva à consideração do presente.

Essa alteração, vale dizer, modificou também a paisagem, construindo-se em conseqüência uma nova concepção de espaço e forjando-se em torno dela uma nova linguagem. Os antigos “centros” dos seringais, que eram localidades só atingidas em muitos dias de extenuantes viagens a pé ou em lombo de burro, agora são alcançados em poucas horas por veículos que estacionam na frente das barracas que formavam as antigas colocações. Sendo assim, haverá sentido ainda em usar-se a palavra “centro” ou mesmo “colocação”, uma vez que perderam totalmente o seu lugar de referência? Hoje, quando se está na área urbana de Ariquemes e se ouve falar de antigos seringais – Bom Futuro, Santa Cruz ou Nova Vida –, tem-se a impressão de que são realidades que foram arrastadas, e estão ali, como sombras, bem próximos de nós. Em outras ocasiões parecem ter se dissolvido no espaço homogeneizado das linhas e travessões³ que separam os lotes e as fazendas. A frouxa ocupação dos seringais, portanto, dará lugar ao fracionamento da terra e à precisão geométrica que a valorizará: em 10 anos apenas (1970/1980) 30% da área global do Estado já havia sido objeto de negociação, e em 1980 os estabelecimentos com mais de 1.000 ha representavam 45% da área total cadastrada até então (Lopes, 1983:12)⁴.

É necessário acrescentar que o movimento migratório em direção a Rondônia alterou radicalmente o quadro da população do antigo Território Federal. Basta dizer que em quatro anos apenas, entre 1984 e 1987, transferiram-se para Rondônia cerca de 600.000 migrantes (cf. Cepami, 1988:10). Em 1980,

³ As “linhas” são estradas estreitas, rústicas, onde vivem colonos e seringueiros, e que são perpassadas por estradas maiores – “travessões” – que vão na direção da cidade para o centro da mata.

⁴ É considerável o nível de concentração fundiária em Rondônia. Dados retirados de uma pesquisa realizada pelo Cepami (Centro de Estudos e de Pastoral dos Migrantes de Ji-Paraná/RO) em 1.886 famílias de migrantes, mostram bem a dimensão do problema: 42,50% desse total não havia conseguido obter qualquer fração de terra, sendo que 70% não possuía terra em seus lugares de origem ou procedência (cf. Cepami 1990:05).

vale mencionar aqui, mais de 50% da população local vivia há menos de 10 anos em Rondônia (Coy, cit., p. 172). Veja-se por exemplo os dados de procedência e origem de alguns segmentos dessa população:

| Pic Ouro Preto | | | |
|-----------------------|-------------------|-------------------------------|------|
| Procedência (1982) | % | Naturalidade (até dez./81) | % |
| Paraná | 28,6 ⁵ | Minas Gerais | 40,5 |
| Mato Grosso | 27,6 | Espírito Santo | 15,6 |
| Espírito Santo | 17,3 | Bahia | 9,9 |
| Minas Gerais | 16,3 | São Paulo | 8,3 |
| São Paulo | 3,1 | Paraná | 5,5 |

Fonte: "Colonização Agrícola em Rondônia", de Eliano Sérgio A. Lopes (dissertação de mestrado – UFRRJ, 1983, p. 52-54).

Lopes observa que 61% dessa população que ele entrevistou em Ouro Preto D'Oeste já havia morado pelo menos em dois estados da federação antes de chegar a Rondônia, e 27%, em três⁶.

Nos primeiros anos da colonização, entre 1970 e 1975, era grande o número de capixabas que se transferiu para Rondônia. Pesquisadores que estiveram na região nesse período observam a esse respeito fatos curiosos, como

⁵ Das 390.000 pessoas que formaram a primeira corrente migratória em Rondônia nos anos setenta, 30%, segundo Tânia S. Navarro (1988), eram originárias do Paraná.

⁶ Na pesquisa mencionada (abrangendo um total de 1.866 famílias), 1.207 (56%) afirmam ter migrado de três a sete vezes. Apenas 15% delas migrou pela primeira vez (estas deixaram seus lugares de origem e foram diretamente para Rondônia). (Cepami, cit., 1988, p.10).

o que se refere ao bispo de São Mateus, no Espírito Santo, que temia perder sua função de “pastor de almas” para tornar-se “bispo de bois e eucaliptos” tal era a quantidade de gente que havia migrado desse município para Rondônia – diz-se cerca de 40% (Thieblot, 1977:59).

Muitos desses migrantes teriam saído originalmente do Ceará, passando em seguida pelo Espírito Santo, Rio, São Paulo, Paraná e Mato Grosso até chegarem a Rondônia, formando no mapa do Brasil uma curva que revela o itinerário que percorreram, provavelmente sucedendo-se em gerações.

Esta é na verdade uma das grandes trilhas históricas da migração nacional, que inicialmente tinha como meta atingir o Sul do país. Outra é a da borracha, que na segunda metade do século passado se dirigiu à Amazônia.

Procurando dar conta desse movimento populacional no interior da sociedade brasileira há autores que indicam a existência de três grandes correntes migratórias, sendo que além das duas mencionadas haveria uma outra que saindo do Nordeste se dirigia ao Centro-Oeste (Martins, 1980:82). Outros, ainda, considerando a migração mais recente dirigida à Amazônia a partir dos anos 70, distinguem aquela que forma uma corrente “espontânea” – e nesse caso uma que vem do Centro-Sul encaminhou-se para Rondônia e Acre – e a “planejada”, que o Incra organizou em torno da rodovia Transamazônica (Velho, 1976:219). E aqui distingue-se um fato interessante: essas correntes – as mais antigas (como a da borracha) que vieram do Nordeste e as mais recentes vindas do Centro-Sul –

cruzam-se hoje nessas áreas de fronteira, assinalando, como em Rondônia, o encontro das culturas e dos modos de vida que as constituem⁷.

Os fatores que determinaram a ida de colonos do Sul para Rondônia e outros estados da região Norte já foram suficientemente abordados por vários autores⁸, que afirmam estar a causa de tudo nas condições referidas a nossa estrutura agrária – elevada concentração fundiária, mecanização, substituição de culturas tradicionais, etc. – geradora de desigualdades sociais. Mas o deslocamento desses migrantes para regiões distantes não reside apenas na existência dessas condições estruturais, mas está também associado ao progressivo esfacelamento de seus modos de vida – aqui incluído naturalmente o universo de suas culturas – que os leva enfim a procurar novas alternativas de sobrevivência. Ainda mais: a busca desses lugares exprimiria uma aspiração mais ampla por parte daqueles – camponeses ou não – para quem suas próprias sociedades vêm-se desfiguradas ou desprovidas de significação.

Clyde Kluckhohn, aliás, parece ter enxergado longe quando descobre esse sentimento naqueles que partem em busca de novos horizontes. Diz ele: “O fascínio do estranho e do remoto tem uma atração especial para aqueles que não se acham satisfeitos consigo mesmos ou que não se sentem à vontade em sua

⁷ Referindo-se às correntes (migrantes posseiros) originárias do Nordeste e do Sul que cruzaram entre si no Projeto “Terra Nova” (MT), Tavares dos Santos assinala ser este um fenômeno recente “cujas formas sociais não são ainda plenamente visíveis” (cf. Tavares dos Santos, 1986:293).

⁸ “Diversos fatores – afirma o relatório do Cepami – como: a modernização da agricultura, a expansão da monocultura da soja e a expansão da pecuária, fizeram com que para a Amazônia se deslocasse o excedente populacional expulso pela estrutura fundiária concentracionista e por uma política governamental e de franca opção pela grande empresa e pela propriedade capitalista da terra” (cf. Cepami, 1990:04). Sobre essa mesma questão consultar: José de Souza Martins – Expropriação e Violência; Eliano Sérgio Lopes – “Colonização Agrícola em Rondônia”; Regina Guimarães Neto – “A Lenda do Ouro Verde”; José Vicente Tavares dos Santos – “Matuchos: O Sonho da Terra”; Iselda Ribeiro – Pioneiros Gaúchos; Tânia Navarro Swain – “Fronteiras do Paraná: da colonização à migração”; Luiz Antônio Pinto de Oliveira – O Sertanejo, o Brabo e o Posseiro, entre outros.

própria sociedade. Consciente ou inconscientemente, buscam outros modos de vida, onde sejam compreendidas suas características, ou pelo menos não sejam criticadas” (1963:16).

De fato, como pude ver entre os migrantes que se dirigiram a Rondônia, muita gente deixou seus lugares movidos por sentimentos dessa ordem. Como se pode ver, por exemplo, no depoimento desse jovem médico carioca, Dalton, que reclama do anonimato em que vivia no Rio:

“No Rio de Janeiro a minha importância dentro da comunidade não aparecia; e isso acabava concorrendo com uma não-participação no processo total. Aqui, não. Numa cidade pequena, você queira, ou não, você participa do processo decisório; dá sua opinião e ela é discutida e ouvida”.

Devo acrescentar que no dia seguinte ao que conversamos, encontrei esse médico e sua esposa, que é historiadora, reunidos com moradores pobres do bairro Marechal Rondon (Vila Velha), num animado mutirão destinado a construir uma creche. Lá, enquanto mães que trabalham em Ariquemes iam abrindo ramos de palha para a cobertura da casa, o jovem médico evocava os passeios que à tarde, aproveitando a brisa, gostava de fazer em sua moto, na Avenida Atlântica, em Copacabana. Então ele dizia que a saudade mais doce e ao mesmo tempo mais dolorida que sentia quando lembrava do Rio era quando via na televisão a propaganda do Guaraná Antártica. O guaraná, talvez, com a força da imagem que a televisão lhe dava, devia remetê-lo ao universo cultural da grande cidade.

Outros, exprimindo esse mesmo sentimento, me disseram que a vida nas grandes cidades lhes provocava tédio, e por isso desejavam partir em busca

de novas experiências. *“Eu sentia uma insatisfação muito grande com o trabalho (que realizava) em Brasília – com o tipo de vida de Brasília”* – dizia-me Cheila, uma jovem arquiteta que trabalhava em Ariquemes.

Mas essa camada, por dizer assim intelectual, é relativamente restrita quando considerada no conjunto da população migrante, cuja maioria – 70% ou mais – é constituída de pessoas simples, como o agricultor⁹ Antônio de Jesus, que veio de Camacã, na Bahia, como ele diz, “rolando de lá pra cá”. Antônio, que conheci lutando contra a malária, afirmou-me que seu desejo inicial era “trabalhar roçando pasto”, para depois de algum tempo, quem sabe, poder dispor de uma pequena roça onde pudesse “plantar pra comer”. Esse era o seu grande sonho. Outros, ainda, eram como o catarinense Lauro Both, que não possuindo filhos afirmou-me que *“só vêi com a muié e a trouxa, pois mais não tinha”*.

Essas pessoas, como notou Possamai¹⁰, fazem parte daquela “massa de empobrecidos”, sendo assim pessoas simples, com pouca ou nenhuma instrução¹¹ sobre as quais recaem as tarefas mais duras – como a de derrubar matas – quando chegam em seus novos lugares.

É uma gente, como notou Thieblot, que deixa suas casas apenas com alguns objetos: uma enxada, um machado, uma garrafa d’água, uma ou duas

⁹ A pesquisa realizada pelo Cepami em 1987 constata que 71,70% dos migrantes eram lavradores em seus locais de origem, sendo o restante formado por outras profissões (comerciantes, motoristas, carpinteiros, operários, funcionários públicos e trabalhadores volantes). (Cepami 1988:9).

¹⁰ Antônio Possamai, bispo de Ji-Paraná – RO (cf. Cepami, 1990:4).

¹¹ Esses migrantes são, em grande maioria, analfabetos (18%) ou semi-analfabetos que apenas sabem escrever o próprio nome – cerca de 70% (cf. Cepami, 1988, p.7).

panelas, uma sacola para carregar agasalhos e em ônibus ou caminhão se dirige ao seu destino (Thieblot, 1977).

Alguns, às vezes, vêm-se compelidos a deixar os próprios filhos, tal é a determinação que imprimem aos seus atos, como se vê, por exemplo, no diálogo desenvolvido no interior de uma família cujo casal está em vias de migrar. O casal, perante a oposição dos filhos que não desejavam sair do lugar em que viviam, pedia-lhes que compreendessem o seu gesto. Dizia-lhes então a mãe:

— *“Deixa a gente ir pro lugar que nós tamo quereno; lá a gente vê se dá pra ficar ou se num dá!...”*.

“Pra onde vocês vão?” (indagavam os filhos).

E a mãe respondia:

— *“Num sabemos!... Onde Deus determinar que eu deva ir...”*

E o pai lhes dizia:

— *“Olha, nós temo que ir até o fim da estrada; quando a estrada acabar, nós paramo!”*.

E a mulher resumia assim a história¹²:

— *Só trouxemo a roupa do corpo; pegamo um fusca velho e viemo embora: eu e meu marido, uma filha e o genro.”*

Essas pessoas, como se vê, deixam seus lugares sem distinguir bem o que as aguarda, contrastando com aqueles que saem com o firme propósito de adquirir alguma quantidade de terra¹³. E os que partem com esse objetivo, como

¹² Depoimento prestado a Regina Guimarães Neto (cf. Guimarães Neto, 1986:46).

¹³ Segundo a pesquisa realizada pelo Cepami em 1987, 36,70% dos migrantes deslocaram-se para Rondônia com esse fim explícito (cf. Cepami, 1988:12).

bem observou um agrônomo que entrevistei em Ariquemes, incluem-se na categoria que ele chamou “migração de busca”, levada a cabo pelos colonos do Sul, em oposição à “migração fugida”, que ele atribui aos nordestinos que procuram se livrar da seca ou deixam seus lugares devido à absoluta falta de meios para sobreviver.

Essas duas modalidades de migração, utilizando a boa idéia daquele técnico, apontam na verdade para a existência de dois planos em que se desenvolve entre nós o fenômeno migratório: 1) o horizontal, que diz respeito ao caráter regional da migração e 2) o vertical, ligado aos níveis de estratificação social que ela contém. O plano horizontal, precisando melhor, refere-se à questão das desigualdades econômicas regionais, onde se verifica que algumas áreas do país têm se transformado em verdadeiros reservatórios de mão-de-obra, enquanto o vertical visualiza a distribuição das categorias de migrantes na pirâmide social.

É necessário observar, no entanto, que essa classificação aponta também para a inclusão de elementos que transcendem naturezas meramente instrumentais ou práticas, pois tanto numa quanto noutra das denominações é possível detectar índices subjetivos capazes de potencializar num grau elevado o processo que conduz ao ato de mudança.

Tais formas de apreensão, que constituem na verdade o esforço de uma reflexão construída no processo vivenciado pelo próprio migrante, emergem em sua consciência como resultado de uma comparação inevitável que ele faz com relação ao Outro. A migração fugida – que nos faz lembrar as secas e os retirantes – remete pois a um cenário de reconhecida pobreza e calamidades em que o Nordeste tem sido sempre envolvido, enquanto a migração de busca, associada às populações do Sul, parece identificar-se menos com os obstáculos

que os migrantes encontram em seus lugares de origem e mais com o desejo de construir alternativas que lhes indique um futuro promissor.

De sorte que a migração fugida pode implicar no desejo do indivíduo livrar-se de um contexto mais generalizado de carências e privações – mesmo que isso se dê em detrimento da sua cultura e da quebra de laços de afetividade pessoais – enquanto que a de busca pode significar o descortino de uma perspectiva que inclua o reconhecimento e a evolução da sua própria biografia. Por exemplo quando indaguei de vários migrantes por que costumavam se deslocar com certa frequência de um lugar para o outro, eles me respondiam que a “terra vermelha” era o que mais os atraía. Assim, pareciam querer sugerir que além da provável excepcionalidade do solo com a qual se identificava, a terra vermelha também se referia à conquista de novos territórios, nos quais poderiam impor a civilização que representavam. E sendo a terra vermelha o reverso do território selvagem que deveriam domesticar e transformar, esses homens mais se pareciam com aqueles heróis míticos que no decurso de itinerários perigosos davam combate a monstros indescritíveis transformando o universo no qual se introduziam num espaço que conseguiam submeter ao controle de suas vontades¹⁴ (Leroi-Gourham, 1987:135).

Mas o sonho de possuir sua própria terra para trabalhar era o que mais estimulava esses colonos do Sul. O homem local assim os vê:

¹⁴ Um sentimento desse tipo parece dominar a tradição ainda hoje existente no Sul, referida à ação das primeiras gerações de pioneiros: “Os antepassados são representados como pioneiros em tudo: abriram picadas, venceram florestas, construíram casas, capelas, cemitérios, escolas, lutaram contra os bugres, superaram epidemias, cultivaram a terra só com enxada, enfrentando as enchentes do rio, e venceram por sua capacidade e amor ao trabalho, herdado e aprendido na terra de origem, e passado aos descendentes – os atuais colonos!” (Seyferth, 1992:81).

Eles trazem a mania de encontrar um lote de terra para fazer uma fazenda: desmatar, plantar capim e comprar novilhas... Esse é o primeiro ideal de todos eles, mas às vezes não dá para realizar o sonho inteiro... Então adquirem um lote pequeno, e aí não criam gado; ou criam pouco... Não lembram da malária para atrapalhar a vida deles... (E-28,2).

Muitos colonos, de fato, ao saírem de seus lugares tinham a expectativa de obter terra não apenas para si, mas também para seus filhos e até outras pessoas incluídas em seu grupo doméstico¹⁵. Nada assim os impedia; e Rondônia era o lugar para onde aquele sonho convergia:

Achei um futuro muito grande em Rondônia... Meu plano era vir, formar uma boa lavoura e permanecer aqui... Assim, se os filhos quiserem ficar juntos tem aonde ficar... e tem também alguém da família que às vezes não tem terra e mais tarde quer ter uma vida assim... (E-2,2).

Contudo, como assinalou Tavares dos Santos, se essa decisão de migrar para um programa de colonização se alicerçava na vontade de alcançar um pedaço de terra e assim se reproduzir a família, “as vicissitudes da chegada e das condições de vida e de trabalho” que passavam então a enfrentar muitas vezes resultava numa experiência de enclausuramento e exploração econômica que os impedia de realizar esse objetivo (cf. Tavares dos Santos, 1989:XVII).

Com relação à expectativa de garantir terra aos filhos – além das dificuldades reais em adquiri-la devido a vários tipos de restrições – há um fator que

¹⁵ Os colonos que foram para o projeto Terra Nova possuíam idêntico objetivo: “Je suis parti pour pouvoir laisser un jour un lopin de terre pour les enfants, parce que là-bas cela devenait difficile, pour celui qui était faible c’était pas possible” (in: Tavares dos Santos, 1986:229).

se interpõe no sentido de desviar o que parece ser um projeto de alargamento de uma base comunitária fundada no parentesco. Como os projetos de colonização acabaram sendo implantados ao lado ou muito próximos dos centros urbanos criados para lhes darem suporte, observa-se que os filhos desses colonos são fortemente atraídos por tudo aquilo que eles oferecem no que diz respeito a bens de consumo, lazer e outros atrativos da vida moderna, afastando-os assim da roça e cada vez mais da hierarquia familiar centrada na figura emcompassante do pai¹⁶.

Tendo em conta as motivações acima apontadas, poder-se-ia dizer que os migrantes que se dirigem a Rondônia incluem-se na seguinte ordem de classificação:

a) os que deixam seus lugares com a firme determinação de obter alguma porção de terra – para si e para os filhos (pequenos proprietários, arrendatários, parceiros, meeiros), os quais se vêm pressionados pelas condições da estrutura agrária local, que torna inviável a sustentação de seus modos de vida tradicionais. Entre esses estão os futuros parceiros que serão selecionados pelo Incra para serem assentados nos projetos agrícolas oficiais¹⁷;

b) uma massa considerável de “empobrecidos”, expropriados de suas terras ou despossuídos de outros bens, que leva consigo apenas objetos de uso pessoal e que, como posseiros potenciais, vão engrossar os contingentes que

¹⁶ Diferentemente de uma ordem econômica em que os princípios de autoridade, lealdade, honra etc. comumente se dissolvem na trama de interesses materiais, surge em oposição a ordem moral, cuja hierarquia familiar é centrada na figura do pai idoso, que além de ser dono do sítio é também aquele que detém o saber do grupo familiar e dá a direção para a vida (Woortmann, 1983).

¹⁷ Eles ficarão alocados em projetos destinados à exploração da pecuária e culturas comerciais (cacau, café) como é o caso do Projeto Burareiro (250 a 500 ha) em Ariquemes, ou naqueles voltados para o cultivo da chamada lavoura branca (milho, arroz, feijão e mandioca) como é o caso do Projeto Marechal Dutra, também localizado neste município. Os que se encontram no projeto Burareiro, como pude notar, assumem o status de “proprietários”, enquanto os do Marechal Dutra apresentam-se mais identificados com a condição de “lavrador” ou “colono”.

permanecerão às margens dos projetos oficiais, pressionando o Estado em sua luta pela terra. Entre eles estão aqueles que, como o baiano Antônio de Jesus, apenas pretendia possuir uma roça para “plantar e comer”; como o catarinense Lauro Both, que só levou “a muié e a trouxa”, ou como o casal que acreditava que o destino lhe selaria a sorte – “onde a estrada acabar, nós paramo...!”;

c) os que deixam seus lugares desejosos de dar expressão a sua individualidade e que, ao pretender romper com o anonimato em que viviam nas grandes cidades, alimentam a expectativa de dar expressão, também, ao seu ser social e político. Entre esses podemos encontrar pessoas idealistas como o médico carioca Dalton, ou migrantes-atores, como o jovem Marcos Teixeira, que com o núcleo de teatro que ele mesmo criou em Ariquemes, procurava dar expressão ao mundo que via a sua volta;

d) os que vêem diminuídas ou esgotadas suas motivações de trabalhar e viver em grandes centros urbanos, cujos estilos de vida, caracterizados pela velocidade e por formas exacerbadas de competição – para não falar da violência –, acabam lhes roubando a energia, provocando em consequência a apatia e o tédio, como sugere a afirmação daquela jovem arquiteta que se dizia cansada da vida que levava em Brasília;

e) os que constituem numeroso grupo de profissionais que trabalham por conta própria – médicos, advogados, contadores, dentistas, mestres-de-obra, mecânicos, eletricitas, carpinteiros, pedreiros, sapateiros, barbeiros, etc. – e que com outras camadas de pessoas assalariadas (funcionários da burocracia estatal, professores de primeiro e segundo graus, bancários, comerciários, etc.) e mais

aqueles que se acham desocupados¹⁸, formam o contexto urbano das cidades, criando cenários que em muitas ocasiões lembram o burburinho que estamos acostumados a ver nos centros metropolitanos;

f) os que são donos de grandes propriedades (“fazendeiros”), comerciantes, compradores de terra, etc., que vão com o propósito de se beneficiarem dos incentivos governamentais – isenções fiscais, financiamentos especiais para a pecuária, etc. – ou com a simples finalidade de adquirir terra para servir como objeto de especulação ou negócio. Encontram-se entre esses, segundo Possamai (cf. Cepami, 1990:05), comerciantes de todo tipo, além de médicos ou “pseudomédicos”, advogados, etc. “Muitas vezes – observa esse autor – este grupo de pessoas representa o que há de mais incompetente ou desonesto em suas classes” (ibid., p.5).

São esses grupos, enfim, com a peculiaridade de seus interesses e a particularidade de seus modos de vida, que ocupam hoje a fronteira de Rondônia, estabelecendo ali novas culturas e novas tradições, cujos valores estarão nucleados em torno da terra, e não mais na floresta ou no rio, como ocorria com o extrativismo da borracha.

A conquista da terra em Rondônia, que se dá pela colonização é um acontecimento recente, e ocorre sob nova forma, diferente do que significou o que chamaríamos a conquista da natureza, ou das “matas”, como preferem dizer os seringueiros. Pois a colonização, como afirmou Ianni, “alterou certas formas sociais da terra” (apud Tavares dos Santos, 1991:72), e alterou também,

¹⁸ Segundo Possamai (cf. Cepami, 1990) há também nessas cidades um grupo formado por indivíduos marginais, que “fogem dos diversos pontos do país em busca de lugares novos, onde muitas vezes a polícia se confunde com o bandido e onde a justiça não funciona” (cit., p. 04).

acrescentamos, a natureza, uma vez que modificou radicalmente o seu uso e o significado das coisa e objetos que contém.

6.2 A mudança e a relação com a natureza

O contraponto extrativismo/agricultura parece-me ser um bom instrumento para se analisar as transformações que ocorrem hoje no meio ecológico de Rondônia. E aqui o farei tomando como referência o discurso do seringueiro e o do colono.

A visão que o seringueiro tem a respeito da natureza recobre situações variadas e contrasta, em várias ocasiões, com a que possui o colono. Colocá-las lado a lado poderia parecer adequado, mas isso inclui o risco de levar o leitor a fazer adesões mais ou menos fáceis em favor de um ou de outro discurso. Assim, talvez seja mais conveniente partir da idéia de que ambas as personagens refletem sobre a natureza no contexto comum de destruição que hoje a atinge. Pois o fenômeno do desmatamento e das queimadas em que se vêem freqüentemente envolvidos em razão de suas obrigações diárias suscitam decisões e juízos aos quais de nenhum modo podem se furtar.



Vejamos, inicialmente, como se manifesta o seringueiro tendo em vista as alterações que foram produzidas pela colonização:

“Na parte dos rios e dos peixes nós (nos) sentimos prejudicados, porque antigamente existia fartura de peixe, caça, bicho de casco, tracajá, tartaruga. E hoje, com a chegada do pessoal novato, aglomerou muito o número de povos e aquelas coisas não existem mais. Até mesmo os rios que é da natureza, que homem nenhum fez, e que não pode ser vendido, as pessoas que receberam terra embeijando aquele rio querem dominar aquele pedaço. Ali ninguém pesca e nem faz uso daquela água; nem pra piquenique ou pra tomar banho. Tudo é proibido por aquele que recebeu terra encostado naquele rio. (Um seringueiro de Ariquemes).

O depoimento satisfaz, a meu ver, uma dupla finalidade: a) expõe com objetividade a concepção do seringueiro sobre os efeitos que a colonização produziu, tanto com relação à natureza como com relação ao próprio homem; b) possibilita que se elabore uma interpretação acerca das diferentes atitudes que ambos os personagens – o seringueiro e o colono – têm com relação à natureza. Destaco pois desse documento três questões que a meu ver merecem ser analisadas:

1º) que a natureza é, antes de tudo, um imenso reservatório de riquezas e que, não sendo resultado do trabalho humano, torna-se por isso mesmo um bem inegociável;

2º) como corolário dessa assertiva, a natureza dispõe de variadas fontes de sobrevivência, cuja preservação requer a realização de ações coordenadas e inteligentes por parte daqueles que a ela têm acesso;

3º) que determinadas formas utilizadas para sua apropriação podem resultar em prejuízo para o seu equilíbrio, provocando não apenas a sua destruição, mas também o desaparecimento de grupos ou indivíduos que dela dependem para sobreviver. Analisemos em seguida cada uma dessas questões.

1. A importância que os seringueiros atribuem aos recursos existentes na mata – que os leva inclusive a fazer esse tipo de denúncia – prende-se a meu ver à própria natureza do modelo econômico em que eles foram incorporados. Um modelo que, desde cedo, procurou afastá-los da natureza. Pois se é verdade que as restrições que eram feitas pelo barracão – com relação ao uso da caça, por exemplo – foram se afrouxando ao longo do tempo, elas nunca desapareceram de vez; na verdade elas foram se ajustando aos impactos sofridos pela borracha – uma economia que, diga-se de passagem, esteve sempre sujeita a freqüentes oscilações –, obrigando a que seus detentores procurassem diversificar minimamente seus negócios. As restrições visavam, assim, garantir a especialização do modelo exportador, assegurando que a borracha fosse explorada como um bem exclusivo. Não fosse dessa maneira, talvez não tivesse alcançado um lugar proeminente na pauta de nossos bens exportados situando-se na primeira década deste século logo atrás do café. Mas atrela-se a esse, outro

fato, que limita de maneira mais direta o alcance dessa intervenção no meio natural. É que a maior parte dos alimentos consumidos pelos seringueiros provinham, como é sabido, do barracão, somando-se a outros bens que eram incluídos em seus débitos correntes¹⁹. Os seringueiros eram, assim, obrigados a consumi-los, restringindo-se dessa forma a alternativa da caça.

Agregue-se a isso o fato de ser relativamente discreto o adensamento humano no seringal. Pois mesmo que se considere que foram transferidas para a Amazônia levas consideráveis de trabalhadores (período: 1877-1912), isso pouco afetou a estrutura da sua ocupação. Com relação aos seringais, por exemplo, uma colocação que estivesse instalada numa área de 300 ou 400 ha (média aproximada dessas unidades) era ocupada por um número reduzido de pessoas – oito ou dez trabalhadores –, às vezes até por um único indivíduo! Isso quer dizer que a pressão exercida sobre os recursos (alimentos) existente na mata – sem falar, é claro, das populações indígenas que lá viviam – era mínima. E ainda que esse consumo pudesse se dar numa escala maior – com a liberação das restrições a que me referi –, os seringueiros não teriam como fazê-lo, pois não apenas deixavam de possuir locais adequados para armazenar os animais abatidos, como não dispunham de suprimento (armas, munição, etc.) para caçá-los nem produtos (sal) em quantidade suficiente para conservá-los.

O modelo extrativista, portanto, acabava impondo os limites em que se dava essa intervenção, obrigando a que os seringueiros tivessem um recuo ou até um certo comedimento em suas iniciativas para apropriar-se da natureza. Mas se por um lado essa atitude os levava a ser parcimoniosos com relação à utilização de seus bens,

¹⁹ Sobre as “contas-correntes” e os mecanismos do endividamento junto ao barracão, consultar o meu trabalho anterior (Teixeira, 1980).

por outro lado ela propiciava a que eles procedessem a crítica do próprio modelo. Por que aquelas restrições deviam prevalecer com relação à caça se eles eram obrigados a trabalhar até a exaustão na extração e beneficiamento do látex? Não eram, afinal, todos aqueles bens produtos da natureza? Não pertenciam àquelas coisas que “homem nenhum fez” e que portanto deviam estar ali para serem igualmente usufruídas? Pensamentos como este – produzidos no interior do próprio modelo – devem ter orientado a reflexão que faziam, contribuindo naturalmente para revelar as incoerências em que aquele modelo se assentava.

2. Quanto a um sentido mais específico de preservação deve-se ter em conta o que determinava os chamados “regulamentos”, onde os proprietários ditavam os procedimentos que os seringueiros deviam seguir. Designava-se, por exemplo, que um funcionário, devia:

“fiscalizar todas as estradas e ver se estavam trabalhadas de acordo com o regulamento do corte em vigor” (cf. Benchimol, 1977:235).

Esse funcionário – o “fiscal” – devia orientar o extrator a proceder com acerto a técnica do corte, multando-o, inclusive, se cometesse alguma anormalidade (ibid., p.235).

A desobediência a essas regras – como se fazia por exemplo com o emprego do mutá²⁰ – podia ser punida com rigor. Pois o mutá, utilizado para extrair produto mais abundante, resultava no aniquilamento precoce da árvore.

²⁰ O mutá é uma plataforma, uma espécie de girau, que possibilita o acesso à parte mais elevada da árvore. Sobre a utilização desse recurso consultar meu trabalho anterior (Teixeira, 1980).

Era tão evidente entre os proprietários essa preocupação com as suas reservas de matéria-prima, que os regulamentos procuravam estabelecer com precisão a dimensão da área em que deviam ser feitas as incisões na madeira. Com relação a essas medidas o regulamento determinava:

“Altura da arreação: – 1,60 cm ou 7 palmos, mais ou menos.

Largura da arreação e raspagem: – 17 cm de largura e outro tanto de comprimento.

Comprimento do corte: – 17 cm ou uma chave, mais ou menos.

Distância de um corte a outro: – 1/2 cm, mais ou menos.

Distância das arreações: – 60 cm ou 3 palmos, mais ou menos.

(cf. Benchimol, 1977:239).

Embora essas instruções visassem proteger os interesses dos proprietários, nem por isso elas se tornavam indiferentes aos trabalhadores. Estes, em que pese as dificuldades que enfrentavam, procuravam adotá-las de forma diligente, realizando com esmero, ou até com certo entusiasmo, o seu trabalho. É nesse sentido, por exemplo, que se manifesta este seringueiro da região do Madeira:

“Seringueiro caprichoso tava aqui. Sentia prazer em cortar bem cortada a seringueira. Quando chegava (para colher) ela tava derramando (o leite)!” (in: Teixeira, 1980:121).

E associa esse bom desempenho à necessidade de preservar o seu objeto de trabalho:

“A seringa – dizia – é como o animal que a gente cria: se a gente trata bem da madeira ela dá muito leite” (ibid., p. 121).

A analogia empregada, comparando a seringa ao animal, além de atribuir à seringa um caráter de perenidade, nos dá bem a idéia de que o extrativismo pode

chegar a resultados promissores. Torna evidente, por outro lado, que as deficiências da economia da borracha não se encontravam propriamente no modo como se dava a sua exploração, mas na maneira como era feita a apropriação dos seus resultados. Com isso, não estou sugerindo que os métodos de trabalho empregados fossem os melhores, nem os mais adequados à atividade extrativa, mas tão-somente que puderam ser empregados com êxito, sem que causassem danos mais graves às espécies. Em seguida, ao explorarmos a terceira questão veremos como se diferencia com relação à natureza a posição do colono.

3. Se é verdade que o extrator de borracha pôde contar, desde o início, com a infra-estrutura do barracão, que lhe oferecia inclusive um local de moradia e uma quota de alimentos, o mesmo não se pode dizer do colono, que ao chegar ao seu destino via-se desprovido de qualquer benefício. Qual era, então, a situação que enfrentava? Como pôde garantir a sua sobrevivência e de sua família? Como, naquelas circunstâncias, pôde utilizar-se dos recursos oferecidos pela natureza?

Antes de examinarmos essas questões deve-se ter em conta: a) que a população que se deslocou para Rondônia ficou assentada, praticamente, numa área específica de Rondônia, entre os municípios de Porto Velho e Vilhena, ocupando uma faixa de cerca de 800 km de extensão ao longo da rodovia BR-364; b) que essa população, como mostra o quadro seguinte, alcançou em pouco tempo um crescimento extraordinário, tendo que permanecer em locais onde não existia quase nenhuma infra-estrutura para acomodá-la.

Evolução do Processo Migratório em Rondônia

| ANOS | POPULAÇÃO | NÚMERO DE MIGRANTES |
|-------------|------------------|----------------------------|
| 1979 | 419.643 | 36.791 |
| 1980 | 493.000 | 49.205 |
| 1981 | 572.000 | 60.218 |
| 1982 | 674.000 | 58.052 |
| 1983 | 770.000 | 93.723 |
| 1984 | 870.000 | 153.327 |
| 1985 | 1.040.000 | 151.621 |
| 1986 | 1.300.000 | 151.014 |
| 1987 | 1.500.000 | 97.000 |

Fonte: Nure/Seplan – Rondônia: V Encontro de Migração, 1987 (cf. Cepami, 1990, pag. 13).

Como se pode ver, o fluxo migratório cresceu em mais de vinte vezes em apenas oito anos (!), sendo que a população do Estado praticamente quadruplicou nesse período. A partir daí, portanto, torna-se mais fácil avaliar as questões levantada anteriormente.

Os colonos, ao chegar, costumavam permanecer na sede do projeto – que tomava como base as antigas povoações da época do extrativismo – aguardando serem selecionados pelo Inca para então receberem os seus lotes. Nesta fase – e ainda quando permaneciam temporariamente em seus lotes – eles procuravam sobreviver de várias formas: pedindo ajuda àqueles que podiam lhes emprestar algum dinheiro, trabalhando em serrarias ou oficinas mecânicas, extraíndo madeira na mata e, na maioria das vezes, empregando-se como diaristas em tarefas de desmatamento. A entrevista a seguir, dada a Marcel Thieblot (cf. Thieblot, 1977:64) por um colono mineiro que vive em Ji-Paraná, mostra-nos, passo a passo, como eles se conduziam. Desdobremo-la em três momentos para melhor compreender a situação que enfrentavam.

I – A chegada em Rondônia

“Viemos de lá de Mato Grosso para aqui, viemos de pau-de-arara, cheio de gente, que estava assim igual que nem tulha. Chegamos aqui, fui iniciar, um sem dinheiro, outro tinha dinheiro e uns emprestava com o outro e foi equilibrando, equilibrando até que deu de pegar o lote, né. Esperando a entrega. Para chegar aqui, no lote, foi um ano, só um ano. Nós ficamos lá em Rondônia (Vila de Rondônia, hoje Ji-Paraná). Lá, os primeiros dias, ah! vou dizer ao senhor, que nós chegamos, sai uma semana, duas, e era virando lá na vila, lá era fazendo cabo de machado, cabo de facão, cabo de foice, de enxada, gamela para aquela turma lá, para ganhar um dinheirinho, poder comprar mercadoria para vir aqui para o mato e deixar lá para os outros (os membros da família). Porque nós chegamos aqui sem dinheiro, chegamos todos fracos, mas vou dizer para o senhor, foi um sofrimento feroz (!)”

II – A entrada no lote

“Aí recebemos o lote; logo viemos começar o serviço; ficamos a família ali (na vila) e eu abrindo o lote aqui... O Milton alembra como que é que era, né? Era carregando cacaió, era sujo de lama, tomando chuva, passando debaixo de paus, dormia na estada, ficava perdido no mato... Nós sofreu aqui um bocado (!)”

Ele lembra ainda como instalou-se no lote:

“Chegamos, fizemos barraquinho de folhas, entrava debaixo, onça urrando aqui em roda que fazia medo... E tinha o macaquinho Gogó-de-Sola, que a gente aqui amarrava a rede lá na cumieira do rancho com medo dele vir para cortar a gente de noite...”

III – O desmatamento e a luta pela sobrevivência

“Onde fazia a derrubada, derrubava um caucho, aproveitava, levava por perto (para vender a borracha). Aqui tinha dia que nós passava os seis dias da semana derrubando; quando era dia de domingo, nós ainda estava na mata derrubando caucho e tirando borracha para levar para a vila para comprar mercadoria e para trazer e continuar o serviço para não ficar com fome... Na base de um ano nós levamos essa batida (!)”

As condições de sobrevivência do colono situam-se, assim, em duas esferas. A primeira, já mencionada na introdução ao item “I” da entrevista, refere-se à rede de solidariedade estabelecida em torno de amigos e parentes, ou ainda de pessoas oriundas da mesma região ou estado, cujos mecanismos de prestação e contraprestação permitiam que ele enfrentasse as dificuldades iniciais; a segunda diz respeito às suas relações com a natureza, de onde retira os meios destinados a sua subsistência. Como o faz? Articulando, como ele diz, o desmatamento feito para fixar a residência e abrir o roçado com a derrubada do caucho utilizado para a produção de borracha. Analisemos mais detidamente essa questão.

A extração do caucho e da madeira

Os colonos que se estabeleceram em áreas que ainda eram ocupadas por seringueiros – áreas que se achavam em terrenos de seringais que foram posteriormente desapropriados – logo se deram conta de que podiam imitá-los procurando extrair o látex das madeiras para em seguida vendê-lo na vila:

“Tirava mais ou menos 30 kg, põe nas costas, levava na reta (a BR-364), vendia, comprava o que precisava... chegava (e) cuidava da obrigação... então passava. Quando era com base de uns 15 ou 20 dias, nós ia de novo, fazia aquele rojão; então nós venceu (!)”. (Milton Ferreira da Silva, Projeto Ouro Preto, in: Thieblot, ob. cit., pág. 67)

Não obstante a ausência de dados que permitam avaliar a extensão e o valor dessa atividade nesse período, não se põe em dúvida que ela tenha contribuído para a sobrevivência do colono; e continuou a fazê-lo, vale dizer, em época mais recente, toda vez que a atividade agrícola enfrentava dificuldades; fosse pela baixa cotação dos preços dos produtos, fosse pela falta de meios para escoá-los. Veja-se no quadro seguinte, com relação ao município de Ariquemes, como a extração do látex continuou a ser praticada pelos colonos.

Município de Ariquemes – 1989
Produção (parcial) de borracha

| ÁREA | Nº DE SERINGUEIROS | PRODUÇÃO Mensal - kg |
|-----------------------|--------------------|----------------------|
| Machadinho | 300 | 24.000 |
| Campo Novo | 80 | 6.400 |
| Massangana e Candeias | <u>100</u> | <u>8.000</u> |
| | 480 | 38.400 |

Fonte: dados de campo, colhidos a compradores de borracha, Ariquemes, out/1989.

Observações: 1) a produtividade varia naturalmente de uma para outra área, salientando-se que cada seringueiro produz em média 80 kg de borracha por mês, de abril a novembro; 2) meus informantes observam que cada colono deve produzir de 10 a 20 kg de borracha por mês, embora não saibam dizer quantos se dedicam a essa atividade no período correspondente a um fábriço; estimam, entretanto, que cheguem a produzir 10% da produção acima; 3) embora precários, julgamos que esses dados dão uma idéia desse novo campo de trabalho, para o qual se voltam pessoas que até bem pouco tempo o ignoravam e portanto não o incluíam em suas estratégias de sobrevivência; ao mesmo tempo em que aponta para a transformação operada pelo colono em seu contato com o novo meio.

Outro fato que se destaca quando se trata de estudar essas estratégias de sobrevivência é que ao chegar no seu lote o colono – agora um “parceleiro”²¹

²¹ Os colonos “parceleiros”, segundo Tavares dos Santos, constituem a primeira leva de colonos, trazidos pelas agências de colonização e assim eram chamados por terem recebido – do Incra ou de uma agência privada – uma parcela de terra para trabalhar (1989:XII). Os parceleiros se consideravam “pioneiros”, e

do Incra – logo procurava certificar-se da existência de madeiras nobres (mogno, cedro, cerejeira, etc.) que nele pudessem ser encontradas. E como ocorria de estar sempre por perto um comprador de madeira realizando negócios com o vizinho ou com alguém que morasse nas proximidades, ele lhe pedia para “correr” a madeira do seu próprio lote, procurando desse modo relacionar as que fossem de boa qualidade para serem vendidas. Assim, acertado o negócio com esse comprador, as árvores eram abatidas, sendo em seguida transformadas em toras e embarcadas em caminhões para as madeireiras vizinhas ou para os estados do Sul ou Sudeste. Embora se saiba que o grande número de serrarias que surgiram em Rondônia nessa época fosse uma expressão desse negócio, não se dispõe, infelizmente, de dados que permitam avaliar com objetividade sua extensão, sendo certo, porém, que ele também contribuiu para amenizar as dificuldades que o colono enfrentou naquela fase inicial.

A caça e a extração do palmito

Mas se a borracha e a madeira eram meios que serviam para formar a renda destinada a garantir a subsistência do colono recém-chegado ao lote, outros recursos, que ele também extraía da natureza, podiam satisfazer naquela ocasião suas necessidades. Foi o que ocorreu, por exemplo, com a utilização que fez das variadas espécies de caça existentes na área em que foi instalado. E é aqui, talvez, onde os colonos mais revelam as características de uma prática predatória. Em algumas regiões, como vi na BR-429, no município de Costa Marques, eles recorriam ao emprego de instrumentos especiais, como um certo tipo de buzina que era acionada para orientar os cães que os ajudavam na atividade da caça. Essas

acreditavam que, como seus antepassados que vieram para o Brasil no século XIX, eles tiveram a coragem de penetrar num território desconhecido onde enfrentaram duros obstáculos e toda sorte de sofrimento (cf. Tavares dos Santos, 1989:281).

buzinas, feitas de metal, eram tocadas em ritmos e cadências diferenciados, com toques adequados à variedade da caça, permitindo que os cachorros se pusessem em movimento e acuassem suas presas. Assim eles as empurravam para determinados lugares onde os caçadores se achavam postados para abatê-las.

Os colonos, como observei em Ariquemes, costumavam ir à caça em pequenos grupos (4 ou 5 pessoas), mas a atividade que desenvolviam era tão descontrolada, e eles agiam de maneira tão atabalhoada que, algumas vezes, em vez de apontarem suas armas para o alvo desejado – a caça naturalmente – dirigiam-na para o lado em que se encontravam seus próprios companheiros, provocando desse modo inúmeros acidentes.

Uma prática igualmente predatória foi adotada com relação às espécies vegetais, como veio a ocorrer com o açaí, uma palmeira cujo fruto é bastante apreciado pela população local. Pois dela os colonos selecionavam apenas o caule, de onde extraíam o palmito que utilizavam como um alimento mais substancial – a “mistura” – para ser comido com arroz ou polenta. Para extraí-lo, no entanto, derrubavam a árvore, desprezando outros subprodutos, como as amêndoas com as quais os habitantes locais fabricam uma bebida que apreciam – o chamado vinho do açaí. A extração dessa amêndoas, porém, apenas requeria que esses habitantes destacassem da árvore os cachos que as continham, não sendo necessário proceder à sua derrubada. Eventualmente, mais em escala que não comprometia o equilíbrio de suas reservas, a população local podia utilizar a madeira do açaí para fabricar pranchas – chamadas “paxiúba” – que eram empregadas na construção de assoalhos ou paredes de residências.

Seguindo o roteiro da entrevista que apresentei no início desta seção, torna-se agora visível a maneira como ambas as personagens – o seringueiro e o colono – se relacionam com a natureza. E esta relação, é possível verificar, advém inicialmente do modo como um e outro estabeleceu o seu contato com o novo meio. De modo que se o seringueiro recém-chegado pôde assumir com relação à natureza um certo distanciamento, quase restringindo sua ação à exploração da borracha, o colono, ao contrário, viu-se na contingência de explorá-la por inteiro, desnudando-a em toda a sua extensão com a finalidade de obter os recursos para a sua sobrevivência.

Explicitados assim os contextos em que essas diferentes posições se apresentam, cabe agora explorá-las a partir das interpretações que nos são oferecidas pelos nossos personagens.

6.3 Como o colono vê a natureza

Devo notar desde logo que há com relação ao colono uma determinação que se superpõe – e norteia – às práticas iniciais que ele mantém com o novo meio. É que o colono, por situar-se no âmbito de uma agricultura intensiva, vê-se impelido a utilizar-se dos meios técnicos postos a sua disposição, não lhe restando outro caminho senão incrementar o nível de suas ações predatórias:

Quando chegamos aqui havia muita gente derrubando madeira em Ouro Preto²² ... Eles derrubavam com motosserra e roçavam com foice... então a gente seguiu o exemplo do povo dali... era a região mais velha... (E, 25).

Seguindo o exemplo da região pioneira o colono procurava adaptar-se às novas circunstâncias, ao “jeito”, como ele diz, dos que o precederam, embora o fizesse comparando as novas experiências com as que desenvolvia em seu próprio lugar de origem:

Lá no Paraná a gente trabalhava com burro, arava a terra, tombava, gradeava... mas aqui é diferente, a gente só usa motosserra e foice!...

Como se vê, nem mesmo sua experiência de origem o colono pôde resgatar naquele novo meio, muito menos pôde ter contado com os instrumentos e as tecnologias locais, sem dúvida incompatíveis com um modelo que além de improvisado quase só privilegiava o interesse comercial.

Encontrando-se pois num meio em que se sentia pressionado a superar obstáculos de toda ordem, o colono via-se na contingência de abandonar seus métodos de trabalho tradicionais substituindo-os por outros que revelassem maior eficiência. Ali, é verdade, não se tratava apenas de preparar a terra para o plantio, mas de proceder, antes, o desmatamento para que esse fim se efetivasse. O colono, de fato, via-se deslocado do seu mundo tradicional, e inaugurava ali um novo modo de vida, como o fizeram seu ancestrais no Sul, no passado. Como

²² Trata-se do Projeto Integrado “Ouro Preto”, cujo nome provém de um antigo seringal da região. Foi criado em 1970 com o objetivo inicial de resolver a situação de 300 famílias que teriam sido ludibriadas por uma empresa privada de colonização, a Calama. Em 1980 transformou-se no município de Ouro Preto D’Oeste (Lopes, 1983:34).

avaliam, eles mesmos, as experiência do dematamento que também os seus avós praticaram quando se viram premidos por circunstâncias semelhantes?

“Aqui não se usa machado. É só motosserra. Eu achava que era um crime a gente fazer aquilo, uma infelicidade... A gente tem dó de derrubar uma árvore (há) tanto tempo vivendo, por exemplo uma castanheira, dentro de cinco minutos a gente destrói ela. Mas o que a gente vai fazer? A parte desmatada que vai se usar pra lavoura não pode aí deixar a castanheira, (mesmo) porque o fogo passa e ela caba quebrando” (E, 25).

Aparentemente, como se vê, o raciocínio do colono percorre um caminho lógico em que reconhece o uso de uma tecnologia que destrói o meio ambiente e isso lhe causa algum sofrimento. Mas, como ele mesmo diz; *“o que a gente vai fazer?”*. E aí, então, parece confrontar-se com a dura realidade, justificando a ação praticada: é preciso derrubar a castanheira, porque se não o fizer o seu fruto, o ouriço, *“cai em cima da gente, em cima da criação; e é perigoso até matar.* (E, 25)

Contudo, ainda que prevaleça esse entendimento, pode-se perceber entre os colonos um certo constrangimento, diria mesmo certa culpa, quando eles se põem a discorrer sobre a natureza dos seus atos. Foi isso que deduzi, por exemplo, do contato que tive com Clarice, uma jovem migrante que era professora de primeiro grau em Jaru, enquanto viajávamos entre Porto Velho e Ariquemes (na BR-364). Clarice me falava sobre sua experiência em Rondônia, revelando-me algumas situações que lhe marcaram a lembrança, por exemplo quando um juiz obrigou-a a comparecer numa audiência pública – um júri popular em que participara em sua cidade – vestida a rigor, meias longas, sapatos de salto alto, a maquiagem a escorrer-lhe pelo rosto naquele calor de 40 graus!

Ela também lembrava de como era difícil para a mulher encontrar alguma forma de lazer, não lhe restando quase nada a fazer, a não ser assistir a “peladas” em que seus maridos participavam em pequenas áreas improvisadas como campo de futebol ou, o que era um pouco mais atraente, tomar banho na beira do rio. Mas o que nos chamava a atenção, enquanto percorríamos aquela estrada, era a terrível ação predatória que se descortinava próximo dos nossos olhos, com aquelas árvores imensas ressequidas pelo fogo das queimadas, aquela paisagem morta, a lembrar um estranho cemitério; a visão era enfim de desolação e morte. Pior ainda – dizia Clarice – parecia estar acontecendo com os animais que aqueles homens recém-chegados matavam por simples prazer. Clarice me dizia que no caso de animais grandes como a anta, muitos ao atirarem contra ela sabiam não ter como carregá-la, mas assim mesmo resolviam desfechar-lhe o tiro fatal “só para ver o animal cair”. Outras vezes grupos de caçadores avistavam bandos de pacas ou veados e, como diz, em vez de matarem um ou dois para comer, “atiravam em todo o bando e (depois) o deixavam no mato”. Tais ações, que aí se mostram eivadas de crueldade, até parecem estar de acordo com uma certa visão antropocêntrica, como aquela que vigorou na Europa até o século XVIII e que tanto prejuízo causou aos animais inferiores e a outros seres vivos (cf. Thomas. 1988: 197-206)²³. Teria sido este o motivo que impeliu aqueles homens a agir daquela forma ou suas ações decorriam da simples ignorância e da maneira atropelada como eles chegavam naquele novo meio?

²³ Sobre essa questão, diz-nos Keith Thomas referindo-se à Europa: “A partir de fins do século XVII tornou-se, assim, aceitável à doutrina cristã que todos os membros da Criação Divina tivessem direito a serem usados com respeito. Mais ainda, a área de preocupação moral foi ampliada, para incluir muitos seres vivos tradicionalmente encarados como repugnantes ou nocivos” (ob. cit., p. 206). Ainda segundo este autor a finalidade da natureza já não era o homem, pois como Darwin havia mostrado “as características da orquídea... derivavam de suas conquistas na luta das plantas pela existência, e não da intenção divina de oferecer ao homem um objeto de beleza e interesse” (ob. cit., p. 201).

Talvez valha lembrar aqui a citação utilizada por Keith Thomas a respeito da violência que sempre demonstramos quando se trata de conquistar novos espaços. Teria dito Kate Grenaway: “É tão horrível as coisas precisarem ser mortas para que nos alimentemos delas – parece tão perverso. E no entanto temos que fazê-lo ou morrer nós mesmos” (in: Thomas, 1988-289). Mas nem mesmo dessa contingência parecia se tratar, pois ali não se matava com essa finalidade de obter alimentos que garantissem a sobrevivência; matava-se sim por mero prazer, mas parecendo ser aquilo um ato de loucura – um crime que se praticava contra a natureza. Por isso, ao relatar-me aqueles fatos Clarice sentia-se chocada e constrangida; e assim tomava-me como um interlocutor privilegiado para confessar sua cumplicidade. Clarice falou-me então, com desembaraço, de um pequeno rio que, ainda quando menina recém-chega do Sul, conhecera na propriedade que seu pai havia adquirido. Nessa época – e não fazia tanto tempo assim – esse riozinho descia maciamente pelas encostas, debruçando-se sobre pedras, a areia a refletir-se em suas águas claras. Depois, como ela diz, veio o desmatamento e, com a queda dos galhos que se entulhavam em suas margens, acabou-se por entupir sua calha e suas águas contaminadas tornaram-se turvas, não mais servindo nem mesmo para o consumo dos animais, além do que, na época das chuvas, transbordava provocando alagações e prejuízos de toda ordem.

A natureza, como se vê, não é pois aí uma aliada do homem; está longe da sua cultura e constitui um obstáculo a ser vencido. A castanheira, o açazeiro, o cupuaçu, o jatobá, e tantas outras espécies que a formam constituem assim, na visão do colono, um fator impeditivo ao seu próprio trabalho. E esse trabalho, convém acrescentar, é o que ele identifica com a roça, cuja efetivação julga incompatível com a preservação do meio natural:

“Ninguém deixa uma árvore de castanha (no meio) de uma roça de cacau porque ela é prejudicial ao trabalho (!)... Onde derruba o mato para fazer lavoura não pode deixar (castanheira) ou seringueira.” (Um colono de Ariquemes).

De qualquer modo, mesmo tendo-se em conta que o colono queira justificar essa prática predatória, deve-se ter prudência quando se trata de julgá-la. Deve ser notado que essas práticas destrutivas encontram respaldo em tradições antigas, onde muitos povos não só consideravam a floresta como algo hostil e selvagem como se empenhavam para que ela fosse destruída. Como diz o historiador Keith Thomas, a violência praticada contra a natureza já vinha ocorrendo desde tempos remotos, e o progresso, vale dizer, só pode ser atingido graças à utilização de instrumentos que permitiam ao homem uma destruição mais sistemática de árvores²⁴ (Thomas, cit., p. 230). Sem pretender ir muito longe, conviria lembrar que algumas culturas indígenas do Brasil Central levam-nos a incluir essas práticas num horizonte de compreensão mais amplo. Guardadas as proporções, algumas tribos, como acontece com os Xavante, têm com relação à mata uma atitude que para muitos chegaria à uma quase perversidade. Meybury-Lewis, que viveu no meio deles na década de 50, afirma numa passagem do seu livro:

“Durante suas viagens ateiavam fogo a capões de mata muito fechada simplesmente para, segundo dizem, ‘limpar a área’ (roweda). Em resumo:

²⁴ Embora uma certa destruição já viesse ocorrendo desde o mesolítico, ela só veio a acelerar-se numa era posterior graças à intervenção do machado de pedra. Tal instrumento “permitiu destruir as matas não apenas através de queimadas ou da pastagem animal, mas também derrubando-as; e prosseguiu essa tendência, alternando-se avanços e recuos, com os romanos, os saxões e os dinamarqueses” (cf. Thomas, 1988:230). O uso atual de motosserras, cuja capacidade de destruição é muito mais avassaladora, nos oferece uma indicação sombria de que esses processo se encontra em seu pleno curso.

pensam na mata como sendo estranha e feia e desdenham os povos que fazem da mata o seu lar” (1976:78).

Desta sorte, embora se possa contestar a natureza dessas práticas destrutivas – incluídas naturalmente as do colono/agricultor – deve-se, a meu ver, ter o cuidado de situá-las no horizonte da cultura e da ética que as sustentam.

6.4 Como o seringueiro vê a natureza

Embora já se tenha notado com propriedade que na Amazônia “O Rio Comanda a Vida”²⁵ sugerindo a importância das águas para a vida de suas populações, tal afirmação deve ser relativizada com relação aos seringueiros. Pois o que se sabe é que desde os anos Setenta do século passado, portanto constituindo hoje sua quinta ou sexta geração, esse agrupamento originalmente nordestino estabeleceu com a mata vínculos tão profundos que só às sociedades indígenas foram dados conhecer. Eles conhecem a mata em minúcias, desde os lugares mais discretos onde sabem encontrar certo tipo de cipó²⁶ que lhes sacia a sede, até aqueles mais recônditos, onde nesses tempos difíceis de desmatamento sabem encontrar a caça que lhes dá o alimento. É a mata, portanto, e não o rio, o elemento pelo qual o seringueiro articula a sua linguagem e elabora as categorias do seu pensamento. A mata, entretanto, adquire para ele o sentido de uma

²⁵ Título da sugestiva obra de interpretação da Amazônia, do autor acreano Leandro Tocantins (Editora A Noite, Rio, 1952).

²⁶ “(O) Cipó d’água – *Doliodarpus Rolandri* Gmel – é um inigualável recurso para quem atravessa, sobretudo no verão, vastas extensões de mata de terra firme, cujos igarapés e olhos d’água secaram totalmente” (cf. Pereira, 1980:307).

categoria mais ampla, e corresponde, em certo sentido, à designação que ele dá à própria natureza.

A natureza, assim, é concebida como sendo exterior ao homem, e não envolve apenas as plantas, os peixes, os animais silvestres, as árvores, etc. – elementos que constituem na verdade hábitats naturais – mas toda uma variedade de coisas e objetos que, uma vez transformados pelo homem, dão a ela mesma cor e sentido. E é essa simbolização, que vale dizer está enraizada na cultura, que na verdade exprime a possibilidade de sua apreensão e ordenamento. A natureza é, assim, como o é o meio ambiente, o resultado de uma construção, ou, como dizia Leach, um conjunto de percepções que se acham incluídas na própria fala dos sujeitos. “O ambiente, ele diz, não é uma coisa natural; ele é um conjunto de percepções relacionadas, um produto da cultura”... E acrescenta: “O que esse ambiente é não é possível de ser descoberto objetivamente; é uma questão de percepção. A relação entre uma sociedade e o seu ambiente só pode ser compreendida quando vemos como o ambiente é organizado em termos das categorias verbais dos que o usam” (Leach, 1981:124).

Essa relação, além do mais, não deve ser apreendida por meio de respostas meramente adaptativas – que na verdade por serem parciais incluem o risco de excluir aquelas categorias – mas por meio dos vários modos como as culturas têm conseguido socializar a natureza (Descola, 1986:15).

Ora, se é verdade que a experiência dos seringueiros pôde levá-los à construção de uma cultura que os ajudou a domesticar a natureza, deve ser notado, no entanto, que a natureza por sua vez emprestou a essa cultura a marca do seu próprio ser. É nesse sentido, por exemplo, que as categorias “brabo” e

“manso”, utilizadas quando se trata do seringal, estão vinculadas a essa questão: é que elas não revelam apenas o nível da relação que os seringueiros têm com a sociedade – aqui referida ao seringal – mas também aquele que eles mantêm com a natureza. O brabo, assim, sendo alguém que pode ser adaptado, ou “amansado”, como se diz ali, não o é apenas pelos instrumentos da sociedade, mas também pelos elementos que se incluem na própria ordem da natureza. Ele deve, assim, dispor-se a assimilar as suas regras, a investigar as modalidades do tempo e do espaço que a constituem, a discernir os contextos em que se articulam os seus elementos, a descobrir a diversidade de suas riquezas, a forma dos seus objetos, a lógica, enfim, que a sustenta e a faz movimentar-se. A condição de ser brabo, portanto, não significa apenas saber incorporar o conhecimento e as regras daquela sociedade – o saber “cortar”, “coletar” ou “defumar” – mas, sobretudo, saber ajustar-se às “determinações” que vêm da própria natureza.

Admitir essa interpretação, no entanto, não significa dizer: 1) que se constate no seringal uma ausência de orientação normativa, e 2) que nas condições sugeridas o homem tenha retornado a um estágio “primitivo” de organização social. Não há, pois, como ignorar que prevalece no seringal um certo tipo de sociedade. Contudo, deve-se ter em conta que essa sociedade só consegue estabelecer-se na medida em que procura vincular-se estreitamente ao meio natural. Ali, como sugere Marx ao falar dos criadores primitivos da riqueza, é como se o homem e a natureza aparecessem unidos, tal como se deu “nos primeiros dias da produção” (Marx, O Capital, cit., in: Teixeira, 1980:233). E a produção, como ocorria com a borracha, pressupunha que a matéria-prima não dependesse de qualquer forma de intervenção

humana – ou, como dizia o mesmo autor, de qualquer desembolso de capital –, mas apenas da capacidade de produção do próprio meio natural²⁷.

De modo que se é correto admitir que a exploração do látex na Amazônia fez eclodir um certo tipo de confronto com a natureza – pois não se exclui que ela tenha sido agredida – deve-se ter em conta que o seu impacto foi atenuado na medida em que aquela atividade pôde estabelecer com relação à natureza um elevado grau de dependência. Para implementar-se, portanto, não era só o bem natural (o látex) e os instrumentos de trabalho que dependiam diretamente da natureza, mas também outros elementos como o tempo e ritmo da produção, a ela igualmente se subordinavam.

Como afirmei num trabalho anterior, os seringueiros eram induzidos a extrair o látex durante a noite, pois era nesse período que as árvores adquiriam um maior fluxo de produção – em razão de uma maior dilatação de seus vasos – e a capacidade de trabalho, conseqüentemente, adquiria maior elasticidade. E os seringueiros, vale dizer, conheciam intuitivamente esse mecanismo:

“Trabalho à noite – dizia um seringueiro do rio Madeira – porque dá mais (leite). A seringa ficou pra serviço mesmo é de noite” (cf. Teixeira, 1980:129).

De sorte que a natureza podendo manifestar-se ali com autonomia, ou como um ser em plenitude, introduziu-se por isso mesmo nas mais variadas expressões da sociedade e da cultura, ora, como vimos, enlaçando-se com a

²⁷ Na indústria extrativa, nas minas, por exemplo, (Marx refere-se em outras ocasiões à caça e à pesca), a matéria-prima não forma parte integrante do capital desembolsado. “Aqui o objeto não é o produto de um trabalho anterior, mas um presente da natureza” (Marx, *O Capital*, cit. in: Teixeira, 1980:239. Grifos meus – CT).

produção e o trabalho, ora com elementos constitutivos da identidade dos sujeitos, e ora ainda com os símbolos e a ideologia da sociedade que ali estava sendo produzida.

Colocada a questão tal como foi descrita acima, creio poder afirmar, como o fez Gadamer ao buscar a compreensão do ser, que o universo da mata constitui para o seringueiro uma linguagem²⁸ plenamente assimilável. Veja-se, por exemplo, como isto se manifesta neste texto:

A mata – diz este seringueiro de Ariquemes – é como um cinema. Porque lá todo bicho canta, todo bicho grita, todo bicho assobia. Ah! não tem cinema melhor do que a mata. Lá a gente vê onça, macaco, queixada, jacu, jacamim cantando... Isso para mim era a maior alegria! Eu adoro a mata! Lá é um prazer quando saio pra pescar ou comer peixe assado na beira do rio. Gostava de atar minha rede na floresta pra balançar e pegar o ar livre. (Ah!), como eu gostava disso!

Realça-se com essa manifestação uma nova atitude perante a natureza, que decorre, certamente, de uma sensibilidade que foi sendo criada no curso da sua experiência com a mata; e que contrasta, naturalmente, com as reações que tiveram em outra época seus antepassados, os quais tendo enfrentado na mata toda sorte de adversidades concebiam ser a vida naqueles ermos uma desventura:

²⁸ Sobre constituir a linguagem um elemento de compreensão do ser, ver Gadamer (1984), especialmente capítulos 12, 13 e 14.

“A vida lá é muito doída. Triste como nunca vi. Se vive sozinho. Só (se ouve) os cantos dos macacos, os pios dos passarinhos e o esturro de alguma onça perto do tapiri. (Mas) quem vive no inferno se acostuma com os cães. Por isso eu tive que me acostumar”. (Um seringueiro cearense, *in*: Benchimol, cit., p.305).

A mata, entretanto, como sugere a entrevista que precede a esta citação, não é um lugar de pena ou sofrimento, mas um lugar de gratificação e de liberdade, cujos componentes, tecidos ali com vivacidade, delineam os traços de uma estética bem como os valores que sustentam as representações do sujeito. Pois contemplar e admirar aqueles seres sem constrangimentos – relaxando-se à sombra das árvores – era para aquele homem a maior recompensa, maior talvez do que o filme que um dia ele viu na cidade.

Essas referências, por outro lado, provocam em nós mesmos sentimentos muito semelhantes, como mostra o relato abaixo em que o próprio pesquisador interage com o seu objeto indo ao encontro do seu passado.

27-08-1989. Notas Sobre o Tempo. Olhei para o céu e logo vi nuvens escuras ameaçando chuvas. Olhei para o rio à minha frente e tive então uma sensação gostosa e doce. Imaginei então que essa Amazônia está sempre a nos pregar surpresas. Nesses dias tem havido muito calor. A temperatura tem oscilado em algumas horas entre 35 e 40 graus. Isso me causa uma certa impaciência e fica-se com a impressão desconfortável de que nunca se sairá desse clima quente e úmido. Qual é a surpresa que então nos atinge? Ela vem por conta do que parece ser certas dobras que envolvem o tempo, algumas encerrando-o em câmaras que o fazem

elevant-se em quenturas e outras que se rompem para desprendê-lo. Assim somos invadidos por uma brisa ligeira e deliciosa, que vem da direção do rio e da mata. Agora vejo que as árvores que há pouco permaneciam distantes começavam a balançar seus galhos alegremente. Acabou de chover. Agora a sensação é mesmo de uma gostosa frescura! A Amazônia mostra assim sua face suave, seu fascínio. Ouço o canto da cigarra, ainda é o verão. Troveja. São 6:20'. Boca da noite. Meu pai lembra quando tinha 26 anos e saía para pegar pitiú na praia. Hoje ele diz que não se faz mais isso porque 'até os bichos já sabem ler', e acrescenta: 'os tempos mudaram' (Anotação de campo).

Objeto assim de contemplação, a natureza mistura-se aqui ao tempo que prenuncia a estação chuvosa e revela possuir a dádiva do alimento. Embora se faça aqui referência a um tempo físico – a brisa refrescante que vem do rio e da mata – não será difícil transpô-lo para o que se chamou um “tempo amazônico”, como expressão da humanidade que integra a cultura do rio e da floresta (Cunha, 1987:15).

Nos temporais que se anunciam em agosto – em que se inclui o dia de São Bartolomeu – muitos jovens como meu pai corriam ao porto da pequena cidade em que moravam, desamarravam apressadamente suas canoas e seguiam alegres em direção às praias do Madeira, onde se punham a revirar pitiús e tracajás que depois, em suas casas, eram servidos em mesas requintadas. Também nos rios da bacia do Jamari os seringueiros dali lembram que nessa época do ano eles costumavam ir às praias, à noite, em busca de algumas caças, como as pacas e as cotias, que andavam sobre a areia. A natureza, assim, já não era um objeto de simples encantamento, mas o lugar prodigioso em que se

encontrava o alimento e a vida. Frise-se que aqui está se falando do rio, portanto de um espaço diferenciado, em que parece ser mais significativa a mediação do trabalho humano; pois na mata, e mais ainda no centro da mata, é como se a natureza, ela mesma produzindo por sua própria conta, prescindisse da contribuição do homem. A representação que o homem faz da natureza – por força mesmo desse prodígio – associa-se a uma concepção panteísta em que ela mesma é colocada em evidência.

Mas se a natureza assume para os seringueiros essa visão auspiciosa, que os faz se encontrarem com os seus prodígios, é necessário observar, no entanto, que em outras circunstâncias ela lhes oferece uma interpretação claramente negativa. Somando-se assim às restrições impostas pelo trabalho extrativo – cuja prática também os oprime – a natureza se lhes afigura como um imenso cárcere onde eles se vêm privados da sua liberdade.

“A vida aqui – dizia este homem referindo ao seringal – é uma prisão. É tudo fechado, não tem por onde escapar (!)”. (Um seringueiro cearense; cit. in: Benchimol, 1977:294).

Ora, não obstante essa afirmação sugerir a idéia de um lugar cujas condições geográficas lhes impedia ou dificultava os movimentos, não me parece ser de ordem física, porém, a razão em que ela se sustenta. Pois se é verdade que nas colocações em que trabalhavam eram os homens mais experientes que sabiam alcançar os territórios mais longínquos onde iam caçar ou pescar, os mais novos, porém, aqueles que possuíam um menor tempo de permanência no seringal, sabiam distinguir os lugares mais próximos onde podiam encontrar meios de subsistência e movimentar-se com desembaraço. E como esses territórios (os das colocações) cobriam superfícies extensas, com áreas até superiores a 300 ha, é

possível admitir que eles dispusessem de espaços bastante amplos para se movimentarem e desenvolverem suas atividades. Portanto, não é o dado físico – ou não o é em grande medida – a razão de eles se sentirem ali confinados. O que os afligia, vale dizer, era o sentimento de estarem afastados do seu mundo – de seus sítios ou arraiais de origem – onde podiam partilhar a convivência com os seus pares. E era por isso, talvez, que eles não deixavam de comparar as suas experiências:

“Aqui a vida é farta – dizia este seringueiro vindo de Sobral (CE) –, tem veado, porco pra se caçar, o peixe no rio pra se pescar. Mas a vida é sempre triste, a gente está sempre amarrado. É por isso que eu prefiro a minha carnaúba e a minha plantação por tudo isso aqui. Eu não me esqueço do convívio de lá” (cit. *in*: Benchimol, 1977:294).

O migrante, como se pode ver, não trocava por nada – nem mesmo pela abundância de recursos que o meio lhe oferecia – a vida livre do carnaubal ou da roça. Mas como se viam reclusos, eles talvez se sentissem como o personagem do romance²⁹, o “paroara”, que achando-se igualmente desolado, olhava para a paisagem enorme, fixando-se no rio que descia vagaroso “lambendo a mata peluda”. O “paroara”, como diz o autor, sentindo-se pasmo e incapaz de qualquer reação, nada mais fazia do que divertir-se “com o espetáculo interior de suas lembranças”. Mas os seringueiros, muitas vezes, pretendiam ultrapassar essa acomodação. Como poderiam desprender-se daquele sentimento que os sufocava? Como poderiam resgatar os vínculos de uma associação – a de origem – que foram drasticamente rompidos na ocasião em que eles foram transplantados para ali? Muitos alimentavam a expectativa de que o trabalho

²⁹ Ver o conto *Paroara*; Peregrino Junior (1936:252–273).

poderia redimi-los. E então, desde que amealhassem os recursos necessários, podiam retornar às suas origens. Mas essa esperança eles logo afastavam. Pois se davam conta de que os seus vínculos de dependência com o barracão a anulavam. Outros, por se acharem em situações aflitivas, chegavam a adotar atitudes extravagantes, como aqueles que recorriam à “uasca”³⁰ – uma substância alucinógena que era usada pelos índios – na tentativa de aliviá-las. E por acreditarem poder reconstituir com esse recurso o mundo do qual se afastaram, aqueles homens, após consumi-la, irrompiam mata adentro, onde aos gritos e sobressaltos iam chamando pelo nome de seus parentes com a expectativa de reencontrá-los. Mas como não conheciam a mata, muitos se perdiam. Como bem testemunhou o seringueiro Francisco Lopes num depoimento dado a Benchimol:

“Houve um lá que enlouqueceu e meteu-se pelo mato, dizendo que ia buscar a família que estava esperando no Ceará. Nunca mais – diz o seringueiro Lopes – se soube do destino dele (!)”. (cit. in: Benchimol, 1977:190).

O estado que os dominava – convém aqui destacar – lembra aqueles indivíduos que tendo-se perdido na mata sentiam-se “mundiados” tomados por delírios e visões que lhes assaltavam o corpo e o espírito. Esses, como afirmam os caçadores marupiaras,³¹ comportavam-se como se estivessem “variando” – “fulano está variando”, diziam – à maneira dos que se vêem atacados de impudismo ou febre alta. Na verdade a relação com a mata, com o meio que desconheciam, os desconcertava. O espaço lhes escapava. Trôpegos, então,

³⁰ Cf. Benchimol (1977:264). A “uasca” é também chamada de *yagé* (cf. Taussig, 1993:424-5).

³¹ Contrariamente ao que ocorre com pessoas que se acham atingidas pela má-sorte (*panema*), sem terem assim sucesso na caça, “marupiaras” são caçadores aos quais não se apresentam obstáculos para que suas ações tenham bons resultados.

caminhando em direções que os faziam retornar ao mesmo ponto de partida, eles mais se pareciam com aqueles que haviam perdido a consciência. Ora, o que significa esse sentimento de “estar mundiado” senão a sensação de não ter direção nesse estranho teatro que é a floresta, onde se alternam a intensa algazarra dos bichos nos finais de tarde e à noite o silêncio profundo só quebrado pelos assobios das aves noturnas? Situado nesse espaço o que se passa na alma desse homem solitário senão a sensação de que paredes gigantescas vindas de todas as direções parecem querer cercá-lo e destruí-lo? “Mundiado” – essa categoria nativa por excelência – parece assim ser útil para compreender esses estados psicológicos em que, senão pelo ocultamento, mas pela sua reiterativa presença, o signo – que aqui se estende a toda a floresta – faz desencadear essa ordem de sentimentos reprimidos.

Contudo, se a natureza pôde provocar nesse homem esses choques dolorosos, não foi esse sentimento, todavia, que prevaleceu entre os seringueiros. Ao contrário, deu-se entre eles e a natureza uma indiscutível aproximação. Pois o contexto da mata – o seu cheiro, o seu som, a sua cor, os seus objetos, enfim – foi cada vez mais sendo incorporado ao universo da sua cultura. E é curioso que tenha sido nos seringais mais longínquos – como aqueles situados nas cabeceiras dos rios – onde mais tenha se evidenciado essa adaptação. Pois ali, antes que a natureza se apresentasse como obstáculo para o homem, ela se revelava, ao contrário, como um instrumento de utilidade e de franca cooperação.

Tendo em conta o fato de que a colonização fez-se acompanhar de um intenso fluxo migratório, neste capítulo procurei destacar as relações que tanto os seringueiros como os colonos têm em relação à natureza, a partir de suas formas específicas de produção. Em seguida procurei sugerir como a substituição dessas

formas de produção – no caso a sobreposição do extrativismo pela agricultura – produziu efeitos dramáticos para os grupos envolvidos nesse processo. Pois não só os colonos tiveram que enfrentar no novo meio percalços de toda ordem, tais como carências alimentares, contaminações por doenças, inadaptação climática, etc., como os seringueiros, mais gravemente atingidos, foram compelidos a renunciar aos seus próprios modos de vida. Mais do que isso, porém, esse processo provocou sobre o meio ambiente um efeito espetacular: é que o desmatamento praticamente o esvaziou ao extinguir as suas fontes naturais de vida. Na verdade não se tratou apenas de adotar novas tecnologias para serem empregadas na economia nascente – a agricultura –, mas de utilizá-las também numa estratégia mais ampla de ocupação que teve como resultado uma sistemática destruição do meio natural. Um exemplo dessa prática generalizada é o emprego de motosserras, que além de servirem para derrubar as matas destinadas ao cultivo agrícola ou à plantação de capim para o gado, são também empregadas na dizimação de milhares de espécies nobres, como ocorreu com o cedro e a cerejeira ou na abertura de grandes áreas destinadas à plantação de capim para o gado.

Na parte final do capítulo, onde destaco o nível das representações sobre a natureza, pretendi recuperar a dimensão ideológica que recobre a experiência dos sujeitos da minha pesquisa. Pois como entendo, por se acharem essas representações assentadas no universo de suas culturas, elas não só os impele a agir conforme o estatuto que as preside como nos dão a chave para descobrir os valores que privilegiam.

CAPÍTULO VII

TERRA, COLONIZAÇÃO E VIOLÊNCIA

7.1 Colonos, Seringueiros e Índios

Tendo se tornado visível o contexto da colonização atual – visto sob o enfoque das relações entre seringueiros e colonos – devo ampliá-lo agora para nele incluir a participação de outros atores. Para tanto levarei em conta os resultados da colonização naquela área – a BR-364 –, recuperando a partir daí a discussão sobre a temática da violência, já tratada, vale lembrar, no âmbito do extrativismo da borracha.

A situação descrita por Midlin (1985) com relação aos índios Suruí de Rondônia ajuda-nos a compreender esse novo contexto. Midlin observa como o território indígena foi cada vez mais sendo comprimido pelo avanço da colonização: “A proximidade dos colonos é assustadora: as primeiras casas ficam a três quilômetros do Posto Indígena 7 de Setembro (...). Da roça onde mulheres colhem alimentos e comentam a presença dos espíritos dos mortos, ouve-se a motosserra dos vizinhos derrubando a mata” (:24).

Além do mais, não bastassem as questões diretamente vinculadas à terra, a colonização fez descortinar aos olhos dos índios todo o fascínio de um

mundo que eles desconheciam. Como bem salientou Midlin, a alguns passos dali, muito próximas de suas malocas, estavam as casas dos colonos, que aos seus olhos surgiam como palácios, sortidas de objetos que os deslumbravam. Esse fato, lembra a autora, criava um quadro de perplexidade: o índio adquiria a consciência de que era necessário obter dinheiro para comprar o que desejasse, alterando desse modo a própria rotina da sua vida tribal (1985:24).

É verdade que as relações entre índios e população regional já vinham se agravando desde a construção da antiga BR-29, posteriormente transformada em BR-364, ainda nos anos 50. Mas foi a colonização, ao possibilitar que a população migrante se adensasse pelo interior da floresta, que criou entre índios e não-índios um quadro de tensão generalizado. E os que se acercavam de territórios tribais, como os núcleos de “invasores” que se instalavam em torno dos projetos oficiais, eram os mais vulneráveis aos conflitos que surgiam:

“Há dois anos, em 1983, os índios atacaram uma colocação no Jamari, no lugar denominado Floresta, e lá mataram um rapazinho, levaram uma criancinha e flecharam outra, todos de uma família só... lá um homem trabalhava numa data, com esses filhos... numa ocasião ele saiu para ir até sua casa, deixando os meninos na beira do rio... os índios já andavam por lá mariscando, talvez com a intenção de atacar aquele morador... então eles aproveitaram e atacaram... flecharam dois... um morreu em viagem de lá para cá; o outro chegou aqui doente, seguindo daqui para Manaus, mas acabou morrendo... Acho que eles atacaram porque o corte que o Incra fez não demarcou a área deles... essa data ficava justamente dentro da terra deles!...” (Fato narrado por um seringueiro de Ariquemes).

Acontecimentos como esse, como demonstra o depoente, vinculam-se à invasão de territórios tribais e são também o resultado da pressão exercida pelo crescimento da população migrante sobre a área rural. De fato, a partir dos anos 70, a rapidez com que se deu a transferência de colonos do Sul para Rondônia foi tão grande que em cinco anos sua população quase dobrou, e em dez – entre 1970 e 1980 – elevou-se em quatro vezes¹. Arrastando essa população numerosa ela acabou levando de roldão outros grupos, que a exemplo dos seringueiros, viram as áreas em que trabalhavam serem incorporadas pelos projetos e, eles mesmos, expropriados dos bens que possuíam. Ora tudo isso tendo ocorrido no bojo de interesses muito variados, desde os do colono ao do especulador de terra, trouxe sobre as populações locais uma pressão insuportável. Então – indagavam os novos habitantes – o que se devia fazer com os índios? Muitos colonos acreditavam que a solução seria afastá-los para lugares distantes, para os “campos”, como pensavam aqueles oriundos do Centro-Oeste. “Deviam retirar os índios lá pros campos, pois o que pertence a índio é campo”, costumava argumentar o colono José Mendes, vindo de Mantenas (MG).

Instalados ali, em áreas que os colonos julgavam improdutivas, os índios contrariavam a lógica de expansão do projeto agrário. Os colonos argumentavam não entender estar o Governo a destinar tanta terra justamente àqueles que dela não sabiam tirar proveito. E como não bastassem considerações dessa ordem, os índios viam-se cercados de estereótipos que reforçavam ainda mais a recusa de sua presença naquele meio. Observemos a este respeito a

¹ População de Rondônia: 1970: 111.064 habitantes; 1976: 221.770 hab.; 1980: 490.153 hab. (Fonte: IBGE; in: Midlin, cit., p. 153).

opinião deste colono sobre os Pirahã, que vivem na rodovia Transamazônica, próximo a Humaitá:

“Eles tomam conta das coisas da gente; são maus!... Não sabem o que é direito e razão. Tiram o bote (canoa), cortam a corda e bênção!... andam por cima d'água que a gente nem percebe!... Eles matam os porcos, mas só levam do pescoço para a frente. Não sei por que fazem assim... Levaram um cachorrinho preto de estimação e uma periquita... Eles roubam!... mas eles não sabem, ou para eles não é isso!” (Um colono da Transamazônica).

Ressalve-se que apesar das acusações, vislumbra-se no final da fala desse colono algum sentido de compreensão. Poucas vezes, porém, ouvi uma opinião favorável ao índios. Pois assim dizia aquele que residia em Ariquemes:

“Eu tenho muita desconfiança de índio; eu não confio em índio... índio civilizado a gente tem 20% de confiança!”

A atitude do colono, de negação e ostensiva desconfiança, fez renascer o clima hostil que prevalecera no passado, quando os choques entre índios e seringueiros causaram muitas mortes. Os conflitos que hoje ocorrem ali reacendem na lembrança dos seringueiros as tragédias do passado. O seringueiro João Lolô, que hoje vive na Colocação Coelho Velho, no rio Canaã, recorda as dificuldades que enfrentou com os Arara quando trabalhava na Colocação João de Barro, nas cabeceiras do rio Pardo (afluente do Jamari). Lá, quando ainda muito jovem, ele costumava andar em companhia de um homem chamado Zé Dourado, que, por ser mais experiente, ensinava-lhe como lidar com os índios,

pois era comum aparecerem obstáculos – galhos de pau – que eles colocavam nas estradas como sinal de que não deviam ultrapassar aquela área. Zé Dourado recomendava-lhe como devia agir nessas ocasiões:

“Não desentupa! – dizia – Você passe por baixo ou então arrudeie. (Pois) se o camarada metesse o facão e cortasse (o pau), Virgem Maria! Aquilo para eles era uma grande falta!

E explicava-lhe que os índios não só bloqueavam os caminhos com essas barreiras como ficavam postados na mata, escondidos para ver se alguém as retirava. De fato, uma situação assim teria ocorrido com os filhos de Chico Prestes, um seu conhecido, que se atreveram a retirar do caminho uma dessas barreiras². Nessa ocasião os Arara seqüestraram um de seus filhos, menor de idade, feriram outro na cabeça e um terceiro teria escapado, fugindo. Mas a história de um homem chamado “Crebe”³, que ele me contou, foi a que mais me impressionou. Crebe teria saído para caçar, quando então, sentindo-se perdido, enxergou dois índios que pescavam tranquilos na beira de um igarapé. Não se sabe se por medo ou por afoiteza – observa João Lolô – Crebe teve uma reação instantânea e resolveu atirar contra eles. “Pra quê!”, exclamou o seringueiro. No outro dia, ainda cedo, esse homem foi olhar uma armadilha para pegar anta, muito próximo de sua casa e, ao retornar, encontrou seus dois filhos menores

² Em algum momento da entrevista ele diz que os meninos “entraram na tapage deles”, isto é, dos índios. Embora as tapagens sejam um recurso utilizado pelos pescadores para reter o peixe em certos trechos de lagos ou pequenos rios – incluindo-se entre eles o cacuri, os cercados e as camboas – aqui ele está usando tal termo como referência a esses obstáculos encontrados nos caminhos. Sobre aquelas armadilhas empregadas na captura de peixes, como foi indicado, consultar José Veríssimo – A Pesca na Amazônia (1970:79-87); Charles Wagley – Uma Comunidade Amazônica (1977:88-9).

³ Penso hoje (1995) que ele queria dizer Kleber.

mortos e a mulher, que conseguira escapar: “A mulher não chegaram a matar, (mas) deixaram ela toda flechada”. A mulher teria se fingido de morta escondendo-se debaixo da cama. Quando se preparava para deixar um bilhete para o marido, admitindo ser descoberta, eis que ele chega e, aflito, reconhece toda a tragédia. Então, continuou o nosso narrador, “ele pegou os dois meninos, cavou um buraco e enterrou; (em seguida) pegou a mulher, arranhou um jeito de carregar e levou”. O homem, porém, por ter que vencer longa distância a pé e achar que a mulher morreria durante a viagem resolveu retornar para a sua casa, resignando-se a assisti-la naquele suplício para depois que morresse a enterrasse junto de seus filhos. O sofrimento desse homem, entretanto, não havia ainda terminado. Assim, logo que aproximou-se de sua casa, viu que os índios tinham arrancado da cova os dois meninos e os tinham carregado. “Daí para cá – diz – não ficou mais ninguém lá, os índios não deixavam”. O seringueiro observa, então, que tudo isso se deveu à agressão que o vizinho havia praticado contra os índios e por isso era compreensível a ação que praticaram.

Tais massacres, como a dizer que ainda persistem as mesmas razões que os motivaram, pouco se diferenciam daqueles que contaram autores seiscentistas, a exemplo de Frei Jaboatão (cf. Souza, 1989), os quais foram igualmente revestidos de grande crueldade⁴. Os índios, como deviam pensar aqueles cronistas, uma vez que não empregavam suas energias na virtude do

⁴ Referindo-se a vários casos descritos por aquele cronista Souza menciona um ocorrido em Ilhéus (BA), onde tapuias gueréns trespassaram com flechas toda a família do sargento-mor Bartolomeu Lopes da Fonseca, incluindo sua mulher e cinco filhos que se achavam ao redor da mesa em que jantavam (Souza, 1989:59). De outra feita atacaram a casa do capitão-mor Antonio de Couros Carneiro sem que seus empregados pudessem opor qualquer resistência. Ao “espantoso urro”, eles apenas teriam gritado: “Gentio, Gentio! E então uma de suas filhas, Dona Isabel de Góis, “correu para os cômodos de um seu irmão, mas colheram-na ‘nuvem de setas’ e caiu sob as vistas de toda a família, invocando o nome de Jesus...” (ibid., p. 59).

trabalho regenerador, refugiavam-se na preguiça e no ócio, onde tramavam combinações pérfidas com requintes de perversão e maldade. Viviam, assim, como dizia Pero de Magalhães Gandavo, “mui descansados, sem terem outros pensamentos senão comer, beber e matar”, além, é claro, de serem “mui inconstantes e mutáveis”, ou, em outras palavras, desprovidos de caráter (cf. Souza, 1989:57).

O sentido ideológico da violência – entre índios e não-índios – que parecia ter diminuído ao cabo de tantos anos de desconfiança e conflitos, como mostram os relatos dos nossos entrevistados, reacendeu-se com a implementação das atividades agrícolas na fronteira, estimulando a desconfiança e o medo entre populações que já experimentavam algum nível de reconhecimento. Veja-se a propósito o caso das “tapagens” que os índios estabeleciam ao longo dos caminhos. O seringueiro afirma ter compreendido o significado desses marcos, pois, se evitava transgredi-los, o fazia em sinal de respeito ao índio, reconhecendo desse modo os direitos que, por precedência, eles possuíam sobre aquelas terras:

“Nós não podemos negar o direito deles, porque (a seringa e a castanha) é deles mesmo! Porque ele é nativo. Viviam e vivem na selva que Deus fez para eles. Nós chegamos de fora e utilizamos aquilo que era do índio!, da mesma maneira que estão fazendo hoje os que estão chegando, os brancos, como eu disse, que chegam nas matas e nas terras dizendo que é deles” (Um seringueiro de Ariquemes).

Mas não foram somente os índios que sofreram em decorrência das transformações advindas da colonização. Pois como os seringueiros bem

notaram, também eles, assim como os caboclos que viviam nos beiradões dos rios, foram atingidos.

7.2 O Conflito na Cabeceira do Rio Jaru

Uma situação complexa, envolvendo esses grupos, ocorreu na cabeceira do rio Jaru, nas imediações da Fazenda Canarana, um pouco antes de eu estar ali, em 1985. Os seringueiros contaram-me que, na área onde vivia um homem chamado Pedro Sena⁵, o Governo havia destinado lotes de terra para os “soldados da borracha”, como resgate da dívida que contraira com eles por ocasião da 2ª Grande Guerra. Pedro Sena, que era apoiado pela Associação dos Seringueiros de Jaru, teria permanecido ali como uma espécie de “dono” ou responsável por aquelas terras, intermediando, arbitrando interesses e distribuindo lotes de 500 ha àqueles que chegassem até ele na condição de serem seringueiros ou soldados da borracha. Para receber essa terra o indivíduo apresentava-se portando uma carteirinha que o credenciava como sócio daquela Associação, embora, como dizem os seringueiros, aqueles colonos “nunca tivessem pegado numa faca de seringa”. Mas Pedro estaria atendendo também a grileiros interessados em fazer negócios com a terra ou, simplesmente, em especular:

“O camarada – como me contou aquele seringueiro – não faz ali nenhum barraco assoalhado, pois logo vende a terra para outro. Só faz mesmo um

⁵ Na XVI Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, realizada em Campinas em 1988, soube que Pedro Sena, que conheci em Brasília em 1985, durante o Encontro Nacional de Seringueiros e Soldados da Borracha, fora assassinado.

lugar para atar a rede. Pois logo que chega outro ele passa a posse” (Um seringueiro do Jaru).

Nessa época Pedro Sena resolveu empreender, a partir dessa área, uma estranha marcha para o interior da mata, seguido de seringueiros e colonos aos quais distribuía terras e deles recebia proteção. Mas como a história que os seringueiros me contaram não me pareceu clara com relação aos objetivos dessa incursão, tudo indica que o que ele desejava realmente alcançar eram os “campos” distantes onde os índios lhe teriam revelado a existência de uma jazida de minério. Pois quando indaguei àqueles seringueiros onde Pedro desejava realmente chegar, um deles resumiu assim a história:

“Ele quer chegar nos campos... Parece que é pra negócio de minério, (pois) a jazida está lá. Os índios mostraram ao Pedro onde está a jazida... A Funai vem encrencando com ele por isso... Então o Pedro quer o pessoal acompanhando para servir de guarda-costa: o seringueiro e o parceleiro. Antes o seringueiro não estava indo, mas agora tá chegando prá lá... É nós que estamos chegando!” (Um seringueiro do Jaru).

Aquela expedição, porém, parecia contrariar outros interesses, criando, além disso, dificuldades com a Funai, pois Pedro Sena chegou a penetrar no território dos índios Pacuará. Os seringueiros observam que esses nativos têm agido com incrível determinação quando se trata da invasão de suas terras, mas, como consideram acontecer com eles próprios, os índios acabam sendo “empurrados” para áreas distantes:

“Os Pantojas (antigos donos do seringal Curralinho) foram empurrando os índios para a frente, ele e o Afonso (Afonso José dos Santos, antigo dono do seringal Canarana). Então os 'caboclos' (índios) foram-se afastando... Mas os índios têm razão de imprensar uma certa gente também, porque os coitados estão sendo empurrados da mesma forma que o seringueiro vem sendo empurrado pelo próprio Incra” (Um seringueiro do Jarú).

Eles observam, também, como tem sido difícil permanecer em seus antigos lugares, por sofrerem toda a sorte de ameaças e discriminações. E mostram como certos funcionários do Incra os tratam, como aquele homem chamado Amauri, que os persegue e humilha:

“Se um seringueiro fizesse ali uma pele de borracha (ele dizia): bota essa imundice lá fora! É por isso que vocês são (considerados) preguiçosos! Eles (e aqui incluem os colonos) comparam o povo daqui com os 'bichos do mato', enquanto eles são os cabeça⁶, os paletó grosso. Eles desprezam nós” (Um seringueiro do Jarú).

Por tudo isso os seringueiros que se achavam nessa área vivem atemorizados: “eu não quis mais cortar seringa. Eu tive medo!” E então – como os índios procediam com eles no passado – os colonos costumam retirar as tigelinhas de leite fincadas nas árvores para derramá-las.

⁶ Na região de Dourado (MS) existem os “encabeçantes” ou “gatos”, que são indivíduos importantes, bem-sucedidos, que agenciam a contratação de trabalhadores para as grandes fazendas (cf. Meihy, 1991:166). “Cabeção”, conforme entrevista que acompanhei por meio da Rádio CBN em 21/07/93, em São Paulo, é o termo que os presos da Casa de Detenção do Carandiru (São Paulo – SP) usam para designar aqueles que na prisão exploram o trabalho de outros presos.

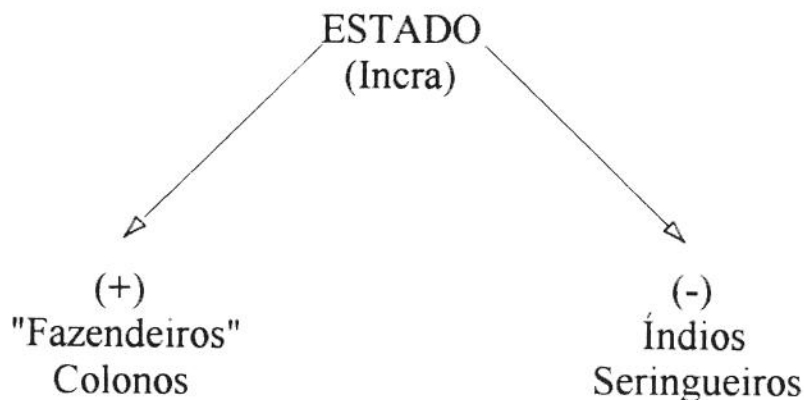
O conflito que se instala nessas áreas de fronteira inclui assim as próprias instituições do Estado que supostamente deveriam resolver, ou pelo menos acomodar as demandas. Mas como os seringueiros reconhecem, essas instituições acabam desfigurando o seu poder, resvalando em incertezas os fundamentos que as legitimam:

“O Jaru é uma terra rica, terra de ganhar dinheiro, mas ninguém ganha dinheiro, porque está tudo desmantelado; não tem nada em ordem. Uma parte o Prefeito manda para um lado, mas a outra o Incra diz: não, não é assim!” (Um seringueiro do Jaru).

Dai podem-se retirar pelo menos três conclusões: 1º) que as relações conflitivas observadas no campo institucional agem no sentido de esborroar a estrutura de poder, comprometendo, em consequência, a eficácia e o reconhecimento da ação governamental; 2º) que o encontro entre diferentes e desiguais atores sociais, operado nessas circunstâncias, propicia a geração de uma verdadeira “fronteira de violência”⁷, isto é, um contexto em que a ocupação de um mesmo espaço geográfico novamente se faz pela expropriação de terras, de seringueiras e de outros meios de vida e de trabalho, de sujeitos sociais cujo poder de pressão é menor para fazer prevalecer seus interesses; 3º) que a ação do Estado, em que pese existir certa dubiedade em suas instituições, se orienta no sentido de satisfazer interesses daqueles grupos que melhor se identificam com

⁷ Não se trata de criar ali formas autônomas de direito e convivência social, como ocorreu, por exemplo, com a ocupação da fronteira nos Estados Unidos, onde o espírito fraterno e cooperativo dos “pioneers” prevaleceu desde que pisaram nas novas terras e ergueram seus ranchos construídos com troncos de madeira (cf. Turner, 1976:209-217).

os objetivos do projeto agrário, ficando em desvantagem os que apresentam perante eles qualquer tipo de embaraço.



Devo esclarecer com relação a este esquema: 1º) “fazendeiros” são compradores de terras (extensões de 5.000 ha ou mais), os quais, após tê-las adquirido, poderão vir a negociar uma parte ou a totalidade delas, vendendo-as ao Governo quando se trata de processos de desapropriação para efeito de colonização. Poder-se-ia incluir nessa categoria, quando se trata desse objetivo, antigos seringalistas da região, os quais negociam com o Governo terras que têm sob seu controle. Mais adiante (ainda neste capítulo), mostro como dois deles, os irmãos Raimundo e Ademir Cantanhede, antigos donos do seringal Rio Novo, também conhecido como “Setenta”, cederam ao governo a maior parte de suas terras, obtendo como compensação a regularização de uma parcela substancialmente menor; 2º) entre os colonos caberia distinguir: a) os que são selecionados pelo Incra para integrarem projetos especiais,⁸ a exemplo do Projeto de Assentamento Dirigido “Burareiro”- PAD “Burareiro”, em Ariquemes –

⁸ José Vicente Tavares dos Santos, ao tratar da “diferenciação social complexa” existente nas áreas onde estão instalados os programas de colonização distingue sete tipos de colonos: “parceiros”, “compradores”, “garimpeiros”, “posseiros”, “agregados”, “expropriados” e “retornados” (cf. Tavares dos Santos, 1989:XIV).

destinados à exploração de lavouras comerciais (cacau, café, soja) contemplados com áreas de 500 a 2.000 ha e que dispõem de financiamentos e assistência técnica por parte do Estado; b) os pequenos agricultores, os quais são distribuídos em projetos – como o Marechal Dutra em Ariquemes – destinados à exploração da lavoura de cereais (milho, arroz, feijão e mandioca), onde recebem lotes de 100 ha e não contam com os benefícios anteriormente citados; e finalmente c) os chamados “invasores”⁹, que embora estejam excluídos dos planos oficiais podem vir a receber terras do Governo – tornando-se assim “colonos” – devido à mobilização e à pressão que conseguem desencadear.

7.3 A Desapropriação do Seringal Setenta

Alguns fatos registrados pela imprensa sobre o que ocorreu com a desapropriação do Seringal Setenta, ilustra bem este quadro de inquietação que atinge todos os grupos que ocupam a fronteira.

Sabe-se que os irmãos Cantanhede¹⁰, seringalistas que possuíam na região do Jaru uma área de 500.000 hectares, teriam resolvido colaborar com o Governo no sentido de se criar ali um projeto de assentamento de colonos – o

⁹ O Incra, como o bem assinalou Martins, considera o posseiro antes de mais nada um invasor (1980:110). Contudo em áreas de colonização oficial, como ocorre em Rondônia, embora suas ações possam atingir fazendeiros, elas se dão inicialmente nas áreas limítrofes dos projetos oficiais, alcançando territórios indígenas ou antigos seringais, estabelecendo-se conflitos que envolvem em graus diferenciados seringalistas, índios e seringueiros.

¹⁰ Os Irmãos Raimundo e Ademir Catanhede eram filhos de Ricardo Catanhede, proprietário dos seringais Setenta, Rio Pardo, Cajazeiras, Canaã e Monte Cristo, todos situados nessa região (*Jornal Alto Madeira*, Porto Velho, 04/09/85).

Projeto Pe. Adolfo Rohl. “Não fosse esta compreensão dos proprietários – diz um jornal local – aliada à habilidade dos negociadores e patronos da questão, talvez não tivéssemos a rapidez na implantação do Projeto Pe. Adolfo Rohl, no Jarú, que veio a beneficiar milhares de famílias de migrantes” (*Jornal Alto Madeira*. Porto Velho, 04/09/85).

Em 1977, como resultado da negociação que fizeram, a firma que os reunia – a A. Cantanhede & Cia. – obteve a regularização de suas terras, passando a ser a partir de então titular do imóvel rural Rio Novo, também conhecido como Seringal Setenta, tendo sua área reduzida a apenas uma fração do que eles antes controlavam: 24.901 hectares. De qualquer modo, como pondera o jornal, esta era uma extensão considerável e seus detentores teriam se dado conta de sua incapacidade financeira para explorá-la mantendo-se livre do “assédio de invasores” (cf. *Alto Madeira*, 05/09/85). Teria sido com base nessa constatação que eles tomaram a decisão – após reservar uma faixa de terra para cada sócio – de viabilizar o loteamento daquela área. E o fizeram, “com tamanhos diferenciados, partindo desde os 100 hectares passando por 200 hectares, 500 hectares e os lotes maiores de 1.000 hectares”¹¹. Criou-se desse modo, com a supervisão do Incra, o Projeto Integrado Pe. Adolfo Rohl¹², cuja superfície de 413.552 hectares comportaria o emprego de várias atividades.

A criação deste projeto possibilitaria o surgimento de uma classe de pequenos e médios empresários rurais, os quais, por sua vez, trabalhando em

¹¹ As propriedades de 2.000 hectares são formadas pela agregação de títulos dominiais de 500 e 1.000 hectares (cf. *Jornal Alto Madeira*, 06/09/85).

¹² Em 1977, segundo dados do Incra, estavam assentadas neste projeto 1.167 famílias (cf. Dias, 1980:42).

lotes de até 2.000 ha, incentivariam a implantação de pastagens para a criação de gado, além da criação de seringais de cultivo, cacauais e cafezais. Ter-se-ia, desse modo, a ocupação produtiva de uma área até então pouco aproveitada. Com otimismo, a imprensa considera que “está surgindo (em Rondônia) uma classe média agrícola que dinamiza riquezas, que gera empregos e que tem uma representação participativa nos pleitos e lutas junto à autoridades do Governo” (*Alto Madeira*, 05.09.85). Louvando o acerto das mudanças diz que, alguns anos após terem sido iniciadas aquelas atividades, já teriam gerado a criação de 321 empregos, sendo 183 de caráter permanente e 138 temporários, sem contar com as empreitadas diárias de desmatamentos que incorporavam novos braços. Dispondo de 40 motosserras para essas tarefas os novos ocupantes já teriam processado a derrubada de áreas consideráveis de mata virgem. “É importante destacar – diz o *Jornal Alto Madeira* – que, com apenas sete anos iniciados os trabalhos pelos fazendeiros no antigo Seringal Setenta, já alcançaram 4.626 hectares de desmatamento, o que equivaleu à metade¹³ do permissível pelo Código Florestal, que fixa um desmatamento na Amazônia de apenas 50 por cento da área total do imóvel...” (edição de 06/09/85). O “progresso”, portanto, representado pela rápida destruição do meio natural, era visível (!). E nem se cogitava de que estivessem sendo destruídos os recursos que abrigava¹⁴! Mas

¹³ Tal avaliação deve referir-se à área efetivamente ocupada pelas propriedades (17.124 ha.) e não à área total do imóvel que é de 24.901 hectares (cf. *Jornal Alto Madeira*: “As terras do Seringal Setenta”, de 06 de setembro de 1985).

¹⁴ Na verdade esses recursos não estavam totalmente desperdiçados, pois os desmatamentos feitos com a finalidade de abrir espaço para a lavoura, pasto e instalações no lote ou fazenda, supõem que uma fração da área desmatada corresponda a recursos em madeira – cedro, mogno, cerejeira, etc. – os quais são vendidos em toras para empresas de outros estados ou são parcialmente beneficiados pelas serrarias da região da BR-364. O município de Ariquemes, do qual Jaru era na época um distrito, possuía então 4 serrarias – em Jaru: 1 – embora existissem dezenas de outras nos municípios vizinhos (50 só nos municípios de Ji-Paraná, Cacoal e Pimental Bueno – cf. Dias, 1980:78-134).

pensar deste modo seria exigir demais de uma opinião que se mostrava confiante e orgulhosa com os novos tempos da colonização, mesmo em se tratando de um jornal que nasceu e cresceu com a borracha, numa época em que a riqueza local brotava do interior das matas.

O jornal afirma que nesse curto período (sete anos) os investimentos destinados à pecuária podiam ser vistos “a olhos nus”, em que três mil hectares de pastagens formadas davam suporte a um rebanho de 2.436 cabeças de gado. E para o plantio do cacau investiu-se a soma de oito bilhões de cruzeiros em 785 hectares, colhendo-se na safra agrícola 1985/86 mais de 300 toneladas ao preço de US\$ 2.200 cada (cotação: 1985). Outros produtos, como o café e o guaraná, incentivavam essa visão promissora. “Toda esta riqueza – diz o *Alto Madeira* – (irá reverter-se) em benefício da economia rondoniense, criando emprego, redistribuindo rendimentos e forjando uma classe média forte e necessária” (cf. edição do dia 10/09/85). Os dados mencionados talvez não se coadunem com uma visão tão alentadora, pois parecem ser economicamente modestos. Mas se forem inseridos num contexto em que essas atividades eram praticamente desconhecidas, não há dúvida de que merecem consideração. Basta dizer que embora a produção de cacau fosse bastante discreta com relação ao que se produzia no país nessa época – em torno de cinco por cento¹⁵ – os produtores de Rondônia afirmavam com orgulho que aquela unidade se incluía entre os principais fornecedores desse produto. De qualquer modo, não obstante as restrições econômicas que possam encerrar, tais dados atrelavam-se com vigor ao sentido das mudanças que ocorriam ali.

¹⁵ Sobre a produção de cacau em Rondônia, consultar: As Terras do Cacau em Rondônia, de Frederico Monteiro Álvares Afonso (Centro Gráfico do Senado, Brasília, 1986).

Como fica patente que a desapropriação daquelas terras ocorreu em uma área de economia extrativa cabe indagar: o que aconteceu com os seringueiros? Como enfrentaram esse processo? As mudanças puderam incorporá-los social e economicamente tendo-se em conta que a empresa da qual dependiam já não conseguia sobreviver? Como se desenvolveram as relações entre eles e os demais grupos envolvidos nesse processo? Chamo atenção para o fato de que os novos donos beneficiados tiveram que enfrentar dificuldades para exercer controle efetivo sobre as terras que receberam: “primeiro porque tiveram que se ajustar com os poucos seringueiros que ainda exerciam atividades de extração do látex da seringueira; segundo com invasores, que logo no início dos trabalhos de topografia para o loteamento rural, começaram a invadir as novas propriedades...” (*Jornal Alto Madeira*, 06/09/85; grifo meu – CT). Mas em pouco tempo, segundo o jornal, eles contornaram essas dificuldades, procurando negociar com os interessados “as 'benfeitorias' ali ditas como implantadas” (edição de 06/09/85). O jornal põe em dúvida a legitimidade da questão, o direito de aquelas pessoas serem ressarcidas pelos bens que possuíam, embora, como os seringueiros, nada recebessem pela terra onde viveram e trabalharam. Mais ainda: na tentativa de ignorar os seringueiros diz que eles eram “poucos”, quando se sabe ser naquela área onde ocorre uma das maiores produções de borracha¹⁶, incluindo-se nela as terras do seringal desapropriado. O que se passa – e aí ofereço uma hipótese plausível – é que o jornal traduz o pensamento da

¹⁶ Os seringais de Ricardo Catanhede, segundo o *Jornal Alto Madeira*, chegaram a produzir 400 toneladas anuais de borracha, empregando nessa atividade 400 seringueiros (edição de 04/09/85). Hoje, de acordo com informações colhidas em campo, especialmente com seringueiros que vivem na região do Jarú, ainda se encontram ali, explorando a borracha, cerca de 500 seringueiros.

opinião pública local calcado na idéia que se inclina a ignorar em Rondônia a existência de seringueiros, uma vez que são os posseiros ou “invasores” os que de fato ameaçam inviabilizar o projeto de colonização que ela aplaude e incentiva.

Os conflitos verificados na fase inicial de desapropriação, segundo o jornal logo resolvidos, voltaram a ocorrer mais recentemente. Assim, na mesma matéria em que procura dar conta do que se passou com o Seringal Setenta, o jornal diz existir ali, outra vez (!), um clima de ameaça àqueles que querem viabilizar a atividade privada na região (edição de 24/09/85). Notícia, então, o curso de uma ação movida por um advogado de Porto Velho, sustentando que um seu cliente que reside nessa área estaria vivendo uma situação aflitiva, “sob constantes ameaças de invasores armados”. Ele diz a um magistrado a quem encaminha sua petição temer a presença desses indivíduos, uma vez que isso podia criar um quadro de intolerável tensão, forjando-se o aparecimento de “áreas críticas” que reclamariam do Governo novas desapropriações. O processo, como se pode depreender, desdobraria assim uma cadeia interminável de conflitos. Mas o que deve ser destacado é que enquanto ele envolve de um lado fazendeiros e de outro seringueiros e “invasores”, acaba adquirindo dimensões que ultrapassaram as suas próprias contradições. A dinâmica do conflito termina assim por incidir sobre as relações que se dão entre os próprios subalternos, estendendo-se o processo de invasão – onde se acham à frente os “sem-terra” – às áreas tradicionalmente ocupadas por seringueiros. E são estes últimos os que mais perdem: perdem o controle da área de seringa e/ou castanha onde tinham garantida a sobrevivência. Pois se os fazendeiros são capazes de interferir no Incra para que evite o surgimento das tais “áreas críticas” os colonos,

eventualmente, delas se beneficiam, uma vez tendo sido desapropriadas; o mesmo, no entanto, não se pode dizer dos seringueiros, sobre os quais o Incra não dispensa qualquer consideração, permitindo que as terras em que vivem e trabalham sejam ocupadas por esses outros grupos.

Fica evidente que o Estado coloca-se, nessas circunstâncias, ao lado do que considera ser o interesse maior da sociedade – no caso o projeto que estrutura ali diferentes camadas do colonato – afastando aqueles grupos com os quais possam se identificar as minorias locais.

Fatos que ocorreram entre as linhas 615 e 632, ainda na área do Projeto Pe. Adolpho Rohl em 1985, mostram como o Estado, ao submeter-se a pressões atreladas a este ou àquele interesse, acaba criando uma situação de visível desigualdade. O que se sabe é que ali os seringueiros vinham sofrendo freqüentes incursões de posseiros sobre as áreas em que trabalhavam:

“Apesar de já ter enfrentado muita taquara de índio nessas matas – diz este seringueiro – até agora não consegui minha independência. Ninguém ajuda o seringueiro!... A gente até consegue arrumar alguma terra para trabalhar, mas aí chegam os invasores e acabam com as nossas estradas!... eles levam os canecos e a borracha que já estava coagulada... A gente enfrenta os maiores sacrifícios nestas selvas!...” (Um seringueiro do Jarú).

Acrescente-se que os seringueiros do Projeto Marechal Dutra, em Ariquemes, vivem uma situação semelhante, como me disse aquele que mora na linha C-40:

“O senhor sabe, aqui já foi muito bom, mas depois com esse pessoal que veio de fora tem muitos que só porque vê o camarada cortando, quando ele não entope a estrada para o camarada não ir mais, ele tira o caneco e joga no mato com borracha e tudo!” (Um seringueiro de Ariquemes).

Muitas vezes os seringueiros dizem saber quem os prejudicou, mas evitam fazer qualquer denúncia por temerem ser surpreendidos por ações ainda mais violentas:

“Aqui já aconteceram vários casos de mortes. O cabra se esconde atrás de um pau, no mato, e (assim) mata o outro” (O mesmo seringueiro).

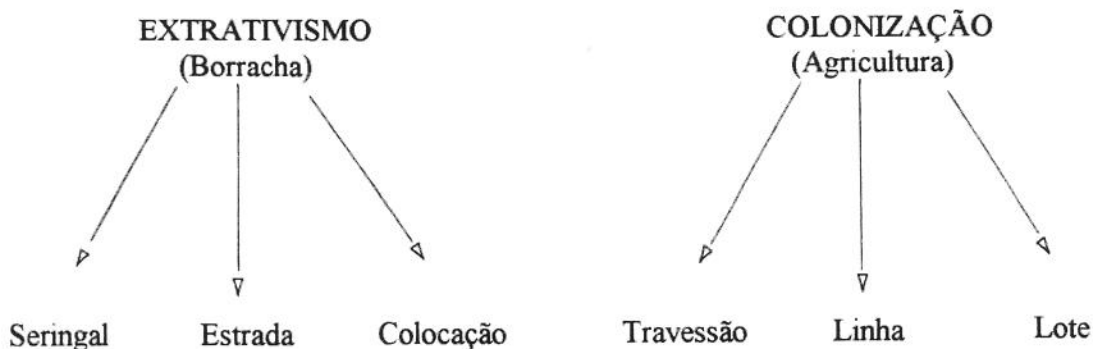
O comportamento que adotam é o de evitar o confronto, buscando por meio da discussão convencer os colonos sobre seus direitos. Um exemplo dessa disposição está relacionado com o reconhecimento de seus órgãos de representação. Pois valendo-se da legitimidade que cercou a realização do I Encontro Nacional de Soldados da Borracha e Seringueiros da Amazônia, ocorrido em Brasília em 1985, os seringueiros passam a lançar mão de “documentos” (anteprojetos, projetos de lei, resoluções, etc.) que circularam ali para se afirmarem com os que procuravam apropriar-se das terras em que viviam. Assim, quando encontravam os “invasores” no mato, “com a trouxinha deles na mão”, mostravam-lhes esse papéis como se fossem verdadeiros títulos públicos de reconhecimento. E os “soldados da borracha” por serem mais velhos, procuravam explicar o sentido histórico de suas demandas, o vínculo que tinham com o Estado devido a sua participação na Segunda Guerra Mundial. Mas os posseiros os rechaçavam, alegando serem aqueles papéis peças sem valor. Aqueles papéis, diziam, podiam ter sido forjados em qualquer lugar, além de

não possuírem a “assinatura do homem”, do Presidente da República, que julgavam responsável pela presença deles ali. Excluído o diálogo, o conflito refluía para o campo da própria subalternidade, e os seringueiros, sentindo-se ameaçados em sua integridade física, eram forçados a migrar para o interior da mata em busca de outros lugares onde pudessem sobreviver. O depoimento abaixo evidencia essa situação comum em que o trabalhador antecedente, o seringueiro, aos poucos se vê expropriado de suas condições de trabalho: a posse da terra e o acesso a um número adequado de seringueiras suficiente para a reprodução da vida de sua família (depoimento de uma mulher seringueira):

Eu vivo aqui no Jaru desde 1944... Aqui criei cinco filhos com minha faquinha torta, pois era com ela que eu cortava seringa... Mas agora estou cortando seringa na terra dos outros, pagando renda de trinta por cento... Eles não querem dar seringa pra gente cortar... Quem sabe estão precisando, né? (Afinal) fica na terrinha deles!... É verdade que o Incra me deu um terreno aí, mas ficava muito longe, perto da terra dos índios... Então vendi esse terreno por três mil cruzeiros, (pois) se fosse para lá ia ficar longe dos meus filhos... Mas o dinheiro do terreno não deu praxada: tenho muitos netos e meu genro tem seis filhos; é filho de cobrir com balaio!... Eles não tem terra para morar, vivem morando na terra dos outros... eu mesma estou morando na terra do meu sogro, pai do meu genro, pois minha filha casou com esse senhor, que é mineiro... Mas não gosto de trabalhar na terra dos outros; sempre tive minha terra onde plantava minha rocinha... Queria arrumar terra para os meus filhos; acho que eles têm direito, pois todos são filhos daqui deste Jaru... Ah! só penso é deixar meus filhos

mal agasalhados, (pois) nem terra para morar eles têm!... ISSO NÃO É UMA VERGONHA?!... (Uma seringueira do Jaru).

Francisca, mulher viúva, nascida em Parnamerim (RN), nos oferece uma visão nítida do caminho percorrido pelos migrantes vindos do Nordeste para produzir borracha e que ali, no meio da selva, depararam-se com a nova realidade da colonização estatal. Mostra-nos a situação que enfrentam, obrigados a trabalhar pagando “renda” para outros, paradoxalmente nas mesmas terras que ocupam há tantos anos. E que agora só podiam ocupar em intervalos rígidos, apenas o necessário para executarem o trabalho de extração do látex. Onde não podiam caçar nem pescar, e que eram empregados assim até que as matas não fossem derrubadas para que nelas fossem introduzidas outras atividades. Diferentemente da situação que os levou até ali, quando o Estado os incentivou para defender a democracia, eles agora viam-se esquecidos. Quando muito concedia para alguns pequenas frações de terra, geralmente em áreas longínquas e impróprias para a atividade extrativa. Agora o que prevalecia era o discurso da “terra”, o estatuto da propriedade, com a qual nunca se preocuparam. Ele substituiu a linguagem do seringal mercantilista, das “contas-correntes” enganadoras, em que a riqueza era extraída da própria natureza. Francisca nos mostra, enfim, como tudo isso mudou. A colonização redesenhou o espaço e refez aquele mundo: o “travessão” substituiu agora o seringal, as “linhas” as estradas de seringa, os “lotes” as antigas colocações.



Neste novo desenho, parece, não há lugar para o morador local. Nem para os velhos “soldados da borracha”, nem para os jovens que, como os filhos de Dona Francisca, são também “filhos do Jarú”.

Junto a este capítulo carta enviada ao 1º Encontro de Seringueiros e Soldados da Borracha, realizado em Brasília em outubro de 1985, bem como documento encaminhado ao Governador de Rondônia em dezembro daquele ano, dando conta da situação em que se achavam os seringueiros da região de Ariquemes e Jarú.



“Soldados da borracha”, seringueiros e colonos, em frente à casa em que funcionava a Associação de Soldados da Borracha e Seringueiros de Jarú (Assembléia para tratar de disputa de terras na região do alto Jarú, 1985)

Carta Aberta

Os moradores da localidade de Alto Paraíso do Floresta, que fica à margem do rio Floresta, entrando 20 km de mata à altura do km 63 da BR 421, malha esquerda, residem naquela área há 20 anos explorando o corte das seringueiras nativas que existem por lá, enfrentando todas as dificuldades de doenças, saques dos índios uruê-au-au e a exploração dos marreteiros. O marreteiro sempre foi o maior problema para os seringueiros; hoje eles vendem um rancho de duas caixinhas de lâmina para barbear, dois isqueiros Bic; dois pacotinhos de papel para fumo; duas latas de salsicha; duas latas pequenas de carne; um quilo de bolacha água e sal; uma lata de óleo comestível; três latas pequenas de leite em pó Mococa; seis quilos de açúcar; trezentos gramas de alho e cinco barras pequenas de sabão, pelo preço de trezentos mil cruzeiros, que recebem em borracha.

Além de todos esses problemas, no final do ano de 1983 o Incra - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - cortou para transformar em lotes de cinquenta hectares parte da área dos seringueiros para transformar em Projeto de Colonização, e hoje em 1985 a Funai está requerendo a área que resta com oito mil seringueiras nativas para reserva indígena, querendo desapropriar mais de trinta famílias que vivem exclusivamente de seringueiras na região.

Esta carta é para pedir solidariedade e ajuda a essas famílias que querem continuar tendo condições de morar e trabalhar para sobreviverem.

Ariquemes, 28 de setembro de 1985.

Ariquemes (RO), 18 de dezembro de 1985

Ao

Exmo. Sr.

Prof. Angelo Angelin

D.D. Governador do Estado de Rondônia

Porto Velho - RO

Senhor Governador,

Nós, abaixo assinados, seringueiros da região de Ariquemes e Jaru, vimos junto a V.Excia., expor o que se segue:

1 – A grave situação que nos encontramos na localidade de Alto do Paraíso, rio Floresta, onde vivemos sob ameaça de expulsão conforme carta anexa que encaminhamos ao I Encontro Nacional de Seringueiros da Amazônia;

2 – Situação semelhante verifica-se na região de Cajueiro, rio Jaru, próximo à Fazenda Canarana. Nesta área, mais de sessenta seringueiros acham-se ameaçados de expulsão, ocorrendo fatos como a destruição do látex depositado nas tigelinhas, mutilação de árvores de seringa, e, além de tudo, humilhações, como a de afirmarem (colonos e fazendeiros) estarem autorizados pelo Incra a ocuparem essas áreas por serem os seringueiros vagabundos.

3 – Esta situação, Senhor Governador, configura-se em toda a região da BR-364 onde existem seringais nativos;

4 – Desejamos manifestar a V.Excia, nossa insatisfação e sentimento de indignação com o que vem ocorrendo em nossas áreas de trabalho, que ocupamos há várias décadas, quando ainda no século passado, vieram para cá nossos pais e avós;

5 – Ressaltamos que temos feito solicitações ao Incra, órgão competente que trata da questão da terra em nosso Estado, sem no entanto, obtermos qualquer resposta afirmativa.

6 – A nossa situação, Senhor Governador, é de verdadeiro abandono. Vivemos assim com uns desclassificados, praticamente sem voz, embora

CAPÍTULO VIII

COLONOS E RIBEIRINHOS: A INVASÃO DE SANTA FÉ

8.1. A Invasão e a Resistência dos Moradores

Santa Fé é um antigo povoado da região do rio Guaporé que hoje faz parte do município de Costa Marques. Desde 1870, seringueiros e caboclos exploravam ali a goma elástica, alternando essa atividade com a pesca e a agricultura de subsistência. Embora muito pacífica, a população dessa localidade de pouco mais de 100 moradores foi surpreendida em janeiro de 1987 pela investida de jagunços, que a mando de um fazendeiro a invadiram, ateando fogo sobre suas casas. Matias Mendes¹, que acompanhou de perto o acontecimento, descreve assim o que viu:

“... tal como um Genghis Khan moderno o fazendeiro Pascoal Novaes adotava o método da terra arrasada, derrubando e queimando casas e destruindo roçados e árvores frutíferas, a fim de caracterizar sua posse”.

A situação originou-se a partir do momento em que Pascoal teria conseguido regularizar junto ao Incra a posse de quatro lotes de 42 hectares cada, na

¹ Cf. Matias Mendes: “Santa Fé – Traços Históricos de uma Demanda” – 1987. (Cópia obtida na Paróquia de Costa Marques).

mesma área onde viviam aqueles antigos moradores. A ação encomendada pelo fazendeiro provocou a indignação da população de Costa Marques. A Igreja Católica colocou-se ao lado da população atingida, e tratou de denunciar o fato na imprensa de Guajará-Mirim e de Porto Velho. Temia-se que viesse ocorrer em Santa Fé o mesmo que acontecera em outros povoados da região, que passaram a viver sob a influência de grupos econômicos poderosos (cf. Mendes, ob. cit., p. 4).

Logo após a invasão, enquanto alguns grupos se articulavam em torno da Igreja, do outro lado, contando com o apoio de autoridades estaduais e do Inca, o fazendeiro procurava legitimar sua ação:

“Pascoal Novaes, fazendeiro ligado ao poderoso grupo Arantes ... encarregou um nativo da região, Izauro Gomes, para fazer um trabalho de convencimento junto aos moradores de Santa Fé, a fim de que todos pensassem que o fazendeiro tinha legítimos direitos sobre a totalidade das terras da área, inclusive sobre as terras sob a jurisdição da Marinha, em cuja faixa os moradores tinham as suas casas edificadas e cultivavam árvores frutíferas e alguns legumes, tubérculos e hortaliças” (Mendes, cit., p. 5).

A contratação de Izauro, descendente de uma família antiga da região do Guaporé, equivalia naquelas circunstâncias a um ato de traição. Assim, não só feria os sentimentos daqueles moradores expropriados como procurava enfraquecê-los e desqualificá-los perante a justiça. Impunha-se, portanto, que

além dos gestos de solidariedade que se expressavam de vários modos², fossem tomadas ações de nível judicial capazes de imprimir entre eles ânimo e confiança:

“Foi aí – diz Mendes – que a Providência colocou na questão o advogado protestante Dr. Luiz Negrão Marques, que assumiu a causa como Patrono dos ribeirinhos despejados, com a disposição de trabalhar apenas para ver restabelecidos os direitos destes” (cit., p. 6).

Ingressando com ação de posse na justiça e contrapondo-se à defesa promovida pelos advogados do fazendeiro que pretendiam legitimar o esbulho, Luiz Negrão Marques teve finalmente sua petição acatada pelo juizado de Guajará-Mirim. Mendes registra como os santafeenses reagiram diante desse fato:

“Na manhã do dia 15 de abril, em clima festivo, grande multidão dirigiu-se ao porto de Costa Marques para seguir viagem nos barcos que conduziriam os moradores de Santa Fé de volta ao lugar de onde haviam sido expulsos meses antes. A felicidade era geral entre as famílias que voltaram, embora soubessem que nada encontrariam de suas antigas casas”.

A chegada dos moradores em Santa Fé, como afirma Mendes, foi emocionante, “quase patética”:

² Uma vez expulsos, os moradores permaneciam nas ruas de Costa Marques, sobrevivendo em abrigos improvisados. E os religiosos, especialmente, “se desdobravam para atender às necessidades básicas de quase uma centena de pessoas, algumas delas mais doentes que famintas, ou doentes e famintas ao mesmo tempo” (cf. Mendes, cit., p. 3).

“Homens, mulheres, moços e velhos, crianças, sobretudo crianças, lançaram-se à faina de conduzir bagagens para a terra e transportar os pertences do fazendeiro para o barco, inclusive transportando um grupo gerador que pesava algumas centenas de quilos...” (ob. cit., p. 7).

A vitória dos moradores, como resultado de uma simples liminar, não parecia ser, porém, definitiva. Por isso continuavam a viver sob tensão em meio a boatos e ameaças por parte do fazendeiro. De fato, treze dias após terem ganho a liminar, o juiz da Comarca de Costa Marques resolveu suspendê-la sob a alegação de existirem na ação falhas processuais:

“No dia 28 de abril, treze dias após a reintegração dos moradores, o Juiz de Direito da Comarca de Costa Marques... achou por bem suspender os efeitos da liminar anteriormente acatada pelo Juiz da Comarca de Guajará-Mirim, concedendo ao fazendeiro Pascoal Novaes a reintegração de posse em Santa Fé” (ib. p. 8).

Diante dessa decisão, os moradores despejados, sob um sentimento de profunda consternação, dirigiram-se novamente a Costa Marques, onde ficaram acampados em barracas de lona instaladas no pátio externo da Prefeitura. Sua via crucis ainda não havia terminado. Ali continuaram a merecer o apoio de praticamente toda a população de Costa Marques, recebendo remédios, roupas, alimentos, etc. (cf. Mendes, cit., p. 10). Em 20 de maio, finalmente, o juiz da Comarca de Guajará-Mirim – que então substituía o de Costa Marques – decidiu convocar as partes interessadas para uma audiência, celebrando-se nessa ocasião um acordo entre elas. Por ele o fazendeiro concordava em pagar metade dos

“honorários simbólicos” do advogado dos moradores e aceitava a proposta de ser titular apenas de quatro lotes que teriam sido adquiridos legalmente, com direito a uma faixa de terra lateral a sua fazenda capaz de lhe propiciar acesso ao rio Guaporé. Os moradores, por sua vez, preservariam a posse de seus lotes na área urbana do povoado e mais quarenta e nove lotes de 100 metros de frente por 275 de fundos, destinados à construção de futuras chácaras. Concluído o acordo, o advogado do Incra, que também se encontrava na sala de audiência, teria exclamado: “Foi a primeira vez na vida que vi pobres ganharem uma questão contra ricos!” (Mendes, cit., p. 12).

Embora considere que os moradores de Santa Fé tenham sofrido perdas que alteraram sensivelmente seu modo de vida³, parece não existir dúvida de que o movimento social que os reconduziu a seu lugar de origem acabou sendo vitorioso. Para isso deve ter contribuído: 1º) o fato de Santa Fé localizar-se próxima (4 km apenas) de Costa Marques possibilitou que os habitantes desta cidade pudessem com relativa rapidez prestar-lhes todo tipo de ajuda; 2º) a prestigiosa e influente cobertura que a imprensa promoveu em torno do acontecimento propiciou que a opinião pública regional se colocasse ao lado dos moradores desalojados, inibindo ao mesmo tempo que fossem publicadas notícias favoráveis ao fazendeiro (Mendes, cit., p. 11). A posição da imprensa, além do mais, provocou o sentimento local que se sentiu ferido. “Santa Fé não pode ser entregue à sanha da cobiça de qualquer aventureiro, porque é um lugar

³ A divisão da terra em parcelas individualizadas produziu no interior da comunidade efeitos bastante sensíveis. Esta que nascera espontânea, fundada em laços de parentesco e religiosidade, agora tornava-se formal e ideológica, esforçando-se para adaptar-se a modelos vindos de fora. É verdade que as pessoas empregavam agora o termo “comunidade”, embora vivessem encerradas em ambientes privados.

que representa um reduto histórico, cuja memória deve ser preservada, sob pena de o Vale do Guaporé perder uma parcela significativa de sua história” (Mendes, cit., p. 2); 3º) a colaboração abnegada e corajosa de pessoas de Costa Marques, como o Pe. Paulo Verdier – pároco da Igreja local – as religiosas das congregações do Calvário e de Maria Imaculada, o arquiteto Hamilcar Boucinhas, o advogado Luiz Negrão, os vereadores Paulo Carrate Filho, Luiz Ehrich de Menezes e Cristino Luiz dos Santos, não serviu apenas para incentivar o movimento, mas contribuiu para que a questão dos moradores fosse efetivamente encaminhada aos poderes públicos competentes; 4º) a ação dos moradores, que enfrentando ameaças e adversidades de toda ordem não esmoreceram, vivificando assim o movimento.

Os acontecimentos ocorridos em Santa Fé despertaram meu interesse em conhecê-la. Cheguei a ela por meio de Costa Marques, indo pelo rio. Não tive, porém, sorte na realização dessa viagem. Inadvertidamente viajei de carona no próprio barco do fazendeiro que há dois anos havia expulsado de lá seus moradores⁴. Além do mais, os que conduziam o barco em vez de me deixarem em Santa Fé, como havia solicitado, deixaram-me mais adiante, no porto da fazenda. De lá, sem conhecer o caminho, andei em direção ao povoado, em meio a troncos e galhos estorricados que ainda era resultado do incêndio praticado durante a invasão. Sentindo-me desorientado, caminhando aos saltos, deparei-me com a casa mais próxima, onde morava o Sr. João Ortiz Nuñez, a quem surpreendi devido ao aspecto extravagante de minha roupa suja de cinzas. Após a conversa inicial com esse morador, dirigi-me à casa do Sr. Victor Saldanha, que

⁴ Soube posteriormente que entre as pessoas que se encontravam no barco achava-se Izauro Gomes, que se tornara homem de confiança do fazendeiro Pascoal Novaes.

pessoas de Costa Marques me haviam recomendado. Victor, apesar da boa acolhida que me fez, oferecendo-me inclusive pouso e comida, não pôde fornecer-me informações suficientes, pois mudara-se há pouco para ali vindo do seringal Centro Grande na região de Pedras Negras (rio Guaporé). Assim mesmo procurou ajudar-me indicando outras pessoas com quem deveria conversar. Victor ainda convidou-me para ir tomar banho no rio onde o vi brincar de “pira”⁵ com seus amigos.

Devo dizer que os contatos que mantive com alguns moradores foram difíceis. Com exceção do Sr. João Nuñez e do Sr. Victor Saldanha, percebi existir com relação a mim certo retraimento. Por que se comportavam assim? Seria por serem “um povo contemplativo”, como me advertira o amigo de Costa Marques, dado a reflexões e acostumado a ficar horas a fio sem fazer nada, só olhando para o rio sem querer ser incomodado? Eles tinham motivos para agir assim. Na verdade eu chegara ali de maneira abrupta, como uma Besta-Fera⁶, transportado pelos próprios sujeitos que não fazia muito tempo os havia agredido! Não tivessem sido complacentes teriam me expulsado dali⁷. De modo que o que me diziam parecia reticente e às vezes até contraditório. Assim o Sr. João Ortiz Nuñez, aquele morador mais antigo com quem conversei, surpreendeu-me ao revelar que hoje todos vivem em paz com o fazendeiro Pascoal e que muitos dos

⁵ Consiste em descobrir-se por meio de mergulhos o parceiro que submergira no fundo d’água, passando-lhe a “pira” (má-sorte) pelo toque que se dá em seu corpo. Como a “galinha d’água” (garimpar objetos no fundo do rio) brinca-se de “pira” durante muitas horas, às vezes uma tarde inteira.

⁶ Sobre a representação da Besta-Fera, consultar “O Cativo da Besta-Fera” (Velho, 1987).

⁷ Posteriormente, quando já havia retornado a São Paulo, tomei conhecimento de que moradores de Santa Fé chegaram a comentar com pessoas amigas de Costa Marques sobre minha passagem por ali, lamentando não terem sido informados sobre a visita que fizera.

moradores trabalham para ele como diaristas. Parecia dizer que eu não deveria explorar na conversa possíveis desavenças entre eles e o fazendeiro. Chega de briga!... Mas logo em seguida, como se desejasse proceder uma avaliação do que acontecera, fez esta ressalva:... “esses que vêm de fora, vêm como cegos, não conhecem nada! E vão afastando o que encontram pela frente”. Pude notar nesse momento que ele fazia com essa apreciação uma clara alusão ao fazendeiro, que, segundo observou, deu-se mal, uma vez que não contava que os moradores viessem a ter o apoio de pessoas influentes de Costa Marques, que ele chama “os homens de caneta”.

Como percebi que era difícil insistir durante nossa conversa no tema específico da invasão – afinal um assunto delicado para conversar com um estranho –, procurei explorar a questão por outro ângulo. Passamos a falar sobre a estrutura das casas recém-construídas, o estilo que adquiriram, bem como sua disposição na geografia do lugar. Pois o que se vê após a reorganização do povoado devido à destruição é algo que difere substancialmente do modo tradicional de construção e disposição espacial de habitações construídas nesses povoados ribeirinhos. As casinhas, como lembrei, formavam uma única fileira, passando à frente uma “rua” em cuja direção viriam outras ruas que delimitariam as “quadras” onde se situam os lotes e mais tarde se ergueriam outras residências. Essa, aliás, parecia ser a idéia daqueles que estiveram à frente da luta dos moradores: conceber o lugar à luz do planejamento que se observa na construção de cidades. Por isso um morador fez notar que, após terem redimensionado o espaço, acabaram por colocá-lo dentro de um lote, parecendo sugerir uma idéia de privação. De modo que o que se vê ali é um novo mapa, cuja forma alterou radicalmente a feição do lugar. Pois as casas, como se sabe, eram

construídas de modo aparentemente irregular, seguindo as características normais do terreno, ocupando todo o espaço do lugar. Ali, entre caminhos abertos na mata, estabeleciam-se as relações de vizinhança no interior do próprio povoado e com os aglomerados mais próximos. De qualquer modo a maioria dos moradores aceitou essa nova divisão, pois afinal o rio continuava a estar bem próximo, e isso talvez significasse para eles poderem dispor do seu modo tradicional de vida.

Eu tive a impressão de estar diante de um fato carregado de grande significação. Esclarecedor, talvez, do que vem ocorrendo hoje em outras áreas do meio rural brasileiro, especialmente naquelas onde se enfrentam processos de invasão semelhantes.

Posteriormente, quando já havia retornado a Costa Marques, deu-se o espancamento do Sr. Ferré pelos capangas do fazendeiro Pascoal.

8.2 O Espancamento do Sr. Ferré

O fato ocorreu em 19 de agosto de 1989. Naquela noite eu me encontrava na casa de um amigo em Costa Marques quando este recebeu um telefonema do pároco local dando conta de que o Sr. Ferré Feitosa, um antigo morador de Santa Fé⁸, havia sido espancado por capangas do fazendeiro Pascoal Novaes. Nessa ocasião o religioso avisou-me que Ferré devia ir ao seu encontro a

⁸ Ferré Feitosa, um velho animador das festas locais e vizinho de Pascoal, vinha sofrendo ameaças desde 1987, quando se deu a invasão de Santa Fé. Pascoal insistia em comprar o lugar em que ele morava a fim de incorporá-lo à área de sua fazenda.

fim de lhe solicitar ajuda. Desnecessário dizer como essa notícia nos trouxe preocupação, pois Santa Fé fora invadida e saqueada havia pouco tempo. Logo tínhamos Ferré diante de nós. Ele era um homem já idoso e ali estava com os pés descalços, sentindo um pouco de frio e com a fisionomia muito abatida. Chegara até nós acompanhado de um filho menor de idade, que ouviu cabisbaixo e silencioso o relato comovido do pai. O velho nos mostrou um ferimento na perna direita e vários calombos nas costas como resultado da surra que sofrera dos jagunços. O que poderíamos fazer naquelas horas da noite para aliviar os sofrimentos daquele homem? Dispondo-me a ajudar o amigo a quem visitava, dirigimo-nos a casa do advogado Negrão – o mesmo que patrocinara a causa dos moradores –, que sugeriu que procurássemos o promotor público, que naquela hora deveria estar no prédio do fórum local. Para lá nos dirigimos, transportando desse modo, para lá e para cá, a pobre vítima que padecia. Tivemos sorte de encontrar o promotor no fórum, apesar da hora (22 horas). Este, muito atencioso, recebeu a denúncia e nos deu instrução de como proceder junto às autoridades policiais às quais seriam solicitadas providências. Ressalte-se que a família do Sr. Ferré, que permaneceu em Santa Fé, também foi agredida. Pois dois dias após ter sido ele mesmo espancado os jagunços invadiram sua casa e expulsaram de lá sua mulher e filhos.

Num tal contexto, mais do que em outros onde as regras do jogo social estão mais bem definidas, parece aos atingidos que nunca se sabe como irão se comportar os agentes do poder e da lei. Vimos nos casos narrados como a justiça local ora pende para um lado, ora para o outro; o mesmo acontecendo com autoridades policiais que na maior parte dos casos são vistas defendendo interesses dos poderosos.

Como a situação do Sr. Ferré parecia estar relacionada com a questão fundiária local, pensou-se em procurar o Incra a fim de exigir providências. Mas tal iniciativa parecia ser inútil, pois naquela ocasião este órgão estava realizando na região de Santa Fé demarcações que visavam regularizar as terras do fazendeiro! Além do mais, Pascoal era apoiado por políticos que exerciam influência sobre o próprio Incra, como parte do controle que possuíam sobre órgãos federais no estado. Vimos então que pouco restava fazer quanto à busca de proteção oficial, a não ser valer-se de uma réstia legal modestíssima, que no caso revelou-se pela decisão da Polícia Militar local de enviar alguns soldados para Santa Fé a fim de evitar que o conflito tivesse outras conseqüências.

Finalmente, coloco à disposição do leitor depoimentos que moradores daquele lugar prestaram a uma comissão de vereadores, podendo-se verificar com detalhes o que ocorreu durante aquele processo de invasão. Neles destacam-se as pressões que o fazendeiro exerceu sobre aqueles roceiros, ameaçando-os, por exemplo, com a iminente chegada de seu exército privado – a “peãozada” como dizia – para forçá-los a abdicar dos direitos que possuíam sobre as terras em que viviam.

Aos vinte e cinco (25) dias do mês de março de mil novecentos e oitenta e sete, compareceu na Câmara Municipal de Costa Marques, perante a mim Vereador Luiz Ehrich de Menezes, especialmente designado pelo Presidente da Câmara, a senhora Eva Gomes da Silva, brasileira, casada, residente e domiciliada nesta cidade de Costa Marques RO, em Santa Fé desde 1.965 (mil novecentos e sessenta e cinco) juntamente com seu marido Rafael Paz, que perguntada por mim respondeu Ter cinco (5) filhos inclusive menores, que conheceu o Sr Pascoal Novaes a quem perguntou sobre a problema de boatos de que teriam que sair de onde moravam a mais de vinte anos, ou seja em Santa Fé. Que ficou o Sr. Pascoal de entender-se com seu marido que naquele então se encontrava ausente. Que voltando no outro dia o Sr. Pascoal conversou com seu marido dizendo que como havia comprado o lote da frente de donde viviam, e como havia conversado com o pessoal do INCRA em Porto Velho, ele Pascoal tinha direito a ocupar os fundos, justamente onde se localizava os seus roçados e moradia, e que iria deixar para viajar outro dia mas que compraria suas casas e benfeitorias e convidou tanto a ela e seu marido para virem a Costa Marques para fazerem o documento de compra. Que por forma nenhuma a depoente queria vender sua casa e roçado ao que o mesmo objetou ser necessário a venda pois que de todas as formas ele Pascoal teria que ocupar aquele espaço, porque segundo ele toda a área lhe pertencia. Que mediante o exposto, vieram a Costa Marques e que aqui chegando foi perguntado a seu marido o quanto queria por sua casa e roçados, suas benfeitorias enfim. Disse então seu marido que venderia por nove milhões tendo ele Pascoal oferecido cinco. Dando-se conta de que se havia atrapalhado Rafael seu marido reformulou a resposta dizendo que era o preço noventa milhões. Que recebeu de resposta de Pascoal que com noventa milhões compraria um lote titulado. Objetou ainda Rafael que por cinco milhões não venderia, já que dispunha de três casa, sendo a sua e as de seus dois filhos maiores, roças e mais duas cabeças de gado, sendo uma novilha e uma vaca, sendo ainda que somente suas forças de seus filhos eram três casas ou seja cinco ao todo. Que não havendo chegado a um acordo voltaram a Santa Fé e que no outro dia estando em seus trabalhos que consistia em limpeza de seu caminho, outra vez apareceu o Sr. Pascoal, desta vez acompanhado por mais três homens foi-lhe dito que a não valia suas benfeitorias o que pedia e que

mas se tratava de uns pés de banana e alguns pés de mandioca e que nada valiam e que ainda se tratando de uma reserva biológica era o casal obrigado hoje ou amanhã a desocupar. Persistindo o Sr. Pascoal em sua oferta de cinco milhões, objetou o casal que seus animais valiam muito mais e que os pés de banana e aquelas mandiocas eram o que sustentavam seus filhos. Que mediante o estado em que estavam as convergências resolveram juntamente com os mais moradores em virem a Prefeitura terem um entendimento com o Prefeito, a quem expuseram a situação recebendo em resposta que eles moradores de Santa Fé teriam daquele Orgão todo apoio possível, mandando inclusive âles ao INCRA onde foi escutado ~~o~~ representante o Sr. Ladislau Celestino, tendo os ~~mais~~ ficados do lado de fora. Naquela então chegou o Sr. Pascoal e estiveram lá dentro conversando, não tendo saído naquela conversa nenhum acordo. Que dali veio o Sr. Pascoal a Prefeitura tendo eles os moradores voltados também àquele Orgão. Passado tempos esperando pois o Sr. Pascoal foi admitido junto ao Sr. Prefeito e não tendo sido eles ~~admitidos~~ recebidos pelo Chefe do Executivo, voltaram para suas casas, digo a casas de amigos almoçar. A tarde voltaram a Prefeitura foi quando receberam do Prefeito a seguinte: Que a questão era bem diferente do que havia deles ouvido pela primeira vez e que quem quizesse vender poderia vender., que ~~o~~ pelo que falou o Prefeito chegaram a compreender que ele dizia ter o Sr. Pascoal a razão para comprar e que eles moradores haviam deturpado a verdade. Incomformados se fizeram acompanhar pelo Doutor Morio, Assessor do Prefeito e foram a Policia Civil onde não encontrando o Delegado Titular, tiveram que serem ouvidos por um Comissário de Nunes tendo eles moradores assinado uma queixa formal, tendo sidos insinuados por aquele Comissário de que deveriam ir ~~ao~~ ao Quartel da Policia Militar. Lá chegando foram recebidos pelo Comandante daquela Corporação Tenente José Celestino Afonso Pimentel que no momento prestou todo apoio e lhes deu completa e cabal razão ~~minútila~~; dizendo-lhes que voltassem depois de três (3) dias para a resolução do caso. Que saíram animados sabendo que por fim haviam encontrado quem de fato compreendendo-os lhes davam justiça. No decorrer desses três dias, foram visitados pelo Sr. Izauro Gomes, morador na ~~BARRA~~ BARRA de Santa Fé, que se fez acompanhar de um funcionário do INCRA o qual se disse ter vindo para fazer a avaliação do que o casal possuia, que por fim disse nao

ou nada existir de valor. Que aquele funcionário andou tomando notas e que não mostrou para a depoente ou a seu marido o que havia anotado. Que Rafael seu marido ficou andando e mostrando suas casas e a de seus filhos, suas cultura permanentes e mais coisas que possuíam. Que todo o tempo o Sr. Izauro Gomes ficava lhes aconselhando que vendessem, que as autoridades não lhes dariam apoio e tudo fazendo e abrindo para servir ao Sr. Pascoal, digo, que o Sr. Izauro Gomes lhes aconselhou que mostrassem tudo o que tinham para ter melhor apoio das autoridades, que inclusive o funcionário do INCRA usava dos mesmos argumentos. Que a noite receberam do Sr. Izauro a noticia de que o Tenente da Pm já se encontrava no Quartel e que deveriam voltar no outro dia para receberem a solução de seus problemas. Que no outro dia tendo por alguns alfazeres se atrasado em alguns minutos, quando chegou ao Quartel da P M recebeu a noticia dada pelo Comandante de que já tudo resolvido. Que lá se encontravam o Sr. Pascoal juntamente com o mesmo funcionário do Incra e os mais moradores. Lhe foi perguntado o quanto era seu preço porque os outros já haviam vendido ou entrado em acordo. Que o Tenente Pimentel tomando a frente do negócio propoz que fosse vendida suas benfeitorias por dez mil cruzados e mais a madeira completa de uma casa de seis por seis metros 6x6 e mais o brasilit para a cobertura e encerrando a converça dizendo já estar na hora do almoço. Objetou ainda a depoente junto com seu marido que não achavam justo o preço. Que após isso o Sr. Pascoal os convidou a um almoço para poderem esperar a hora de irem a um advogado para firmarem o documento. Que durante a converça mandada com o tenente, ouviu dele que estava o casal pedindo um preço que não valia e que dez mil estava bom. Que chegando a hora, foram ao escritório do advogado Neves onde firmaram um documento do qual por não ter sido lido e não terem cópia, não sabem o teor. Que somente lhes foi dito que era de compra e venda. Que recebeu a contra gosto os dez mil cruzados e a madeira prometida tendo sido a mesma posteriormente levada pelo Gerente do Sr. Pascoal por empréstimo e que até a presente data não receberam o Brasilit. Que lhes foi dado um prazo para sua retirada e que antes do seu término o Sr. Pascoal lhes comu-

niceu que era convincente a sua retirada em virtude de estar esperan-
 do uma piãozada de mais ou menos uns duzentos e que não podia se res-
 ponsabilizar por suas vidas. Que mediante o exposto ficou transida
 de medo espôs ao Sr. Pascoal seus temores, e que o mesmo então lhes
 ofereceu para enquanto fizessem sua morada fossem morar em uma casa
 que havia comprado do Comandante da P M Tenente Fimentel e que lá mo-
 rassem, onde até hoje se encontram. Adiantou ainda a depoente que
 como seu marido não sabe bem escrever o nome ela foi induzida
 a assinar um documento no Cartório local do qual não sabe o teor. Que
 seu marido quando no recebimento dos dez mil cruzados meio que assi-
 nou seu nome no banco Beron. que em virtude de terem saído deixando
 todos os seus bens, teve ainda um acerto de contas com o Sr. Pascoal
 e que receberam do mesmo ele seu marido mais CZ\$ 4.000,00 (quatro mil
 cruzados e seus dois filhos maiores três mil cada um, perfazendo um
 total de dez mil. Que continuam ela depoente e seu marido incomfor-
 mados considerando-se estulhados pelo fazendeiro Sr. Pascoa Novaes.
 que se encontram atualmente sem meios de subsistência e desajustados
 sem trabalhos e deveras apreensivos quanto ao futuro. Que tirando do
 trabalho na terra não sabem de outro e que anteveem um futuro negro
 ou viverem da caridade pública.

Costa Costa Marques, 25 de março de 1.987.

Luiz Chico da Costa

Maria Eva Gomes da Silva

Maria Eva Gomes da Silva

Cédula de Identidade Nº 152.708/SSP/RO

Rafael Paz

Rafael Paz - marido

Estavam presentes ao supra depoimento os Srs. Napoleão Batista
 de Identidade de nº 171.042/SSP/RO, Eugênio Rodrigues de Alencar
 Identidade de nº Série 4443, Secção V 4242 do Amazonas, e o Sr. Val-
 mar Ferreira da Conceição de Título de Eleitor de nº 13971723/64
 que firmam abaixo

E. Alencar

Valmar Ferreira da Conceição
Napoleão Batista Artista

Declaração prestada por Napolcão Batista Artiaga na página anterior
identificado, que perguntado prestou a seguinte: que confirma o depo-
imento de Eva Gomes por estar presente e ter conhecimento da verdade
do mesmo e que jamais viu o Sr. Pascoal Novaes e que somente sabia
da noticias por morar visinho, mas que seus entedimentos era sempre
com o Gerente dele Pascoal entretanto quando na indenização chegou
a ver o homem e depois te ter com o mesmo acertado um prazo que era
o dia de fevereiro, foi visitado pelo seu gerente que lhe disse ser
conviniente a sair antes pois já se encontravam indenizados e tinham
que desocupar a propriedade e com mais dois dias ou seja no dia nove
foi novamente visitado por aquele senhor e mais outro, que se encon-
trava naquele então já carregando sua bagagem e lhe foi dito que se
apressasse porque iriam tocar fogo na casa, que como se encontrava
na beira do rio Guaporé acompanhou os dois homens e mal esperaram
sair com a última viagem prenderam fogo a casa tendo primeiramente
incendiado a casa de Hildebrando Cardoso ali perto, que já se encon-
trava desocupada. Que no l'orto se encontrava o Gerente incitando a
eles e aos demais para saírem do porto com a maior brevidade possível
que passado cinco dias, como não tendo casa em Costa Marques, teve
de ir morar em frente em Bolivia, lá estando escutou uns gritos de
uns moradores de Monte Cristo pedindo passagem. Cruzou o rio em sua
canoa e chegando no porto de Rafael Paz, o gerente do Sr. Pascoal
que volteava de voadeira o rio se aproximou e o interpelou sobre o
porque de sua prescnsa no pórtto. R sponden o depocnte de que havia
vindo atender uma passagem daqueles homens que queriam cruzar. Apro-
veitando solicitou que lhe fôsse permitido retirar umas estacas que
havia ficado e lhe foi dito que dali em diante não era permitido a
retirada de um palito. Que no dia do pagamento o Sr. Pascoal somente
queria lhe dar cinco mil cruzados o que o depocnte lhe disse que o
preço que o Tenente Fimentel havia acertado fora de quinze mil. Por
fim ele Pascoal assinou o cheque de quinze mil que recebeu em dinhei-
ro no Banco Beron. Que assinou um documentos no escritório de Dr.
Neves e no Cartório local, mas que não tomou conhecimento do teor do
assinado, pois lhe foi dito que era aquilo mesmo e tinha de assinar.

Em 25 03 87

Napolcão Batista Artiaga

SANTA FE, RIO GUAPORE
MUNICIPIO DE COSTA MARQUES

COMO RESOLVER O CASO DESSE POVO?

SITUAÇÃO SOCIAL. 31/05/1987

DO LADO DOS MORADORES : SEM CASA? SEM TRABALHO, SEM ESCOLA, SEM PERSPECTIVAS NO FUTURO, PASSANDO FOME. (a Paróquia está dando mantimentos e pagando aluguel para alguns deles).

. PERCEBENDO O APOIO DAS AUTORIDADES LOCAIS, SÃO UNIDOS PARA CONSEGUIREM OS DIREITOS INALIENÁVEIS DELES E VOLTAREM PARA A TERRA DELES.

. ESPERAM UMA SOLUÇÃO URGENTE.

DO LADO DAS AUTORIDADES E DO POVO DE COSTA MARQUES:

. TODOS (Prefeito, Camara Municipal, O Delegado, o novo Cdante da P.M. , os membros da COMUNIDADE cientes do Fato), CLAMAM A INJUSTIÇA E AGEM PARA QUE SE ALCANÇA A SOLUÇÃO ADEQUADA.

DO LADO DO FAZENDEIRO : PELOS SEUS "CAPANGOS, CONTINUA

IMPUNE, INVADINDO TERRAS ALHEIAS, PROHIBINDO O ACESSO AO PORTO DE SANTA FÉ, DESAFIANDO A LEI, OS PODERES LEGAIS E DESPREZANDO OS MAIS INDISPENSÁVEIS DIREITOS HUMANOS.

POSSIVEIS SOLUÇÕES.

A/- POLITICA (Tem que ser já): PARA PODER RE-

solver o caso social ; SÃO MAIS O MENOS 100 PESSOAS EM SITUAÇÃO DE EMERGENCIA PRECISANDO VOLTAR PARA SUAS ROÇAS , SEUS LARES, SUA ESCOLA.

. PARA RETIRAR OS INVASORES E DAR TORDA SEGURANÇA AO POVO.

. PROCEDER A URBANIZAÇÃO COM TOPOGRAFOS E ABERTURA DAS RUAS (com ajuda da S.N.G.)

. FAZER UMA PONTE SOBRE O SÃO DOMINGO PARA LIGAR SANTA FÉ A COSTA MARQUES, DISTANTE A PENAS DE TRES QUATRO KMs.

B/- SOLUÇÃO JUDICIÁRIA | : PARA APURAR OS FATOS DIGNOS DUMA VERDADEIRA "PIRATARIA" ; E INDENIZAR O PREJUÍZO FÍSICO E MORAL QUE ESSE POVO SOFREU. (Alguns dias depois um deles faleceu!)

I.N.C.I.R.A. SANTA FÉ
DECLARAÇÃO DO BISPO 18/02/1987

FAZENDEIRO ACABA COM SANTA FÉ, ANTIGUO POVOADO DO GUAPORÉ

Em poucos dias o Sr. Pascoal Novais, residente em Ariquemes-RO, - conseguiu suprimir o povoado mais antigo do Vale do Guaporé e ex Posto Fiscal de Guaporé, SANTA FÉ, situado a 4 Km. de Costa Marques.

Através de pressões por terceiros e oferecendo uma indenização irrisória (ver anexo), Sr. Pascoal Novais obteve assinaturas dos moradores de Santa Fé que, desorientados, perambulando por residências e roças plantadas, sem possibilidade de adquirirem nova moradia em outro lugar. A falta de possuir estas terras, levou o Sr. Pascoal Novais à deshumanidade de incendiar as casas, enquanto famílias estavam ali trabalhando, por não terem encontrado um novo lugar.

No desespero, tentaram recorrer às autoridades locais que, empurrando os quixotes do Órgão para outro (Prefeitura, Incra, Polícia Civil e Polícia Militar) acabaram no estaleiro por completo.

Hoje, de Santa Fé, sobram apenas casas queimadas, Capela e Escola abandonadas, símbolos da desolação do Vale do Guaporé que rechaça seus filhos, sob a pressão de fazendeiros e latifundiários. Assim ocorreu em Santa Cruz, Ayala, Ilha das Flores e agora em Santa Fé.

Assim acontecerá, sem muita demora, em Rolim de Novra do Guaporé.

Por isso a Diocese de Guajará-Mirim:

- 1.- Protesta novamente contra a omissão e a ganância que favorecem estas "expulsões legalizadas".
- 2.- Apela para as Autoridades Superiores (Governador, INCRA, Polícia Militar e Marinha) para que:
 - a) apurem os fatos ocorridos "legalmente", em Santa Fé;
 - b) recuperem se possível para a Comunidade de Costa Marques, o que foi açambarcado por uma pessoa só;
 - c) obriguem o Sr. Pascoal Novais a indenizar os moradores de Santa Fé de modo mais justo;
- 3.- Enfim, conclama a todas as forças vivas do Estado, (Senadores, Deputados, órgãos do Governo e entidades particulares, imprensa escrita e falada), a:

" Lutarem para a proteção eficaz dos raros povoados que ainda subsistem em nosso maravilhoso e tão esquecido Vale do Guaporé"

Porto Velho, 18 de Fevereiro de 1987 - Costa Marques, 13 de Fevereiro de 1987.

+ Geraldo Verdier

+ Geraldo Verdier
Bispo de Guajará-Mirim

Observações:

1.- Pelo depoimento dos moradores de Santa Fé perante o Bispo Diocesano, todos foram convocados duas vezes no Quartel da III. de Costa Marques. Na primeira vez, o Comendante Tenente Pimentel ficou claramente do lado dos posseiros. Na segunda vez mudou completamente de posição pressionando para aceitação da indenização, porque de (qual) qualquer forma seriam obrigados a deixar suas terras "sem título", para o Sr. Pascoal possuidor, ele, "do título". Torna-se portanto necessário apurar a atuação do Ten. Pimentel em tal assunto e o porquê de sua posição a favor do fazendeiro, contra a população de Santa Fé.

2.- Dizem que as terras do atual povoado de Santa Fé são "Terras de Marinha". Neste caso, pode um Fazendeiro tirar moradores dessas terras, para capim colônia até a beira do Rio, como já fez e reivindicar alguns "título" - de posse ou propriedade?

.....

RELAÇÃO DOS MORADORES DE SANTA FE

| NOME | Nº DE FILHOS | OBS. |
|---|--------------|---------------------------------------|
| 1/ * Ladislau Celestino e Maria Languides | 5 | |
| 2/ Rafael Paz e Eva Gomes | 4 | |
| 3/ * Osmar Munhos e Fátima Ortiz | 3 | |
| 4/ João Ortiz e Sofia Rodrigues | 6 | |
| 5/ * Walmar Ferreira e Maria Ortiz | 1 | |
| 6/ Miguel Ponhe e Dêlicia Guaraje | 6 | |
| 7/ ↓ Bernardo Lopes e Joana Salas | 2 | |
| 8/ ↓ Hildebrando Cardoso e Delicia Vargas | 1 | -Ele falecido logo depois do despejo. |
| 9/ * José Lopes (solteiro) | | |
| 10/ Francisco Gomes " | | |
| 11/ Ivo Gomes " | | |
| 12/ Toribio da Silva e Balbina Perez | 6 | |
| 13/ Rafael Pitigá e Afra Celestino | 2 | |
| 14/ Eugênio Rodrigues e Cristina Batista | 10 | |
| 15/ Napoleão Batista (viuvo) | | |
| 16/ Francisco Ortiz e Elba Ponhe | | |
| 17/ José Cordeiro e Elce Cordeiro | | |
| 18/ Hilário Gomes e Clarinda Gomes | 3 | |
| 19/ Waldemar Mendes | 4 | |
| 20/ Melchior (Seringueiro) | | |
| 21/ João Cavier (pescador) | 3 | |
| 22/ Manfredo Soria (solteiro) | | |
| 23/ Helena Megia (solteira) | | |
| 24/ Jorge Ortiz Rodrigues (solteiro) | | |
| 25/ Rita (solteira) | | |

TOTAL: Famílias: 25

Pessoas: 95

Costa Marques, 29 de março de 1987.

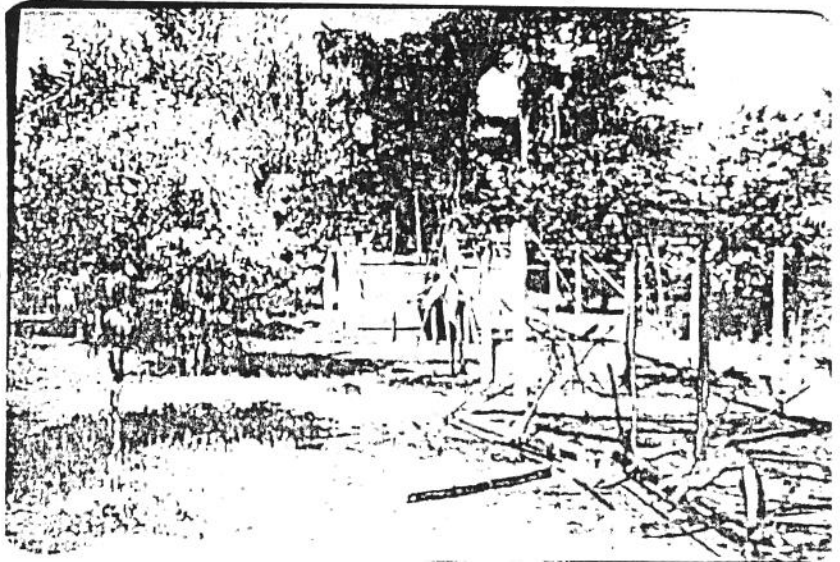
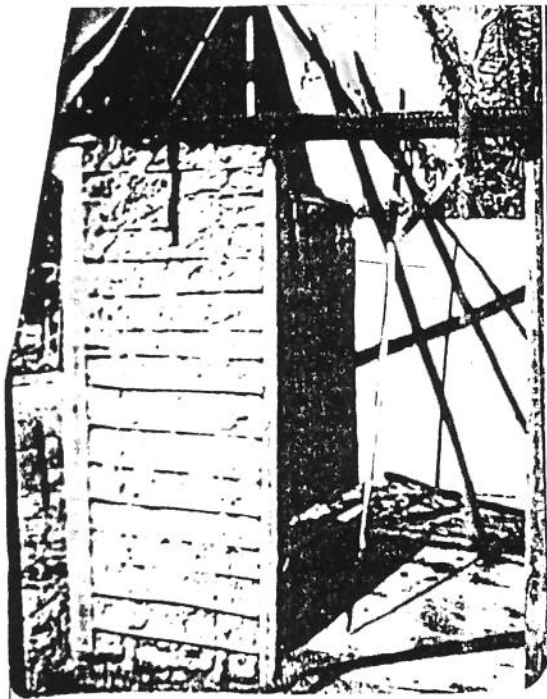


LEGENDA

CALIDADES JÁ DESAPARECIDAS
 CALIDADES QUE CORREM O RISCO DE DESAPARECEREM

A

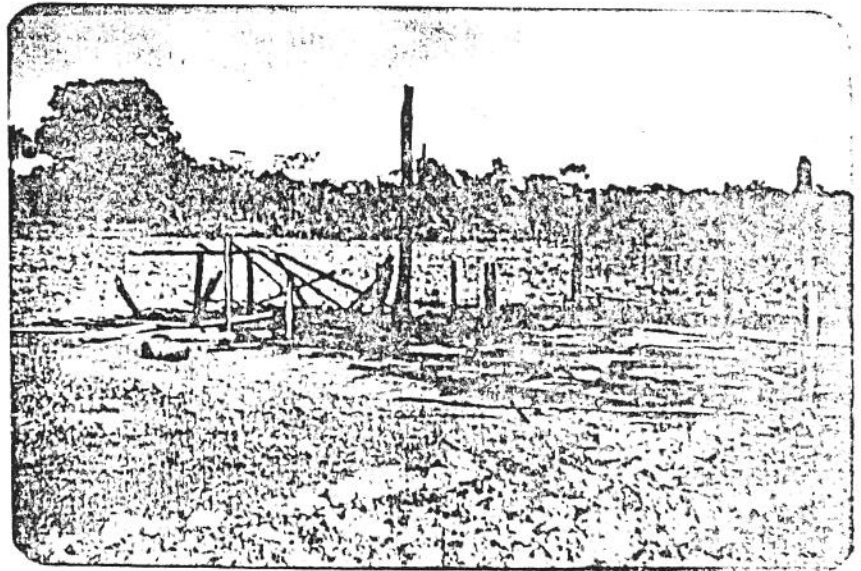
2000



SANTA FÉ

DÉPOS DO

DRAMA .



CAPÍTULO IX

A COLONIZAÇÃO E A ARTICULAÇÃO DE NOVOS MODOS DE VIDA

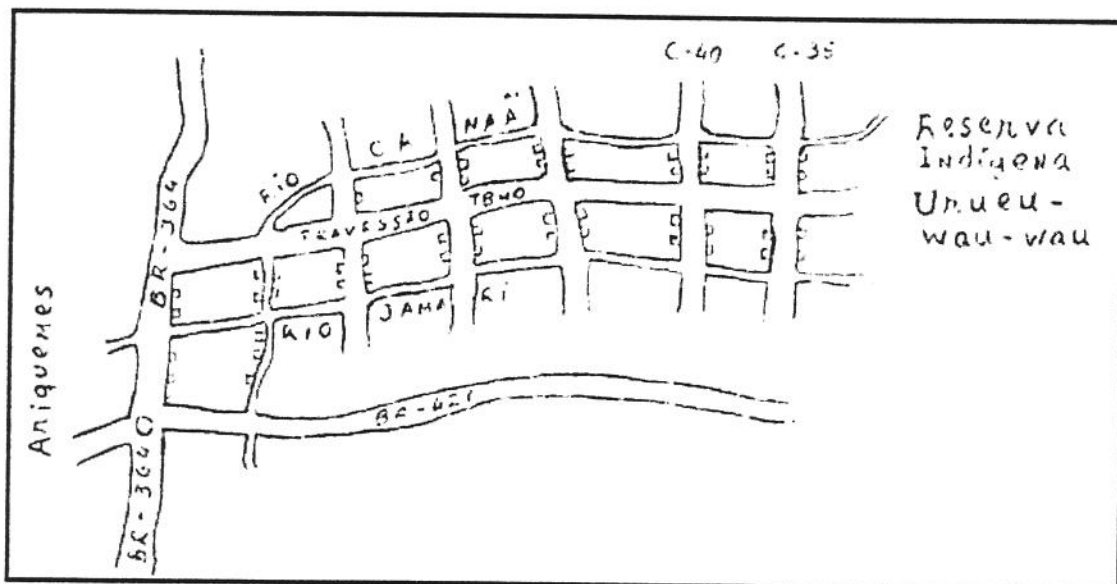
9.1 A Seringa e a Agricultura na Área dos Projetos

Na segunda viagem que fiz a Ariquemes, em outubro de 1989, consegui chegar até uma área do Projeto Marechal Dutra, pois na primeira, devido a chuvas e outras dificuldades, não pude fazê-lo. Eu tinha interesse, então, em verificar como viviam ali, lado a lado, seringueiros e colonos. O projeto Marechal Dutra, que começou a ser implantado em 1975, destinava-se inicialmente ao assentamento de 3.858 famílias em lotes de 100 ha (Dias, 1980:129) e seus ocupantes deviam dedicar-se à lavoura de cereais (arroz, milho, feijão e mandioca).

Diferentemente do Projeto “Burareiro”, também implantado nessa época, voltado para as lavouras de cacau e de café, os colonos do Marechal Dutra não dispunham de financiamentos ou qualquer assistência técnica por parte do Estado. Sua criação, contudo, surgida num período em que se intensificava o fluxo migratório, visava atender um número mais amplo de famílias de agricultores. Foi nesse projeto, nas linhas C-40 e C-35 do Travessão¹ B-40, que conheci duas famílias de seringueiros, as únicas, vale dizer, que encontrei nessa

¹ Note-se que numa região habitada por colonos de origem italiana no Rio Grande do Sul (cf. Tavares dos Santos, 1978:4) existe também o travessão. Mas o que ali chama-se “travessão” em Rondônia parece corresponder às “linhas”, o lugar onde estão distribuídos os colonos.

área. Esta descrição, portanto, restringe-se a esse universo, embora a visão que pode formar a respeito da situação que eles vivem em outras regiões² esteja de acordo com a maioria das observações que faço neste capítulo.



Projeto Marechal Dutra (478.546 ha).
Travessão B-40. Croqui parcial.
Distribuição em "linhas" e lotes de
100 ha (para pequenos agricultores)

Cheguei até esse lugar através de um pequeno veículo, adaptado de uma pick-up, que era propriedade de um daqueles seringueiros. Chamo a atenção para esse detalhe porque ele sugere dois aspectos interessantes, relacionados com as mudanças que vêm ocorrendo naquele meio. O primeiro refere-se ao fato de que o antigo sistema de transporte – baseado no emprego de animais ou canoas – passa a ser substituído por meios mais complexos, podendo-se dispor de vias carroçáveis que permitem atingir centros distantes num tempo muito mais reduzido. Tal fato, além de implicações econômicas relacionadas com o custo do transporte, dá ao produtor liberdade para que

² As informações relativas a essas áreas (Jaru e Costa Marques), estão incorporadas nos capítulos VII e VIII, além das que constam deste próprio capítulo.

ele mesmo possa fazê-lo, e não o patrão, como era antes. O segundo diz respeito à natureza técnica do objeto, capaz por si mesmo de estimular alterações no modo de vida do seringueiro. Pois aquele maquinismo, como ele observou, não servia apenas para o transporte de produtos, mas podia ser ocasionalmente empregado no âmbito doméstico, podendo servir, por exemplo, para abastecer gerador de luz ou mover roldanas empregadas para retirar água de poço.

Sua aquisição, portanto, revela a disposição do seringueiro em adaptar-se ao novo contexto da colonização, além do aspecto econômico que seu uso representa. Isto tornou-se mais claro quando eu soube do esforço extraordinário que fez para comprá-lo, obrigando-se a vender para o colono vizinho uma parte (10 alqueires) da terra que recebera do Incra (total de 42 alqueires). Contudo, essas alterações não podem ser generalizadas. Pois como pude observar com comerciantes compradores de borracha, os chamados “marreteiros”, a maioria dos seringueiros, especialmente os que se encontram fora da área desses projetos, não só continua a depender deles para promover a comercialização de seus produtos³ como ainda têm que carregá-los nas costas até um ponto da estrada onde eles passam para recolhê-los.

Na verdade não se deve superestimar o nível dessas transformações. Pois como já havia assinalado Guimarães Neto (1986), é nessas áreas de “fronteira agrícola” onde mais se pode ver a convivência entre o velho e o novo,

³ Embora os seringueiros estejam lutando para reverter esta situação, alimentando inclusive a idéia de criarem cooperativas que os ajude nessa questão, o que prevalece na maioria dos lugares é a ação desses marreteiros:

“O marreteiro sempre foi o maior problema para os seringueiros, hoje eles vendem um rancho de duas caixinhas de lâmina para barbear, dois isqueiros bic, dois pacotinhos de papel para fumo, duas latas de salsicha, duas latas pequenas de carne, um quilo de bolacha água e sal, uma lata de óleo comestível, três latas pequenas de leite em pó Mocóca, seis quilos de açúcar, trezentas gramas de alho e cinco barras pequenas de sabão, pelo preço de trezentos mil cruzeiros, que recebem em borracha”

(Carta aberta dos seringueiros de Alto Paraíso do Floresta. Ariquemes, 28/09/1985).

o artesanal e o industrial, os grandes projetos – minerais, madeireiros, hidráulicos – que empregam tecnologias sofisticadas e aqueles que utilizam meios considerados rudimentares, como ocorre com os seringueiros (Guimarães Neto, 1986:151).

9.2 Como Vivem os Seringueiros na Área dos Projetos

Valdemar de Almeida, o seringueiro que conheci na linha C-40 do Projeto Marechal Dutra, constitui um desses casos especiais por meio dos quais é possível observar o sentido da mudança, bem como o modo como se articula para enfrentá-la. Ele nasceu ali mesmo, nas imediações do antigo seringal São Sebastião, onde hoje possui um lote de 100 hectares. Com a instalação desse projeto do Incri sua antiga casa ficou incluída nos limites de outro lote. Esse fato, como veremos em outra ocasião, trouxe-lhe prejuízos e aborrecimentos, além de expressar as dificuldades que os seringueiros enfrentam. Hoje Valdemar procura conciliar ali, nessa área reduzida, o trabalho da seringa com o da agricultura. Com sua colaboração, procurei fazer um levantamento das atividades que desenvolve nesses dois setores.

Projeto Marechal Dutra - Linha C-40

Gleba nº 34 - Lote nº 33

Valdemar Andrade de Almeida

Produção de janeiro a outubro de 1989

AGRICULTURA

| Produto | Plantio | Produção colhida |
|----------------|----------------|-------------------------|
| Feijão | - | 80 kg |
| Arroz | 15 litros | 15 sacos de 60 kg |
| Milho | 16 litros | 16 sacos de 60 kg |
| Mandioca | 5.000 covas | 120 sacos de 60 kg |
| Amendoim | 6 litros | 6 sacos de 60 kg |
| Café | 1.000 pés | |
| Cana-de-açúcar | 100 covas | |
| Cacau | 50 pés | |
| Banana | 1.000 covas | 600 cortes |

A produção de alguns produtos – arroz, feijão e milho – destina-se ao consumo doméstico, enquanto a de outros como a farinha e a banana, tem uma parte destinada à venda.

Antes de relacionar a produção de borracha podemos notar que suas atividades se estendem a outros gêneros, incluindo a criação de aves e animais, bem como uma produção doméstica de frutas. Indiquemos estas primeiramente e em seguida os animais e as aves.

| Frutas | Quantidade/pés |
|---------------|-----------------------|
| Laranja | 30 |
| Tangerina | 25 |
| Goiaba | 10 |
| Beribá | 10 |
| Abacate | 08 |
| Jaca | 08 |
| Cupuaçu | 05 |
| Limão | 05 |
| Azeitona | 03 |
| Pupunha | 06 |
| Coco | 06 |
| Ingá | 03 |
| Total | 115 |

Algumas dessas frutas, como o cupuaçu, a pupunha e o ingá são nativas da região e o seringueiro as planta em seu novo sítio por apreciá-las em seu consumo já tradicional.

Valdemar possui, assim, seu “pomar” – denominação trazida pelos migrantes – distinguindo-se de seus vizinhos que não dispõem de tal variedade de frutas. Vejamos agora como se distribuem os animais e as aves.

| Animais | Quantidade |
|----------------|-------------------|
| Gado | |
| Touros | 01 |
| Vacas | 03 |
| Novilhos | 03 |
| Total | 07 |

As vacas, como me informou, produzem em média oito (8) litros de leite por dia, e parte dessa produção é empregada para fazer requeijão, cuja técnica diz ter aprendido com seus vizinhos mineiros. A produção de requeijão pareceu-me no entanto ser esporádica, pois não o vi efetuar uma única vez durante os dias que permaneci em sua casa.

| Outros animais e aves | Quantidade |
|-------------------------------|-------------------|
| Porcos | 07 |
| Galináceos | 13 |
| Cães (caçadores) ⁴ | 06 |

A carne de porco e as aves constituem parte importante da dieta alimentar dos seringueiros que vivem nessas linhas, além de produzirem subprodutos (toucinho, banha, ovos, etc.) que não só incluem em seu consumo doméstico como aproveitam para vendê-los ou negociá-los com outros produtos.

A seguir, temos a produção de borracha que o seringueiro extrai dispersamente em seu próprio lote e em terras pertencentes a outras pessoas.

⁴ Os cães aparecem com destaque nas ocasiões em que se contam casos de caçadas perigosas ou aventuras praticadas no interior da mata. Eles reforçam também os aspectos de intimidade em torno da casa do seringueiro, tal é o envolvimento que as pessoas demonstram ter com eles. Cada um deles – Jaime, Campeiro, Campino, Tupã, Bico e Pretinha – estão ligados a algum acontecimento especial. Também os colonos dão grande valor a seus cães de caça, que às vezes adquirem em troca de novilhos. Eles são alimentados com milho quebrado e arroz, que, uma vez misturados, formam uma espécie de angu.

BORRACHA

(Lugares onde exerce a atividade extrativa)

| Local | Nº de árvores |
|----------------------------|---------------|
| Lote nº 33 (próprio) | 30 |
| Lote do Sr. Vitório Amaral | 80 |
| Lote do Paulo “Alemão” | 90 |
| Total | 200 |

Deve-se observar que este seringueiro corta seringa três ou quatro dias por semana e produz em média 70 quilos de borracha por mês, no período de abril a novembro⁵.

É fácil notar que a atividade que Valdemar exerce como seringueiro foi substancialmente reduzida. Pois as 200 árvores que ele hoje consegue explorar no seu próprio lote e em lotes vizinhos corresponde a pouco mais de uma estrada de seringa. Vejamos o que ele diz sobre isso:

No meu lote tem pouquinhas seringueiras... (é) que esse pessoal foi chegando, foi comprando as terras e a seringa ficou no lote deles... (Por isso) a seringa que eu corto é bem pouquinha... a gente corta umas dez madeiras aqui, umas cinco acolá, outras cinco no outro lote e assim vai levando!...

Trata-se, portanto, de uma produção muito limitada, que se agrava a cada dia à medida que essas áreas ainda ocupadas por seringueiras vão sendo substituídas por outras culturas. Se o seringueiro, nessas condições, se dedicasse apenas a cortar seringa, precisaria dispor de pelo menos 450 árvores, o que corresponderia a três estradas que exploraria alternadamente durante a semana. Como o faz, porém, não poderia

⁵ O quilo de borracha em outubro de 1989 estava cotado em Ncr\$ 4,50 e seu preço em maio de 1990 era de Cr\$ 55,00.

sobreviver. Por isso a borracha hoje constitui para ele uma atividade acessória, embora sua colocação no mercado seja atualmente mais fácil do que a produção agrícola: “essas coisas (arroz, feijão, milho) não dão preço...”. Assim mesmo, é provável que sua sobrevivência seja mais garantida por essa produção do que pela borracha.

9.3 A Seringa do Rio Canaã

Uma situação semelhante a que vive Valdemar eu pude ver na colocação Coelho Velho, onde hoje se encontra a linha C-35, às margens do rio Canaã, afluente do Jamari. Ali o seringueiro João Lolô também cultivava cereais e cuida de um pequeno criatório destinado à sua própria subsistência. Ele diz que quando não se dispõe de caça “come-se uma galinha de casa, um porco ou ovos de galinha”, ou então “come-se só arroz e feijão...”. Mas também são parecidas com a C-40 as condições em que ele produz a borracha. Assim, devido a redivisão da terra em lotes ele corta “um pedaço aqui, e outro ali”, não ultrapassando a 300 o número de árvores que explora. Embora a produção realizada por João seja um pouco superior a que é feita por Valdemar – 100 quilos de borracha mensais – as condições em que trabalha são mais difíceis. Pois ali, devido ao esgotamento das árvores, ele é obrigado a utilizar o mutá⁶ para extrair o látex em suas partes mais altas. E deve ainda proceder

⁶ O mutá, que ali é chamado “pestanda”, é um recurso utilizado pelo seringueiro – um girau ou uma escada – a fim de extrair o látex nessas partes mais vulneráveis da árvore. “Tens que puxar pelo machadinho, mas sem fazer o mutá...” (*A Selva*, Ferreira de Castro:1972).

um número maior de incisões – quatro “traços”⁷ – agravando por isso mesmo o estado de conservação das madeiras.

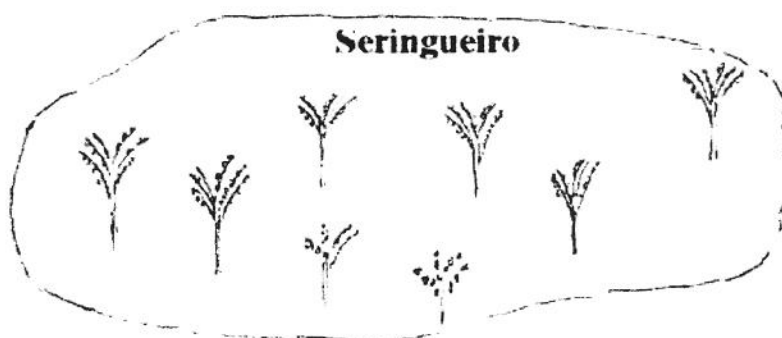
No período do verão (maio a outubro), mais adequado para o corte, ele explora três ou quatro áreas de seringa, ou, como diz, “pedaços”, que ficam em seu próprio lote e em lotes vizinhos. Por isso o pedaço que ele explora numa segunda-feira só voltará a fazê-lo na quinta, havendo assim pedaços para serem explorados todos os dias. João observa, porém, que seu trabalho é muito perigoso e, além de tudo, lento: “demoro meio dia para cortar 60 árvores”, comparando com o resultado que obteria se pudesse explorar uma estrada de 150 árvores. Mas ele reclama sobretudo da oposição que vem sofrendo por parte dos colonos:

“Aqui tem estrada que o camarada barrou d’eu cortar porque estava no lote dele; eu cortava oito árvores dentro do lote dele... então fui obrigado a largar o resto prá lá para não passar mais dentro do lote dele...”

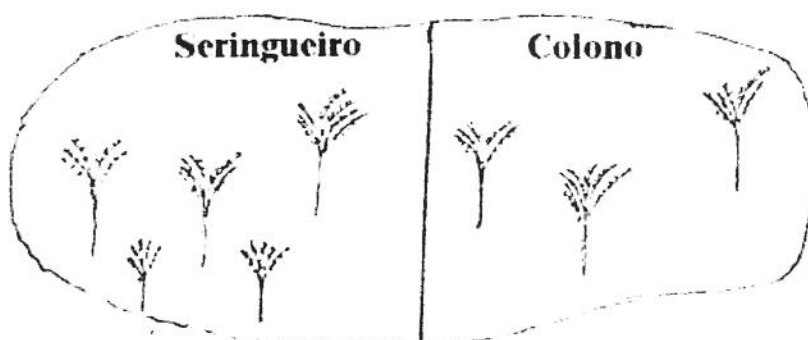
O que acontece é que na ocasião em que o Incra vai proceder a demarcação dos lotes, uma parte considerável de árvores – às vezes uma estrada de 100 ou 150 árvores – que estava na área em que os seringueiros trabalhavam passa a pertencer ao lote vizinho, recém-demarcado. Pode resultar, inclusive, que as estradas em que trabalhavam fiquem redistribuídas em dois ou até três lotes pertencentes a pessoas distintas.

⁷ Os “traços” formam na árvore um desenho parecido com uma espinha de peixe, nome que é dado a esse tipo de corte. Nessa área, quando os seringais eram fiscalizados pelos empregados do barracão, limitava-se a um traço apenas as incisões que podiam ser feitas. Por isso o seringueiro diz que hoje “a seringa vive esbagaçada, (pois) não tem regulamento”.

Área ocupada pelo seringueiro (antes da demarcação)



A mesma área (redividida)



Caracterizada uma situação desse tipo ela tem o seguinte desdobramento: 1º) o seringueiro procura “invadir” a área do novo vizinho a fim de continuar explorando suas estradas; 2º) vê-se impelido a negociar com o vizinho o pagamento de uma “renda” para poder continuar extraíndo o látex naquela que agora é propriedade dele; 3º) o vizinho o impede de explorar as árvores em suas terras, seja por que tem interesse em fazê-lo, seja por pretender desmatar a área, destinando-a ao plantio agrícola ou à formação de pastos para animais.

A situação vivida pelos seringueiros nessas áreas é, assim, muito diferente da que viveram no passado, pois nessa época, embora houvesse os

padrões e o Barracão, eles podiam ir construindo nos espaços intersticiais das relações, em seus espaços residuais, uma certa experiência de liberdade e de uso pleno da natureza. Assim, parece-lhes ser estranha a concepção de propriedade que ali se estabeleceu, pois cingindo-se a terra a frações discretas do espaço natural, ela irá contrapor-se ao modo de apropriação que eles mesmos conseguiram desenvolver:

“Nós nunca pensava em ser dono de terra. Aonde a gente cortava seringa, a gente falava assim: por onde tinha aquelas estradas de seringa tudo era da gente” (Um seringueiro de Ariquemes).

João, como seu companheiro da C-40, vem explorando a seringa em seu próprio lote e nos “pedaços” em que os vizinhos não oferecem resistência, contentando-se assim com uma produção reduzida. Assim, em que pese as transformações que ali vão se operando, João continua a sentir-se um autêntico seringueiro. Todos os dias muito cedo ele sai de casa, carregando ao ombro a pesada escada que emprega no mutá, com sua roupa característica, grossa, respingada de látex coagulado formando manchas escuras, a faca de um lado, a espingarda do outro, em direção às estradas – agora “pedaços”! – onde repetirá a faina de muitos anos. As pessoas que o vêem no caminho lhe dizem “Oh! João, tu devias parar de cortar seringa!” E ele responde: “Não! Não paro não; já me acostumei nessa profissão!...”

9.4 Conflito e Acomodação: as relações de vizinhança

Em várias ocasiões em que conversava com os dois irmãos seringueiros da linha C-40, costumavam aparecer por lá dois ou três irmãos seus vizinhos, que eram colonos vindos de Minas Gerais. Eles vinham sempre nos fins de tarde e logo se organizavam para jogar baralho com um daqueles irmãos e com seus sobrinhos, ali mesmo, sobre o limpíssimo assoalho de madeira, na varanda da casa. Embora o jogo lhes absorvesse, os mineiros prestavam atenção nos assuntos que eu e o outro seringueiro, o dono da casa, desenvolvíamos. Numa dessas ocasiões, quando falávamos sobre o desmatamento que ocorria ali, o seringueiro observou que desejava que ainda existisse um lugar onde ele pudesse viver integralmente seu modo de vida. Tal lugar ele imaginava assim:

“Um lugar que não fosse desmatado, onde tivesse muita caça e muita seringa para eu cortar”.

Pois o colono, que de soslaio o ouvia, adiantou-se em querer interpretar o que o seringueiro dizia:

“Acho que eles não acham bom por causa desses caras mais chegados que vem de fora` (!), que vai derrubando tudo, a seringueira, a castanheira... ficando ruim para eles e para nós também”.

Ao referir-se aos recém-chegados (“mais chegados”) que vêm de outros lugares e ao fato de ele mesmo já ter se acostumado a cortar seringa, o colono não só demonstrava solidariedade ao seringueiro, como se sentia parceiro e morador do lugar. E como havia esse sinal de aproximação eu lhe indaguei: ora,

se você já corta seringa, por que não se torna seringueiro de uma vez? Vejamos o que ele diz:

“Pode até virar né? (Pois) se já estão cortando seringa, já são seringueiros”. Mas logo comentou: “só cortar seringa não tem jeito, por que já estão ficando pouco as seringa”.

A experiência com a exploração extrativa, porém, já vinha se dando desde o início da colonização, quando os colonos procediam os desmatamentos de seus lotes:

“Na base de um ano nós levamos essa batida. (Era) sair com peso de 30 kg daqui à reta (a “reta” é a BR-364) passando a lama até os joelhos... com a bola de caucho na cacunda para vender para os compradores (e) arrumar dinheiro para comprar açúcar, comprar sal, comprar banha e então abri o lote... Tinha dias que nós chegava lá na reta, tinha calo na cacunda de carregar cacaios⁸ cheio de borracha... (cf. Thieblot, 1977:66. Grifo meu - CT).

Em Ariquemes, doze anos após esse registro, constatei o mesmo fato. Todavia, embora o colono faça menção ao caucho⁹, parece de fato tratar-se da

⁸ O cacaió é uma espécie de mochila ou saco de pano “cuja boca é fechada com uma corda, sendo que as duas extremidades dessa corda, diz Thieblot, são amarradas nas pontas inferiores do saco” e desse modo servem como alças que o homem prende aos ombros para carregar produtos ou objetos. Transporta-se com o cacaió 30 quilos ou mais e no contexto da colonização, especialmente em sua fase inicial, o cacaió tornou-se um símbolo da identidade migrante.

⁹ Extrai-se o látex do caucho derrubando-se a árvore e recortando-a de cima abaixo; o látex então, é colocado “dentro de um caixote feito de quatro tábuas, no próprio local, para acabar de endurecer e tomar a forma de um fardo” (cf. Thieblot, 1977:38). Já a extração do látex da seringueira, conforme o sistema

seringa, cujo aprendizado, como se vê abaixo, ele adquiriu com a ajuda de seringueiros:

Quando cheguei aqui cortei borracha um ano e seis meses, para manter a situação lá em casa... Aprendi com um velho seringueiro, o seu Tibúrcio (Um colono de Ariqueemes).

A premência de obter recursos que atendessem às necessidades da família enquanto trabalhava na preparação do lote era para o colono uma imposição sempre difícil¹⁰. Para satisfazê-la então ele recorria a vários meios: trabalhava como empregado em serrarias, executava tarefas de desmatamentos em “fazendas”, vendia madeiras (mogno, cedro, cerejeira, etc.) que encontrava em seu lote, e ainda, o que era mais comum, combinava essas atividades com a extração do caucho ou da seringa. E era na extração da seringa, precisamente, devido à natureza especial do seu procedimento, que recorria à colaboração do seringueiro:

Nós pensava que eles cortava seringa na mata era com facão ou com faca de cozinha; mas depois que nós chegemo o filho do Valdemar chamou nós pra cortar uma seringueira. Ai nós foi aprendê com ele (O colono vizinho).

Assim, o seringueiro ia introduzindo o recém-chegado naquele novo meio, ensinando-lhe o manuseio de instrumentos e o domínio de técnicas com os quais devia retirar da natureza os recursos que necessitava. De fato, esse aprendizado não

tradicional, é mais complexo, fazendo-se de tal modo que garanta sua perenidade. Sobre essa forma especial de coleta consultar minha dissertação de mestrado (Teixeira, 1980).

¹⁰ Nos primeiros cinco meses após a chegada do colono, o Incra, além de algumas ferramentas de trabalho e sementes, oferecia-lhe a quantia mensal de Cr\$ 150,00 (valor de 1972 ou 1973) para ajudá-lo a instalar-se em seu lote (Thieblot, 1977:72).

se restringia apenas ao corte da seringa, pois se realizava juntamente com outras atividades que fazem parte da prática tradicional do seringueiro:

Aprender a pescar nós aprendeu mesmo foi com eles também. Nós ia no rio e num pegava peixe. Agora se nós for, nós já pega! Aprendemo a caçar e fachiar¹¹ (O mesmo colono).

Qual era a base dessa cooperação? Por que os seringueiros se dispunham a ajudar os colonos se eles estavam atrelados ao processo de expropriação das terras em que viviam? Uma interpretação plausível é que os colonos já os encontraram na mata vivendo uma situação de extrema fragilidade, com os barracões que os abasteciam de gêneros completamente arruinados, não podendo assim oferecer aos que chegavam qualquer resistência; outra é que havia entre os colonos uma população considerável de migrantes, chamados “invasores¹²”, que, como eles, ficavam à margem dos projetos oficiais, enfrentando, como mostra o depoimento abaixo, as mesmas dificuldades:

“Nós não tem para quem procurar nos matos porque são todos fracassados igual a nós mesmos... Os próprios seringueiros estão misturados com os invasores. E aflitos entre nós para poder ajudá eles lá.

¹¹ Fachiar, como diz o seringueiro, “é caçar de noite sem cachorro”, com a poronga presa na cabeça, “só com lanterna e espingarda... Então a gente andava assim com aquilo na cabeça e a espingarda na mão... Hora que a gente visse qualquer bicho, a gente ia devagarziunho, até chegar na posição de dar o tiro!” (O seringueiro da C-40).

¹² Os invasores procuravam ocupar áreas consideradas devolutas, situadas fora dos limites desses projetos, e o Incra, embora muitas vezes incentivasse suas ações, não oferecia nenhuma garantia de oficializar a posse das terras que conquistavam. Nas invasões “Alguns até entraram sem saber em terras de seringais particulares e aí ocorrem brigas, tiros e mortes” (cf. Thieblot, 1977:63).

Porque muita coisa que nós leva que sobra, lá um sal, um resto de arroz, nós deixa com eles”... (in: Thieblot, 1977:7. Grifos meus - CT).

Entre essas camadas, portanto, verifica-se essa colaboração, embora ela possa envolver outros grupos¹³, como pude observar no Projeto Marechal Dutra, em que os seringueiros trocavam alimentos com os colonos que estavam lá assentados. Isso eu verifiquei nas duas ocasiões em que estive ali. Na primeira - em outubro de 1989 - foi o colono que enviou ao seringueiro um pedaço de paca que ele havia caçado, e na segunda, em janeiro de 1990, foi o seringueiro que retribuiu o gesto oferecendo na ocasião ao colono um pedaço de cateto (porco-do-mato) que seu irmão havia caçado. As trocas, assim, davam-se com certa frequência, ocorrendo tanto no início como nessa fase recente da colonização.

O contato entre vizinhos, no entanto, nem sempre caracterizava-se desta forma, observando-se certa simetria. Pois muitas vezes o que prevalecia era o conflito, salientando-se as questões relacionadas com a terra ou com as condições em que se realizava o trabalho nas estradas (de seringa).

Com relação às estradas, por exemplo, os seringueiros queixam-se de que muitas vezes os colonos - e aí incluem-se os chamados “invasores” - os agrediam em suas colocações, chegando até mesmo a saquear os bens que

¹³ Grupos de colonos que se instalaram em áreas onde havia posseiros que praticavam a agricultura de subsistência, como ocorreu com os gaúchos que os encontraram no norte de Mato Grosso, puderam contar com sua ajuda. “C’était chez eux les colons pionniers se procuraient des aliments pour compléter leur nourriture pendant les premiers annés du projet” (Tavares dos Santos, 1986:183). Os que penetraram em áreas extrativas, porém, como em Rondônia, encontraram uma situação muito diferente, prevalecendo sobretudo a escassez de alimentos, pois os seringueiros que aí viviam quase só se empregavam na extração do látex, valendo-se em nível limitado da caça e da pesca.

produziam. Vejamos como o seringueiro Valdemar, de quem temos falado, manifesta a sua insatisfação:

“A gente tem aquela confiança... acha que a seringa ainda tá liberada (mas) os cabra vão lá e carrega a borracha da gente. Comigo já aconteceu duas vezes d'eu ir atrás de juntar minha borrachinha e ao chegar lá nem as tigelinhas encontrava; eles tinham jogado fora!”

Por que os colonos agiam desse modo? Ora, se é verdade que o Incra, na fase de implantação dos projetos, não foi capaz de acomodar as sucessivas levas de migrantes que vinham do Sul, chegando mesmo a impeli-los a que invadissem terras de antigos seringais¹⁴, deve também ser considerado que os migrantes pareciam ver os seringueiros como seus virtuais concorrentes ou até empecilhos aos planos que pretendiam desenvolver. Suas ações, portanto, embora possam estar inseridas numa estratégia de sobrevivência, denunciavam ao mesmo tempo certa intenção de alterar as formas de vida desses antigos moradores, forçando-os desse modo a se deslocarem para lugares distantes onde não pudessem oferecer resistência.

As relações sociais assumiam, nessas circunstâncias, um caráter bastante contraditório. Pois se em algum momento surgiam iniciativas com um sentido de franca cooperação, em outros, como esse, o conflito as marcavam, colocando os

¹⁴ Veja-se como o Incra incentivava essas invasões:

“Quer dizer que o povo lá entrou com a direção do Incra como tinha aquele resto de terra para o povo entrar. Entences marcou lá a distância que o povo pode invadir, hein. E o povo lá vai entrando, entrando e marcando aquela quantidade” (in: Thieblot, 1977:71).

Ultrapassavam, assim, os limites estabelecidos pelo próprio Incra, avançando 20 quilômetros ou mais além das “linhas”, invadindo terras de antigos seringais (onde se achavam seringueiros que trabalhavam por sua própria conta) ou reservas indígenas.

atores em posição de real antagonismo. O que se passou na linha C-40 com a usurpação dos bens do seringueiro Valdemar Almeida, envolvendo os mesmos vizinhos de quem há pouco falei, reforça bem este fato. Vejamos o que ele diz:

"Eu tinha uma casinha lá de oito metros de comprimento por cinco de largura, coberta de palha, mas uma cobertura bem feitinha, assoalho bem feito, toda cercada de paxiúba e açaí... Tinha um pomar formado que tá lá até hoje; lá tem laranja, abacate, manga, tangerina, cupuaçu, café, milho, limão... lá tem uma base de uns 200 pés de café!... Então eu pensava que ficava dentro do meu lote... porque quando a gente fez esse plantio não tinha projeto de linha aqui, de cada qual ter o seu lote... Mas aí quando nós cortemo a lateral (feita a demarcação) ficou pra eles... Foi falta de sorte mesmo, pois (o corte) passou beirando onde era o meu sítio!... (o seringueiro ri! - CT).

O seringueiro, como assinalei no final da entrevista, ri!; ri dissimuladamente, como se o que acabasse de afirmar - "foi falta de sorte mesmo!"... - traísse a convicção de que fora ludibriado. Além disso, sua atitude parecia esconder uma estratégia de recuo, habilmente articulada, uma vez que, agindo desse modo, buscava adequar-se à lógica do projeto agrário, admitindo possuir o seu lote e ser enfim "proprietário". Essa, na verdade, era a saída que lhe restava, diante de uma situação onde era impraticável medir forças com um concorrente mais poderoso¹⁵.

¹⁵ Como assinala Bourdier, nessas ações que se desenrolam no curso da vida cotidiana, quando os que se vêem dominados agem isoladamente, eles não têm outra escolha "a não ser a definição dominante de sua identidade ou a busca da assimilação...". Além do mais, nessas circunstâncias os dominados são submetidos a um processo no qual procura-se destruir todos os sinais de sua identidade, desde os que se incluem no seu estilo de vida, no seu vestuário, até os que se acham relacionados com a sua própria pronúncia (Bourdier, 1989:124).

O enfrentamento nessas situações tornava-se portanto perigoso, resultando muitas vezes em mortes esses conflitos entre vizinhos. Vejamos como o depoimento abaixo - que me foi dado por um morador de Vila Velha - ilustra o que acabo de afirmar:

Eu tinha uma chácara do outro lado do rio e ele (um homem que viera do Paraná) chegou e comprou outra pequena do lado da minha; e devagarzinho, devagarzinho, ele estava entrando na minha chácara¹⁶... Eu me desgostei e vendi para um médico da saúde... O médico contratou meu cunhado para tomar conta da chácara... quando ele estava fazendo a cerca ele (o vizinho) veio discutir com o meu cunhado... ele queria entrar na terra e o rapaz não queria consentir... ele matou ele!

Esses acontecimentos, enfim, revelam o caráter de uma luta desigual, que se concentra, como neste caso, em torno da posse da terra, deslocando-se outras vezes para a apropriação de meios naturais de vida. Um bom exemplo dessa disputa são os cães caçadores que os migrantes importam de suas terras para promoverem a captura de animais selvagens. Eles agem assim, enquanto os seringueiros procuram lhes dificultar o acesso às caças ocultando-lhes os territórios onde podem ser encontradas. Nesse embate, porém, os seringueiros saem perdedores, pois não só não dispõem de meios iguais para competir com os

¹⁶ A palavra “chácara”, introduzida pela colonização e empregada pelo depoente, talvez não traduza a verdadeira condição social desses antigos moradores, pois poderia chamar-se igualmente “parcela” ou “lote”, termos também recém-introduzidos, que correspondem a uma fração reduzida (em torno de 100 ha) das terras que faziam parte das colocações de seringa. Após terem sido desapropriados os seringais, o Incra costumava destinar aos seus ocupantes uma área desse tipo, onde já possuíam alguma plantação de frutas ou hortaliças.

recém-chegados, como são diante deles uma população inexpressiva¹⁷, tornado-se incapaz de resistir às pressões criadas.

9.5 Lazer e Religiosidade

As efemérides sociais, as práticas esportivas, bem como as manifestações religiosas, são acontecimentos que marcam, também, como os anteriores, as relações entre esses vizinhos. Mas além disso eles têm o hábito de se reunir em suas casas, simplesmente para conversar, discorrendo sobre fatos corriqueiros ou falando de acontecimentos passados. A produção de algum bem que foi prejudicado devido à falta de transporte, os acidentes que têm atingido os que trabalham em desmatamentos, as doenças (como a malária) que os incapacita para a luta diária, ou o resgate de estórias passadas, tudo faz parte do repertório que os entretém. Todavia, se esses encontros caracterizam-se pela sua descontração, há também os que se destacam pela sua formalidade, como aquele em que eu mesmo participei numa pequena capela, juntamente com a família do seringueiro Valdemar e uma dezena de colonos seus vizinhos. A capelinha, construída de maneira simples, tinha suas paredes feitas de madeira e o chão revestido de uma leve camada de cimento, sendo o teto coberto com telhas de amianto. No centro do pequeno edifício havia alguns bancos de madeira e ao fundo um pequeno altar ornamentado com bandeirinhas de papel coloridas, sobressaindo no meio uma imagem de São Francisco. A capela fora construída pelo seringueiro, sendo São Francisco das Chagas o santo de sua devoção. Ali

¹⁷ Numa área de aproximadamente 35 km², que compreende as linhas C-40 e C-35, entre os rios Jamari e Canaã, residem cerca de 120 famílias de colonos e apenas duas de seringueiros. Dados de campo. Ariquemes, 23/10/1989.

estava reunida uma boa parcela dos vizinhos, cerca de trinta pessoas, prevalecendo entre eles mulheres e crianças, mas não os homens chefes de família. Naquele dia o ato religioso foi dirigido por um colono paulista, um homem reconhecidamente pacato e piedoso, que, sendo solteiro, morava com os pais já velhos. A liturgia empregada baseou-se na orientação do jornalzinho *O Domingo* – pois era um culto católico – e coube a mim, a pedido do “dirigente”, fazer a leitura de uma carta que o apóstolo Paulo dirigia a Timóteo. Em resumo a carta dizia que aquele que permanecesse firme no que aprendeu das escrituras chegaria à sabedoria e à salvação em Cristo. Após essa leitura os presentes foram convidados a meditar sobre sua mensagem. Em seguida começaram a entoar cânticos com grandes fervor e devoção¹⁸. Os temas incluídos nesses cânticos revelaram-se bastante coerentes com a situação que essas pessoas enfrentavam ali. Pois falavam da vida do lavrador, da opressão que sofrem por parte dos poderosos, da dificuldade em obterem terras para trabalhar, etc. Mas um deles me prendeu a atenção, ao recomendar que se lutasse contra o preconceito que se tem com relação ao negro e ao mulato. Quem era para aqueles colonos o “negro” e o “mulato”? Seriam os seringueiros? Seriam alguns colonos de origem nordestina que viviam ali por perto? Ora, seria sua visão tão indiscriminada que estariam incluídos nesse caso os índios? A verdade é que o tema do preconceito, aludido como manifestação de recusa, colocava-se ali no seio da subalternidade,

¹⁸ Como bem salientou Brandão, nessas ocasiões as pessoas “precisam viver a religião em comunidade (e) querem ouvir e fazer ouvir consagradas as palavras de suas crenças. Querem experimentar as suas certezas com gestos coletivos de fervor” (Brandão, 1980:151).

indicando resistências e discriminações que os colonos pareciam demonstrar com relação à população local¹⁹.

Procurando adotar com modéstia a posição do sacerdote católico, após ler o evangelho, o dirigente o comentou brevemente e, em seguida, ofereceu a palavra à comunidade sugerindo que se pronunciasse. Fez-se naquele momento o anúncio de que alguém ali comemorava a data do seu aniversário, quando então todos se juntaram para saudar a aniversariante²⁰.

9.6 Futebol e Aniversário

Antes do evento religioso tinha havido na véspera uma improvisada partida de futebol num terreno próximo à casa do seringueiro, ali mesmo onde se plantara capim para alimentar o gado. Misturados a bois e vacas, que freqüentemente interrompiam o jogo, mesmo assim os homens refestelavam-se. Aquilo era de fato um treino de preparação para um torneio que seria realizado no dia seguinte. No domingo, então, um grupo de homens, devidamente uniformizados, atravessou o rio e caminhou para o outro lado numa distância de quatro quilômetros para jogar com outros times, constituídos pelos moradores do outro travessão. Esses torneios são

¹⁹ Como sugere Abner Cohen (cf. Cardoso de Oliveira, 1986:85), as diferenças encontradas entre grupos no interior de seus próprios países são como tais diferenças nacionais e não étnicas. Mas é bom frisar, como notou Cardoso de Oliveira, o fato de que há hoje em dia uma tendência acentuada em se desvendar o fenômeno étnico no interior dessas mesmas sociedades nacionais. Tal fato, como observou Seyferth, ganha relevo em nosso meio rural, onde colonos de origem estrangeira (alemães, italianos, poloneses, etc.), mantêm com os “brasileiros” nítidas diferenças (cf. Seyferth, 1993).

²⁰ Em ocasiões como essas - e em outras como ocorre na celebração de novenas ou mesmo no simples ato de rezar um terço - sempre se observam situações em que a descontração acaba emergindo. O “sistema comunitário popular, como diz Brandão, faz de todas as situações de rito coletivo um momento de festa” (Brandão, ob. cit., p. 142).

disputados com entusiasmo e quase sempre são incentivados pela música produzida por equipamentos de som que firmas comerciais que os patrocinam trazem da cidade em seus caminhões. Essas firmas, além de promoverem esses eventos, onde fazem a promoção de seus produtos, trazem ainda seus empregados jovens que aí se encarregam de animar as torcidas, oferecendo no final prêmios aos vencedores. O time do seringueiro, como pude verificar, já havia conquistado várias taças, as quais ele exibia orgulhosamente num canto destacado de sua casa. Mais tarde, conversando com o lavrador Gentil, comentávamos sobre a importância de aqueles moradores participarem de outros eventos como aquele, ali onde era tão ausente a existência de entretenimentos. Ele notou que há três anos, quando chegou ali, não havia qualquer tipo de diversão e que só agora podiam brincar “naquele capim de bola e passar o dia mais tranqüilo”. Por que antes, “quando não ia pro mato caçar, nós ficava aí”, querendo dizer, “meio à toa”, sem ter nada para fazer. Naquele domingo, porém, o calendário estava cheio. Pois à noite, na casa de seu irmão Zé Mineiro, já estávamos de novo reunidos para comemorar o aniversário de sua filha Agda, que completava 14 anos. Ali, então, entre quarenta ou cinquenta convidados, permaneci num espaço que parecia ser só destinado aos homens, conversando com eles na varanda da casa, enquanto as mulheres ocupavam os quartos e a cozinha, conversando e providenciando detalhes para a festa.

Em resumo, na primeira parte deste capítulo, procuro mostrar como vivem os seringueiros nas áreas desses projetos, onde pela combinação da pequena agricultura, da caça e da atividade extrativa, eles se esforçam para construir um novo modo de vida. Quando falo de seringueiros, porém, não se

trata de núcleos numericamente significativos²¹, mas apenas de algumas famílias que podem ser encontradas nessas áreas. Na segunda parte, sempre tomando-os como referência, procuro contextualizar o contato que eles mantêm com os colonos, salientando num primeiro nível o modo das relações que ambos têm com a terra e com a natureza, e noutro, as que eles desenvolvem entre si, numa dimensão de maior sociabilidade. Em tal situação, malgrado a exígua dimensão de seus núcleos, é possível verificar que os seringueiros conseguem pôr-se em cena com certo destaque, ora insistindo em explorar a seringa onde se torna possível, ora incorporando o sistema de produção dos recém-chegados:

“Eu não me envolvia com isso – diz o seringueiro da linha C-40 – então fui vendo o pessoal chegando aí do Sul, fui vendo o jeito deles trabalhar, quer dizer, foi uma parte que eles foram ensinando também... Hoje já tenho uma praticazinha de mexer com roça” (O seringueiro da C-40).

Mesmo assim, não se deve alimentar ilusões, pois se há um campo em que as coisas e as palavras se movem e se transacionam, e em circunstâncias próprias até se mesclam, como na família²², o que não se sabe é quanto à durabilidade de sua extensão, haja vista ser a “roça” a expressão de um domínio

²¹ Embora possam ser encontrados núcleos expressivos de seringueiros, 20, 30 famílias, vivendo tradicionalmente em áreas de antigos seringais, os que se encontram nessas que foram desapropriadas para efeito de colonização têm seus tamanhos cada vez mais reduzidos.

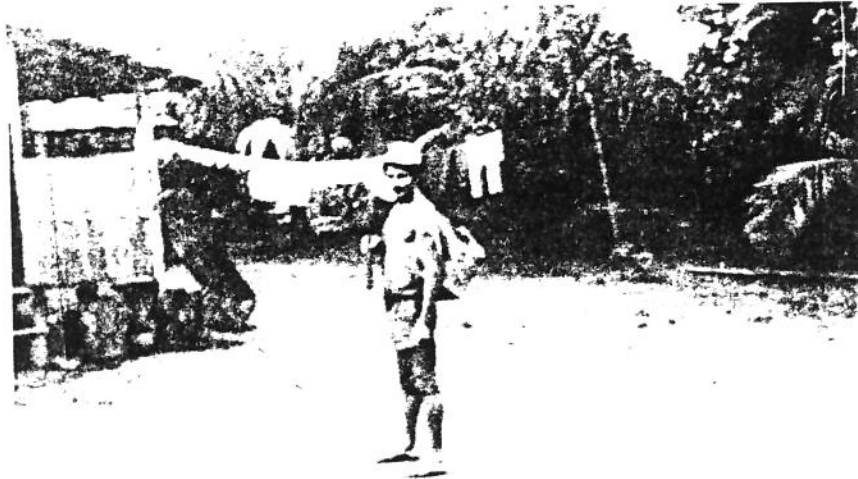
²² O que se passa nas áreas dos projetos de colonização em Rondônia – onde ainda residia um contingente expressivo da população local – é um exemplo curioso de como as relações afetivas e matrimoniais se impõem no interior do campo em que se desenvolvem os conflitos, superando contradições em favor da colaboração entre aqueles que os vivenciam. Isto é o que se pode ver, por exemplo, com o que se passou com esta mulher, uma seringueira do Jaru, que após ter perdido sua colocação de seringa devido à desapropriação feita pelo Incra, foi morar com uma de suas filhas que havia se casado com um colono recém-chegado:

“Eu mesma estou morando na terra do pai do meu genro, pois tenho uma filha que é casada com este senhor; ele é mineiro”.

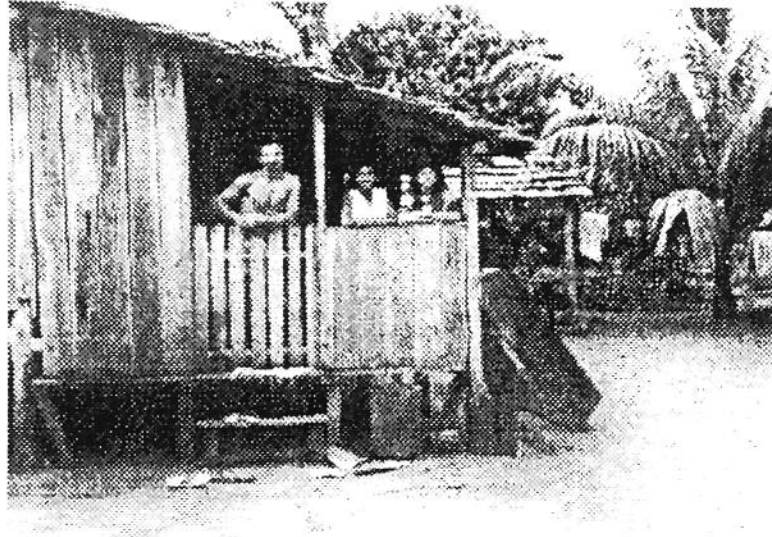
cultural que a cada dia se adensa e se legitima naquele meio como resultado do modelo agrícola que se implantou. Na verdade os seringueiros enfrentam uma situação de instabilidade, sustentando-se precariamente naquelas áreas reduzidas que o Estado lhes atribuiu, além de se sentirem discriminados e até tratados como “invasores”, quando ousam explorar a seringa fora dos seus próprios lotes.



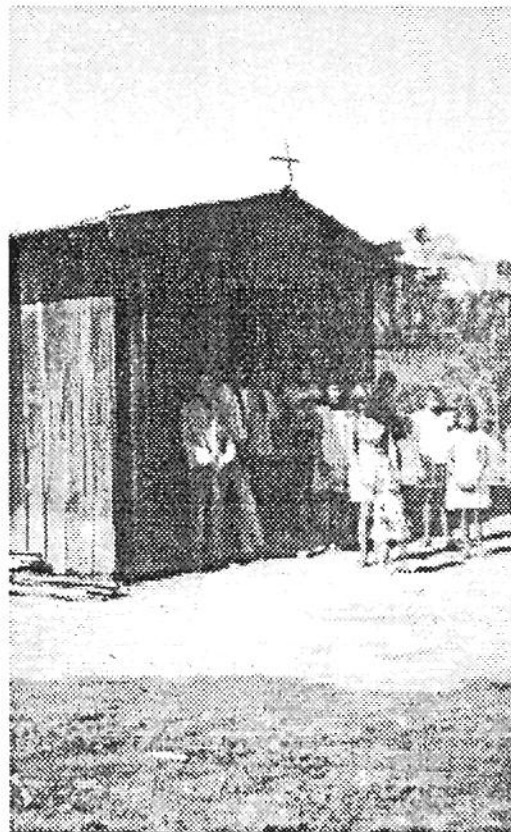
Veículo em que o autor viajou até a linha C-40.



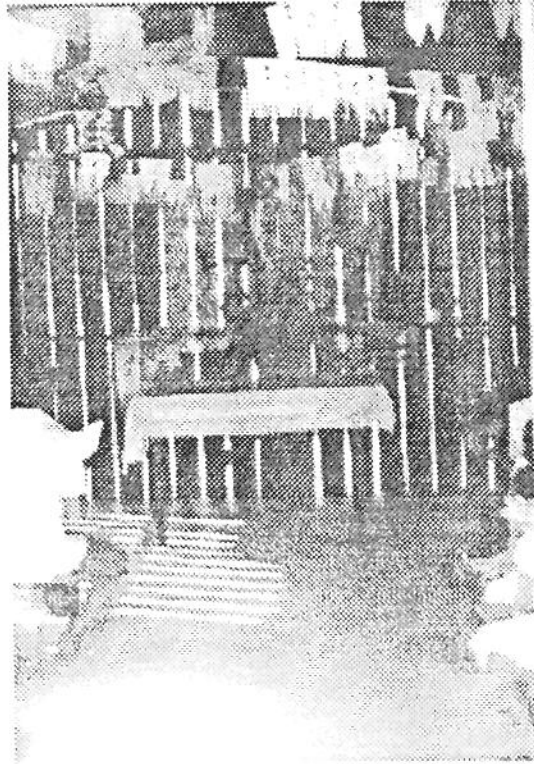
O seringueiro Valdemar Almeida, morador da linha C-40
(Projeto Marechal Dutra - Município de Ariquemes).



A casa do seringueiro Valdemar na linha C-40.



A pequena capela de São Francisco das Chagas, na linha C-40.



O altar, no interior da capela de São Francisco das Chagas, na linha C-40.



Homens jogando bola. Linha C-40.



O seringueiro João Lolô em frente à sua casa,
na colocação Coelho Velho, linha C-35, rio Canaã (Rondônia).



Ponte sobre o rio Canaã (dá acesso à linha C-35).

CONCLUSÃO

Embora possa-se distinguir em cada uma das três partes deste trabalho uma preocupação mais acentuada com esse ou aquele tópico, todas elas, porém, convergem para este ponto: o espaço comum em que se encontram, ali na fronteira, diversos grupos culturais: seringueiros, ribeirinhos, colonos e índios. Representando cada um deles tradições, identidades, e modos de vida próprios. Assim, não obstante existirem entre eles diferenças, todos afirmam naquele meio o traço da sua humanidade: plantam e colhem alimentos, extraem produtos da natureza, reverenciam seus mortos, constroem cidades e produzem riquezas. Aquele espaço, portanto, é também um lugar de produção de cultura e de símbolos. Pois como dizia Marx a produção não é algo que se restrinja à reprodução da existência física dos indivíduos, mas é sobretudo uma forma de eles expressarem suas vidas, sendo pois “um modo de vida definido por parte deles” (Marx, apud Sahlins, 1979). Por isso, as atividades que realizam ali, sejam colonos ou seringueiros, não se reduzem a uma lógica de eficiência material, pois o que os orienta, como diz Sahlins, é uma intencionalidade, ou uma deliberação que é antes de tudo cultural (Sahlins, cit., p. 188). Não se trata, porém, de abordar naquele espaço a existência dessa ou daquela cultura, mas o encontro que se dá entre elas, misturando-se as populações locais com as que vêm de outras regiões. Trata-se, assim, de descobrir em cada comunidade, ou em cada acontecimento, um espaço de análise e de reflexão sobre essa convergência. Aquelas três partes, portanto, podem ser recuperadas nos seguintes movimentos: a) no deslocamento de populações para a Amazônia; b) no encontro dessas

populações com as comunidades locais; c) no resultado que, para elas, esse encontro provocou.

I

Os Seringueiros

A existência desses grupos naquele meio envolve pelo menos três aspectos: a) o modo como ocorreu a ocupação da nossa fronteira, como se deu com as antigas frentes de expansão; b) o modo como se apresenta em nosso país a estrutura agrária (com níveis elevados de concentração fundiária); e c) as características do desenvolvimento da economia brasileira nas três últimas décadas. Relaciono com o primeiro aspecto a frente extrativa da borracha, e com o segundo e o terceiro, o movimento migratório atual, nele incluída a colonização. Todavia, se aquelas frentes podem se distinguir pelas relações que têm com a natureza e pelas relações de trabalho que estabelecem (Velho, 1972), deve-se distingui-las também pelas determinações externas ou internas que as movimentam. Pois se é verdade que a frente pastoril¹ e a agrícola surgiram em decorrência do desenvolvimento econômico nacional, a da borracha atrelou-se a interesses vindos de fora. Nesse sentido, os seringueiros que se estabeleceram na Amazônia brasileira – como de certo modo ocorreu com os da colombiana (Taussig, 1993) – representam um caso exemplar, haja vista terem constituído na periferia do sistema capitalista uma categoria social cuja importância para o seu funcionamento tornou-se decisiva. Caberia, pois, indagar: quem são esses

¹ Segundo Velho (1972), a expansão da pecuária esteve ligada no início – século XVII – à economia açucareira. “(O) consórcio entre o açúcar e o gado vacum vindo de Cabo Verde era inclusive geográfico” (p. 22). O gado, ele afirma, era necessário ao funcionamento da plantation (passim).

seringueiros? Como puderam se estabelecer ali? Ora, a frente que eles integravam era composta expressivamente de pessoas que foram atingidas pelas secas em suas regiões de origem, e que as levou, conseqüentemente, a abandoná-las. “Foram três anos seguidos sem chuvas, sem sementeira, os rebanhos morrendo, os homens fugindo para não morrer...” (Facó, apud Teixeira, 1980). E deixaram seus lugares em grande número. Somente no ano de 1878 deslocaram-se do Ceará para a Amazônia cerca de 120.000 pessoas, e durante os três anos que durou aquela estiagem, 300.000 (Teófilo, apud Teixeira, ob. cit., p. 47). Entretanto, não foram as secas a principal causa dessas transferências. Pois a exploração da borracha – que antes incorporara discretos contingentes nordestinos (cf. Benchimol, 1977) – ocorria paralela ao surgimento da indústria automobilística na Europa, requerendo-se, para que ela própria se desenvolvesse, braços que produzissem aquela matéria-prima. Além do mais, tornava-se impraticável, naquela época, a utilização de mão-de-obra escrava, apelando-se, conseqüentemente, para o emprego daqueles excedentes populacionais. Foram aqueles homens, portanto, vindos do meio rural nordestino, que foram ao encontro daquelas antigas populações da Amazônia, tanto de caboclos que viviam nas margens de rios como de índios que habitavam a floresta. E são eles que, estabelecidos ali, irão formar uma sociedade nova, a do seringal, contraposta à daqueles caboclos a que me referi.

É esta sociedade, portanto, que eu volto a discutir na primeira parte deste trabalho, com a intenção de preparar o leitor para a discussão da atual fase da colonização. Nele, no entanto, não me restringi apenas à sua estrutura econômica, ou à sua dimensão política, pois procurei desenvolver os aspectos relacionados com o seu mundo ideológico. Tive, portanto, de recuperar o

contexto histórico em que aquela sociedade se situa, não para reconstitui-lo exaustivamente, mas para dispor de uma referência, ou de um contraponto, para entender as transformações recentes na área que investiguei. Por isso tornou-se necessário recuperar aquele período – chamado “seringal do apogeu” – em que as categorias margem e centro tornam-se fundamentais para entendê-lo.

Pois se na margem – onde se encontra o barracão – o contato que se dá é com a civilização, no centro ele se dará com a natureza não controlada. Todavia, é o barracão que engendrará a nova cultura, não obstante possa adquirir no meio selvagem a sua própria forma de realização. A colocação, a estrada e o defumador serão, nesse sentido, a base da sua construção. Mas a estrada, como assinalei, não é um espaço totalmente controlado pelo homem. Pois sendo ocupado por outros seres – naturais e sobrenaturais – ele se torna um elemento de mediação entre o homem e a natureza, ou, em outros termos, entre a “sociedade” (Colocação) e a Natureza.

| | | |
|----------------------------|-----------------------|--------------------|
| COLOCAÇÃO (“Sociedade”) | ESTRADA (mediação) | NATUREZA (Mata) |
|----------------------------|-----------------------|--------------------|

Torna-se necessário, portanto, realçar essa dimensão do extrativismo, ou seja, o “centro” – ou o espaço da mata –, onde naquelas estradas os seringueiros se lançavam à lida do seu trabalho. Ali, naqueles ermos remotos, eles viviam solitários, em um mundo inteiramente diverso daquele que conheceram na margem. Um mundo em que eram tênues as relações que eles mantinham com outros homens e densas as que mantinham com a natureza. E por ser tão significativa essa relação é que eles puderam, compreensivamente,

estabelecer com a natureza uma linguagem. Como a do pássaro Uru², por exemplo, que lhes anunciava nas madrugadas frias quando ia chover. Então ele dizia: “Quem vai ao toco?”. (Quer dizer, quem vai cortar hoje a seringueira?). E o mesmo pássaro respondia: “Sou eu doutor!”... Assim, dado o aviso, alguns saíam às pressas para não perder o dia, mas outros, chamados “barrigudos”, nem da rede saíam (Benchimol, 1977).

Coloco assim em evidência a construção de uma forma de vida, buscando recuperar em cada espaço – na colocação, na estrada ou no meio ecológico – os momentos que a constituem, e destaco, ainda, o fato de o homem ter encontrado na natureza os meios necessários para realizá-la. O seu estreito convívio com a natureza pode ser a chave para entender esse resultado. Nesse sentido faço minhas estas palavras de Turner: “Em todos os lugares em que as culturas humanas desenvolveram e mantiveram um contato íntimo com seus habitats, sem os isolamentos da alta tecnologia e as concomitantes rupturas, arrogâncias e desperdícios – em suma, em todos os lugares onde a mitologia é a mais desenvolvida das tecnologias –, aí existem esses artefactos de comunhão e adaptação” (Turner, 1990:14).

Os Colonos

Podendo explicar desse modo a ida desses migrantes para a Amazônia – onde empregados na extração do látex se tornaram seringueiros – como devemos fazê-lo com os colonos que nas duas últimas décadas chegaram ali vindos do Sul e de outras regiões? Alguns autores, como Ribeiro (1987) e

² Ave da família dos fasianídeos (*Odontophorus guajanensis*).

Tavares dos Santos (1993), que estudaram a colonização gaúcha em Mato Grosso, atribuem a fatores diversos os motivos que levaram agricultores do Rio Grande do Sul para aquele estado, entre eles a escassez e o preço elevado das terras, a concentração fundiária, o desejo de ter acesso a novas tecnologias e o incremento de tensões sociais devido ao sistema de minifúndios (cf. Tavares dos Santos, 1993; Ribeiro, 1987). Não obstante, como sugere Tavares dos Santos, suas trajetórias têm também esta intencionalidade: reproduzir nas novas terras o campesinato familiar, mas incluindo, entretanto, uma adaptação a esquemas de mercado. Pois se trata, como ele diz, de obter a propriedade familiar da terra, combinando-a ao mesmo tempo com a produção de meios de vida e de mercadorias (Tavares dos Santos, cit., p. 73). Mas há, além disso, uma determinação subjetiva, baseada na formação de uma mentalidade que os leva a migrar. Trata-se da “influência”, que se define como um projeto de partir em busca de terras naquelas regiões novas (ibid., p. 80). Mas se a “influência” é o resultado de uma motivação coletiva, o migrante resgata para si o que a consciência já registrara. “É um sonho que tenho desde a infância, e já tinha decidido vir ao Mato Grosso, esse imenso paraíso!” (ibid., p. 81). Tal dimensão, como sugeriu Kluckhohn (1963), pode ser encontrada entre aqueles que, criticados em seus próprios meios, buscam em outros lugares compreensão. Ou, como eu sugeri, vão atrás do reconhecimento do seu papel social. Por isso, talvez, é que aquele migrante que eu entrevistei em Ariquemes utilizou o termo “migração de busca” para referir-se aos migrantes que vinham do Sul e do Sudeste, contrapondo-o à “migração fugida”, que empregava para referir-se àqueles que, vindos do Nordeste, eram expulsos pelas secas. Os primeiros, como dizia, buscavam a terra para si próprios e para os seus descendentes, enquanto os

segundos, castigados por aquelas calamidades, mais desejavam sobreviver. E por serem diferenciadas essas motivações, diferenciavam-se conseqüentemente suas trajetórias; e diferenciavam-se, também, os resultados de suas decisões. Os migrantes do Sul e do Sudeste que vão para Rondônia têm, assim, suas próprias razões de deslocamento, que divergem naturalmente daquelas que em outra época impeliram os seringueiros a fazê-lo.

Os colonos que vão para Rondônia – sejam os do Sul ou de outras regiões – constituem, como aqueles retirantes das secas, populações bastante numerosas. Pois em menos de duas décadas deslocou-se para aquele estado mais de meio milhão de pessoas. E lá, na região da BR-364, eles ocuparam o mesmo espaço em que viviam populações indígenas e aqueles grupos remanescentes do extrativismo tradicional. Encontraram, pois, aquelas mesmas tribos que no passado resistiram ao avanço da frente extrativa, e que agora, pelos mesmos motivos de invasão de seus territórios, também lhes ofereciam resistência. Urueu-wau-wau, Gavião, Zoró, ou Suruí, todos lutaram para preservar suas culturas e seus territórios, não obstante terem sofrido, pela desproporção de suas forças, os piores reveses (cf. Mindlin, 1985). Os “pioneiros”, como diz Martins (1980), comportavam-se em relação a esses grupos como autênticos invasores, devastando, violando direitos, e ignorando qualquer ética ou regra de convivência. Não hesitavam nem mesmo em invadir reservas que o Estado lhes havia assegurado. No Igarapé de Lourdes, por exemplo, na região de Ji-Paraná (RO), graças a articulações com o prefeito, uma área dos Gavião foi invadida e desmatada, construindo-se ali uma estrada para transporte de gado, e assentando-se, incontinenti, centenas de colonos (cf. Arruda, 1988). Não obstante essas ações, não se conseguia, porém, acomodar as demandas dessas novas populações

e nem mesmo atender os “novos pobres” (Swain, 1988) que vinham do Paraná: meeiros, arrendatários e posseiros expulsos pela mecanização ou pela concentração da propriedade fundiária (Martins, 1980). Os índios, portanto, mas também os seringueiros e outras populações locais (ver capítulo VIII), sofriram os efeitos dessa pressão. E como podiam, reagiam.

Todavia, deve-se encontrar, num sentido mais amplo, a dialética desse movimento. Pois se no passado aqueles extratores tiveram com os índios choques cruentos, hoje buscam deles se aproximar, vendo-se igualmente atingidos por invasões e desapropriações de suas áreas. Em algumas delas, como notou Arruda (ibid., p. 27), fazendeiros praticam desmatamentos com o fim deliberado de expulsar famílias de seringueiros. Por conseguinte, há na luta pela terra uma extensão que objetivamente os atinge, revelando com os grupos chegantes – mesmo com aqueles “novos pobres” – uma face de disputas e incompreensões. Pois em que pese enfrentarem com eles dificuldades comuns – como a precariedade de meios de transporte ou a baixa valorização de seus produtos – a política de colonização praticamente os excluiu.

A colonização, no entanto, não é o único fator que ameaça a sua existência. Pois muito antes, quando ainda se iniciava esse processo, o seringal já não conseguia acomodá-los. O início da colonização nos anos 70 coincide portanto com a derrocada da empresa extrativa, não obstante os seringueiros pudessem explorar por conta própria seringais que haviam sido abandonados. Serão eles, portanto, que os colonos encontrarão em seus postos de trabalho, e com eles, ou contra eles, deverão articular seus interesses. Mas as disputas que têm com esses grupos não assumirá necessariamente a forma de uma

confrontação direta, pois o embate que os atingirá será aquele que terão contra a natureza, impedindo por meio de desmatamentos a reprodução de seus modos de vida. Isso é o que vem ocorrendo em várias áreas, tanto no Jamari e no Jaru, como no Cautário e no Guaporé, rios onde mais se concentram aqueles remanescentes. No Jamari, entretanto, mostra-se um fato singular: enquanto uma parte daqueles grupos permanece na mata praticando limitadamente a seringa, outra refluíu para uma localidade adjacente à Ariquemes, a Vila Velha, constituída de velhos seringueiros. Esses, como eu pude ver, continuam a resistir.

II

“Cultura-do-Contato” e Mudança: Uma Possibilidade de Interpretação

As colocações feitas por Cardoso de Oliveira (1976) sobre a existência de uma “cultura do contato” talvez indiquem um bom caminho, ou uma hipótese, para analisar o encontro entre vários grupos numa região de fronteira. Vejamos como ele define essa cultura:

“É nesse espaço social que os etnólogos e os grupos que investigam se movimentam. Um espaço articulador de culturas, que por força das determinações de uma articulação conflituosa é igualmente gerador de um campo semântico sincrético e marcado pelo dissenso. A esse campo semântico, instituído por e sobre esse espaço social é que pude chamar uma vez de 'cultura-do-contato'. A etnologia moderna – como eu a imagino – está fortemente voltada para o estudo dessa 'cultura-do-contato' e, naturalmente, para as relações sociais,

interétnicas que a determinam” (cf. Cardoso de Oliveira, 1983:105. Grifos meus - CT).

A tarefa de estudar essa “cultura do contato” pode ser igualmente atribuída à antropologia, cabendo-lhe investigar não apenas relações vinculadas a grupos étnicos, mas também aquelas referidas a outras formas de organização social. Tal pode ser visto, por exemplo, com relação aos grupos migrantes que deixam seus lugares de origem e partem na direção de outras áreas do território nacional. De fato, o que se vê hoje não são apenas discretas migrações, presas às vezes ao meio ecológico ou a fatores sazonais, mas o deslocamento de populações numerosas que buscam nessas novas áreas a satisfação de interesses materiais ou a realização de novas formas de vida.

Trata-se de observar, portanto, o encontro ou a confluência entre esses grupos sociais – tanto migrantes meridionais como outros grupos – bem como entre eles e as populações locais. Pois se há entre eles um processo de ressocialização autoritária – implementado pelas agências de colonização (cf. Tavares dos Santos, 1993:84) – ele atinge, também, as populações locais, na medida em que se vêem forçadas a seguir suas determinações.

Os problemas manifestados nas relações entre esses grupos e as populações locais abrangem, nesse sentido, vários níveis de realidade, desde tecnologias e formas de produção, até o sotaque³, os costumes, as crenças, os

³ Se a língua ou o dialeto é um critério de identidade (étnica ou de outra natureza), o sotaque também o é, constituindo todos eles, segundo Bourdier, “representações mentais” (atos de percepção e de reconhecimento) às quais se somam as “representações objetais” (emblemas, bandeiras, insígnias, etc.). (Cf. Bourdier, 1989:112).

preconceitos e as estéticas de percepção social. Tudo isso os distingue daquelas populações, com as quais eles criam, muitas vezes, divergências e nítidas oposições.

Assim, em que pese existir nessas sociedades nacionais relações de identidade de língua e elas constituírem estados nacionais únicos, continuam a se manifestar entre grupos locais ou regionais notáveis diferenciações culturais. Os colonos, além do mais, procedem de regiões bastante diferenciadas, como os gaúchos ou paranaenses que vêm do Sul, os goianos ou mato-grossenses que vêm do Centro-Oeste ou os mineiros e capixabas que são do Sudeste. E como esses grupos deslocaram-se para aquele estado com suas famílias – ao contrário dos seringueiros que eram proibidos de fazê-lo⁴ – esse fato parece realçar entre eles suas diferenças culturais. Essas diferenças, portanto, podem bem distingui-los, sem desprezar, naturalmente, o contexto econômico e político em que elas se situam. Porém, apesar de existirem essas diferenças, poderá haver, naquela confluência, um espaço de negociação e de trocas – como uma espécie de mercado de bens materiais e simbólicos – capaz de incentivar processos de aliança e de cooperação. Assim, sem excluir conflitos e contradições, a “cultura-do-contato” é um lugar de realização de novas experiências e novos arranjos sociais. Ela aponta, nesse sentido, para um horizonte de transformação.

Os encontros entre populações parecem demonstrar, de fato, as imensas possibilidades que as culturas têm em modificar-se nessas situações. Como nos mostra Carneiro da Cunha (1985) – referindo-se a grupos de libertos

⁴ É sabido que a empresa seringalista – especialmente na fase inicial, entre 1870 e 1912 – proibia que os trabalhadores ingressassem no seringal com suas famílias, visando com essa medida torná-los ainda mais dependentes do Barracão e exclusivamente voltados para a produção de borracha (cf. Teixeira, 1980:143-4).

brasileiros que retornaram à África no século XIX – eles formaram ali uma nova cultura (chamada de “diáspora”), através da qual orientavam suas condutas e julgavam sua pertinência a sua própria comunidade étnica (Carneiro da Cunha, 1985:206-7). Ali, portanto, eles se diferenciavam não apenas dos grupos locais, mas também daqueles que, pelas mesmas razões da escravidão, para lá eram levados, como os que foram resgatados (no mar) pelos ingleses⁵.

Aqueles grupos, conforme a autora, pertenciam a uma mesma região de origem (eram iorubanos), não obstante se incluíssem, na África, em denominações religiosas diferentes; sendo católicos os que viviam em Lagos e muçulmanos os que viviam em Serra Leoa. E como a fé religiosa era o dado que mais prevalecia entre eles – e não uma recorrência à origem – a autora observa ser falacioso querer encontrar na tradição cultural, na “bagagem cultural”, os traços de suas identidades. Não lhe parecia, assim, que as tradições culturais daqueles grupos tivessem que sobreviver enfrentando toda a sorte de obstáculos, mas que podiam servir, isto sim, como uma espécie de reservatório, um “porão”, onde pudessem recolher traços culturais que os levassem a se distinguir etnicamente naquele novo meio⁶. “A tradição cultural seria, assim, manipulada para novos fins, e não uma instância determinante” (Carneiro da Cunha, 1986:88). Ela seria manipulada para fazer face às circunstâncias encontradas no

⁵ Michael Banton estudou a situação dos negros iorubanos que foram resgatados dos navios negreiros, pelos ingleses, no século XIX e posteriormente levados para Serra Leoa. Com relação a esses grupos ele diz: “É pouco provável que muitos houvessem adotado o Islã antes de terem sido levados cativos, mas muito provável que muitos tivessem aderido porque, através da mesquita, podiam preservar o sentido de sua identidade enquanto tribo” (Banton, apud Carneiro da Cunha, 1986:88).

⁶ Como nos diz Sahlins (1990), “no encontro contraditório entre pessoas e coisas, os signos são passíveis de serem retomados pelos poderes originais de sua criação, ou seja, pela consciência simbólica humana” (cit., p. 10).

novo meio, como teria sugerido Abner Cohen no seu estudo sobre os Haussa de Ibadã (cf. Carneiro da Cunha, ob. cit., p. 89). Os grupos étnicos, como esse autor os vê, constituem uma forma de organização nova, adaptada ao "agora e aqui", mostrando-se aptos para disputar com grupos rivais o acesso a novas fontes de recursos (cf. Carneiro da Cunha:89). E é por isso que eles compartilham uma mesma identidade étnica não o fazendo apenas por possuírem a mesma origem ou tradição. Assentando-se pois nos dados da realidade – presentes na situação de contato – mas podendo fundir-se também com elementos do passado, a identidade étnica apresenta-se como um instrumento indispensável à ação política, capaz ela mesma de explicitar os interesses em jogo e de orientar eficazmente a conduta dos indivíduos.

Embora num contexto diferente, mas revelando igualmente aquele dinamismo a que me referi, Frederick Turner chama a atenção para o que ocorreu na fronteira norte-americana. Diz ele a respeito do colono que lá chegava:

"Este chega vestido como um europeu... e europeus são a sua maneira de pensar e as ferramentas que utiliza. A terra virgem o retira do trem de ferro e o coloca na canoa de bétula... O faz viver na cabana de tronco dos cherokees e dos iroqueses, construindo em torno dela uma paliçada indígena... Numa palavra: o meio ambiente da fronteira resulta no início demasiado duro para o homem branco, mas o resultado não é a velha Europa... nem simplesmente o desenvolvimento do ser germânico... O fato é que surge um novo produto que é americano" (Turner, 1976:23. Tradução e grifos meus - CT).

A situação criada na fronteira oferecia assim a todos uma experiência comum: uma mesma condição de sobrevivência, uma forma semelhante de adaptação à natureza e aos costumes locais, uma forma, enfim, semelhante de viver e de trabalhar. Como salientou Céspedes – o arguto prefaciador da obra de Turner – "ali não se perguntava a ninguém quem era, nem de onde havia vindo, mas o que era capaz de fazer bem feito para si e para os demais" (cf. Céspedes, apud Turner, 1976:12). E se é verdade que novos personagens iam se destacando naquele meio – como o "pioneer"⁷ ou os "frontiersmen"⁸ – eles eram muito mais o resultado do dinamismo engendrado pelo contato do que a simples continuidade de tradições ou de vínculos de origem de cada um. O novo meio, portanto, lhes oferecia essa capacidade de transformação.

Parece não haver dúvida, portanto, de que em situações desse tipo torna-se viável a construção de uma nova cultura. As relações do colono com a natureza selvagem, o contato com as populações nativas (e entre eles próprios) estão ali para exigir a observância de novos modelos de conduta. Não se trata, assim, de ter como resultado uma forma caótica de sincretismo cultural, mas um sistema de orientação que vai sendo engendrado para proporcionar aos indivíduos formas adequadas de convivência. Esse sistema, na verdade é o espaço onde ocorrem (e são reguladas) as relações entre os grupos, as trocas econômicas, as relações afetivas e matrimoniais,

⁷ O "pioneer" constitui a primeira leva dos que chegaram à fronteira no início dos anos 80. Como diz Turner eles chegavam praticamente despojados, trazendo apenas "um cavalo, uma vaca e dois ou três porcos". Para sobreviver com suas famílias eles dependiam da natureza, aproveitando-se do "crescimento da vegetação, isto é, do pasto natural de alimentação para os animais (el 'range') e do produto da caça" (Turner, 1989:33). O "pioneer" não obstante, poderia vir a ser o fundador de um condado ou até de um estado (ibidem, cit., p. 34).

⁸ Os "frontiersmen" eram os que "puxavam" a fronteira (os "adelantados"), obrigando a que se implantassem meios de transporte e outras melhorias nas regiões que ocupavam (ibid., p. 25).

as alianças e arranjos políticos, as ofertas e as demandas, toda sorte de interesse, enfim.

Não se trata, porém, de ter como resultado um tipo de “funcionalidade sistêmica” (Tavares dos Santos, 1993:69), capaz por sua vez de facilitar a integração de indivíduos, mas tão-somente um lugar de referência (material e simbólico) que, a despeito de conter contradições, mostra-se como um espaço em que se operam vários tipos de transformações. Trata-se, assim, de definir o fluxo do que é efetivamente vivido, ou como sugere Sahlins (1990), o encontro da estrutura com o acontecimento, buscando-se compreender essas transformações.

Uma interpretação desse tipo, como admitimos, pode ser estendida àqueles grupos que freqüentemente se deslocam no interior das sociedades nacionais – aqui e alhures – e que, possuindo igualmente vínculos de origem e tradição comuns, são capazes de modificá-los para se adaptarem às exigências dos novos meios em que se encontram⁹. Mas ela é útil também para compreender a conduta daquelas populações com as quais eles se encontram – as comunidades locais –, elas mesmas procurando construir alternativas para estabelecer com os seus sujeitos novos modos de convivência. O problema, portanto, não é o de discutir a existência desse sistema, mas o de estabelecer os limites em que ele atua.

Por conseguinte o novo sistema não poderá ignorar as particularidades das culturas que o constituem, abrindo assim espaços para que elas possam exprimir-se. Pois haverá o risco de que uma vez submetido ao controle de grupos

⁹ A “cultura do contato” que aí se configura parece ajustar-se àquelas ordens performativas de que fala Sahlins (1990), ou seja, aquelas que tendem a assimilar-se às circunstâncias contingentes e que são diferentes das prescritivas que tendem a assimilar essas circunstâncias a si mesmas (ob. cit., p. 13).

ou instituições poderosas, ele possa sufocá-las. A idéia de uma “cultura imposta, tal como a definiu Batalla (1988), contribui para esclarecer uma situação desse tipo, pois a ela corresponde aquele campo em que “nem os elementos (culturais) nem as decisões são próprias do grupo”, impondo-se assim, por meio de vários recursos – por exemplo por meio da educação ou de meios de comunicação –, modelos que vêm de fora¹⁰.

A “cultura do contato”, de qualquer modo, pode permear relações entre grupos de várias naturezas, desdobrando-se para além do horizonte étnico para o qual Cardoso de Oliveira inicialmente a orientou. Pode, assim, tornar-se um instrumento metodologicamente útil para compreender a interação entre aqueles grupos que, a despeito de possuírem seus próprios universos simbólicos, vêm-se, entretanto, incluídos em sistemas – ou situações – que transcendem seus status originais. Pois tais sistemas, como sugeri, não deixam de exercer sobre eles notável influência. O que se impõe, portanto, é a necessidade de regulá-los.

III

Avaliando o resultado geral da pesquisa em que se baseou este trabalho, chamam-nos a atenção alguns fatos que marcaram o encontro entre aquelas populações. Primeiro deve-se observar que a atividade extrativa continua a existir naquela área da rodovia Cuiabá-Porto Velho, em que pese tenha que

¹⁰ O autor fala a respeito do que ocorre em muitos lugares onde as decisões que regulam o sistema escolar, por exemplo, (calendário, programas, capacitação docente, etc.) são tomadas em instâncias alheias à comunidade (Batalla, 1988:23).

enfrentar toda sorte de obstáculos. Segundo dados da Sudhevea, a produção de borracha cresceu no período 1978/1985, passando de 5 para 10,5 toneladas¹¹. O fato de que nesse período tenha ocorrido um aumento do fluxo de migrantes, que passou de 50.000 em 1980 para 165.000 em 1986 (dados da Seplan-RO), talvez se relacione com essa produção, pois, como destacamos (ver capítulo VI), certo número de colonos praticava o extrativismo como forma de sobrevivência. Todavia, como calculamos em 10% essa contribuição, deduz-se que o maior volume foi produzido por seringueiros.

Essa permanência, contudo, vem se dando aos atropelos, devido aos transtornos causados pelos desmatamentos e à incidência de conflitos entre colonos e seringueiros (ver capítulo VII e IX).

Além disso, outras dificuldades se interpõem à continuidade do extrativismo tradicional, pois é sabido que apenas a geração atual – com idade média de 40 anos – é a que ainda se dedica à prática dessa atividade. A mais jovem, que constitui seus descendentes, reluta seguir a experiência de seus pais.

A situação que relatei envolvendo o Projeto Marechal Dutra em Ariquemes (ver especialmente os capítulos VI e IX) mostra, por outro lado, um quadro de extrema fragilidade. Pois nas linhas que visitei (ver capítulo IX), os seringueiros vivem espremidos em lotes que se mostram inadequados para desenvolverem suas atividades. (A mesma situação verifiquei no Projeto Pe. Adolpho Rohl, no Jaru). E uma vez que se tornou limitado o número de

¹¹ Estima-se que 80% da borracha produzida no país seja proveniente do extrativismo tradicional. Calcula-se que a Região Norte absorva nessa atividade cerca de 100.000 pessoas, o que representa 14% da população economicamente ativa do setor primário regional (cf. Homma, 1990:6, 19-20).

seringueiras nesses lotes que o Incra lhes destinou, só a eles resta ter que explorá-los em lotes vizinhos, onde encontram, via de regra, a oposição de seus titulares. Por isso, ficam sujeitos à vários tipos de pressão, como a de verem seus recipientes (tigelinhas) destruídos ou suas estradas arruinadas. Os desmatamentos, por outro lado, agravam ainda mais essa situação: seringueiras destruídas, animais escoraçados pelo fogo de queimadas, rios poluídos, tudo contribui para dificultar a vida daqueles trabalhadores. Mas a situação dos colonos, porém, não me pareceu melhor. Acometidos por doenças e sem estímulos para produzir, vivem ali praticamente abandonados. E quando produzem não dispõem de meios para transportar seus produtos, ou não encontram para eles mercado e preços compensadores. Na região de Costa Marques (BR-429), por exemplo, vi extensas plantações de bananas serem desperdiçadas por não terem estímulo para explorá-las. Sugeri, então, a um daqueles produtores, que transformasse aquele produto em doces. Mas para quem poderia vendê-los? Somam-se a tudo isso dificuldades relacionadas com a alimentação, pois lhes falta a carne – ou a “mistura” – para o consumo diário. Por isso, talvez, pratiquem com os seringueiros trocas de alimentos, sobretudo a caça que estes podem adquirir. Ocorre, assim, uma certa forma de reciprocidade; pois nada se cobra pela transação efetuada. A carne é trocada por produtos (farinha, milho, arroz, etc.) ou é compensada, mais tarde, por quem a recebeu. Os seringueiros, nesse sentido, parecem dispor de melhor sorte, pois conseguem descobrir animais em áreas de difícil acesso, o que fazem com discrição para melhor controlá-las. Dizem mesmo que cuidam de protegê-las de outros caçadores (colonos), temendo que eles as destruam. Mas é difícil para todos eles sobreviver naquele meio devastado. Nos fins de semana, quando não encontram

outra diversão (como aquele “capim de bola”, cf. capítulo IX), os colonos mandam seus filhos comprarem cachaça na casa do seringueiro, o que traz para este aborrecimentos, como vi numa ocasião em que um menino altercou-se com ele por não querer aceitar uma moeda falsa, como forma de pagamento. Mas se fatos como esse geram entre eles desconfianças, podem surgir, no entanto, vários tipos de ações cooperativas, como as que salientamos, ou quando se encontram em lugares comuns para comemorarem eventos sociais ou participarem de atos de fé religiosos.

O encontro dessas culturas propicia-nos, enfim, um momento de reflexão. Na verdade, ele se desdobra em várias faces, ora se revelando nas relações entre os homens, ora nas que eles mantêm com a natureza. As relações entre os homens são, como vimos, marcadas por inúmeras contradições, pois se há entre eles momentos de franca cooperação, outras vezes o que prevalece são disputas acirradas. Com relação à natureza, no entanto, torna-se mais visível seus comportamentos. Pois enquanto uns, como os seringueiros, inclinam-se a conservá-la, outros, como os colonos, agem para alterá-la. Mas se essa é a posição dos colonos, não podemos perder de vista que ela se ancora numa tradição que eles herdaram. A tradição dos imigrantes europeus, seus antepassados, que lutaram para controlar a natureza e para estabelecer o seu domínio sobre aqueles povos que com os quais se encontraram. Esta, portanto, foi a base em que se formou essa tradição. Será ela que dará origem ao “pioneiro”, aquele que é capaz de transformar a natureza em civilização. Para a natureza, entretanto, e para os índios, ela se tornou desastrosa.

Os confrontos que tiveram com os Kaingang e com os Xokleng, por exemplo, mostram bem esse resultado. “Os colonos, organizados em grupos perseguiram os índios na floresta ou mesmo, pacientemente, procuravam seus acampamentos e exterminavam os habitantes” (Grosselli, 1987:369). Devido a essas ações, a tendência daquelas tribos foi a de desaparecer. Nos anos 80, no século XIX, já era limitado o número de seus habitantes, e no início do século atual elas deixavam de existir como sociedades organizadas (ibid., p. 373).

Não foi menos intensa a luta que travaram para dominar a natureza: extraindo madeiras para a construção de casas, abrindo picadas e derrubando matas. “As primeiras cabanas foram construídas com troncos de palmito. Eram abertos com o machado, tiravam o miolo, tenríssimo e comestível, e eram amarrados um a outro com cipó...” (ibid., p. 361). Os animais, tais como antas, javalis, tatus, e pacas, também foram atingidos pelos efeitos da devastação, ou serviram, em grande quantidade, para satisfazer a fome dos colonos (ibid., p. 363).

Como afirma Grosselli (ob. cit.) torna-se difícil evitar a retórica e a grandiloquência quando se trata da história desses imigrantes no Brasil (p. 357). Pois se ao chegarem enfrentavam a tragédia dos barracões, onde viviam entulhados à espera das terras que o Governo lhes prometera, logo em seguida iniciavam outra “tragédia”, a da floresta, onde viveram situações traumáticas. Muitos, sendo picados por cobras, viam sair sangue de seus olhos e de suas narinas, sem que houvesse remédio para melhorar-lhes a sorte. Apesar de tais

adversidades, eles resistiam com determinação. Só um lema os perseguia: “vencer ou morrer” (p. 358)¹².

É verdade que os conflitos que os seus descendentes tiveram com os índios em Rondônia – 100 anos depois – não alcançaram as proporções que eles mesmos viveram. Entretanto, se foram reduzidos aqueles que resultaram em mortes, não foram menos graves as investidas praticadas contra seus territórios. E que se estenderam, também, a lugares em que viviam outras populações (ver capítulo VIII). Todavia eles enfrentaram também inúmeras dificuldades. Por isso, descrevem com o mesmo orgulho dos seus antepassados a luta que empreenderam para vencer adversidades: o clima quente e úmido, as chuvas torrenciais, os pântanos intransponíveis, a fome e a doença. E lutaram, também, contra aquelas espécies que os ameaçavam. Faziam como seus avós no passado: construíam casas com pisos elevados para se protegerem de seus ataques. “(Eu) ficava noite inteirinha sem dormir, assim na porta do rancho, pra ver se a onça chegava” (Thieblot, 1977:65). Temiam também o Gogó-de-Sola¹³, o “macaquinho da noite”. “A gente amarrava a rede na cumieira com medo dele vir para cortar a gente de noite” (ibidem, 65).

Resgatavam, assim, o discurso dos seus antepassados, aos quais atribuíam a identidade de pioneiros (Seyferth, 1993:47). E aí, certamente, forjou-se um ethos e uma ideologia. O ethos é aquele em que, por meio do trabalho,

¹² Tal lema, Grosselli o incorporou à sua obra: *Vencer ou Morrer: Camponeses Trentinos (Venêtos e Lombardos) nas Florestas Brasileiras* (cf. Grosselli, 1987).

¹³ Esse nome deve-se ao fato de esse animal possuir uma parte do seu pescoço recoberta por um tecido de aparência enrugada à semelhança de couro curtido (cf. Câmara Cascudo, 1988).

destacam-se etnicamente as virtudes camponesas (:47). A ideologia é aquela que se produz no contato com outros homens – os povos indígenas que dominaram – e na luta que tiveram para controlar a natureza. Essa ideologia, portanto, e aquele ethos, é que os torna de fato heróis civilizadores.

É diferente, no entanto, a história dos seringueiros. As circunstâncias em que tiveram que viver como extratores, coletando produtos na selva, praticamente os obrigou a ter um melhor convívio com a natureza (cf. capítulo III, IV e VI), embora não o tenham tido com os índios, pelo menos enquanto foi mais intenso o nível de suas atividades.

Os seringueiros na verdade quase se transformaram em verdadeiros “povos de floresta”, não fosse as motivações de lucro do empreendimento a que pertenciam. De fato o contato contínuo e direto com a natureza, o convívio prolongado com os seus seres, o uso livre de seus recursos, tudo contribuiu para uma sensível transformação de suas vidas. Tão poderosa foi essa experiência que eles acabaram reinventando o imaginário de suas culturas originais, como fizeram, por exemplo, com aqueles Curupiras (cf. capítulo IV).

Contudo, parece não ter chegado a bom termo o resultado dessa experiência, pois tendo prevalecido as contradições do processo econômico que os criou, eles foram relegados ao abandono quando outros interesses se impuseram. Portanto, o que se vê hoje em Rondônia é a demonstração de uma experiência que foi obstruída pela alteração daquele processo, embora a colonização tenha contribuído para que isso se aprofundasse. Paradoxalmente, porém, a colonização também contribuiu para aguçá-lhes a consciência da

situação em que viviam, quebrando, como eles dizem, o “paredão de ferro” (o seringal) que a sustentava. Um indício dessa tomada de consciência são os movimentos sociais que hoje eles tentam realizar, e que apontam, com seus projetos, para um caminho de recuperação.

Quanto ao resultado daquele encontro, o que tem prevalecido até agora é um quadro bastante desfavorável para aqueles grupos locais – seringueiros, ribeirinhos, índios, etc. – pois tendo se transformado radicalmente o meio ecológico em que viviam, mais difícil se tornou para eles manter suas formas de vida tradicionais. Os empreendimentos criados pela colonização – sobretudo os que implicam grandes desmatamentos – têm, de fato, impedido que elas se realizem. E como existem tais divergências, muito deve ser feito para que aquelas populações possam encontrar uma base de convivência.

BIBLIOGRAFIA

- AFONSO, Frederico Monteiro A. (1986) As Terras do Cacau em Rondônia. Brasília, Gráfica do Senado Federal.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. (1991) Regiones de Refugio. México, Fondo de Cultura Económica.
- ALBERT, Bruce. (1992) "A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomam". In: Anuário Antropológico/89. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- ALBERTIN, Catherine. (org.) et al (1988) Fronteiras. Brasília. Editora da UnB.
- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. (1993) Rubber Tappers of The Upper Juruá River, Brazil. Ph.D. (Thesis) University of Cambridge.
- (s/d) "Seringais e Trabalho na Amazônia: o Caso do Alto Juruá (s/e).
- (1988) "Dilemas da Razão: Simbolismo, Tecnologia e Ecologia na Floresta Amazônica". In: Anuário Antropológico/86. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- ALMEIDA, Raimundo Neves de. (1987) Na Beira do Barranco (estória, crendices, sentimentos e humor dos caboclos do Madeira). Porto Velho, Editora Gênese.
- ARRUDA, Rinaldo S. V. (1988) Diagnóstico Indígena "Igarapé de Lourdes". Brasília (relatório, mimeo).
- AVELAR, Ana Maria e ALBANO, Aparecida. (1988) Relatório Socioeconômico e Faunístico do Distrito de Tabajara. Porto Velho, Instituto Estadual de Florestas.

- AZZAN JÚNIOR, Celso. (1993) *Antropologia e Interpretação: explicação e compreensão nas antropologias de Lévi-Strauss e Geertz*. Campinas, Editora da Unicamp.
- BALANDIER, Georges. (1963) *Sociologie Actuelle de L'Afrique Noire*. Paris, Press Universitaires.
- BARAUNA, Epaminondas. (1974) *Estórias Amazônicas*. Rio, Edições Cruzeiro.
- BARBOSA, Priscila Faulhaber. (1986) "Tentando uma Antropologia Operativa". In: *Anuário Antropológico / 85*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- BARTH, Fredrik. (org.) et al. (1969) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston. Little Brown & Co.
- BENCHIMOL, Samuel. (1977) *Amazônia, Um Pouco - Antes e Além - Depois*. Manaus, Editora Calderaro.
- BENJAMIN, Walter. (1983) *O Narrador*. In: *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural.
- BENOIST, J. M. (1981) "Facetas de la Identidad". In: *La Identidad (Seminario)*, Madrid, Ediciones Petrel.
- BERGER, Peter & LUCKMANN, Thomas. (1973) *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis, Editora Vozes.
- BETTELHEIM, Bruno. (1980) *A Psicanálise dos Contos de Fada*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. (1988) "La teoria del control en el estudio de procesos étnicos". In: *Anuário Antropológico/86*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

BOSI, Ecléa. (1987) Memória e Sociedade: Lembrança de Velhos. São Paulo, T.A. Queiroz/Edusp.

BOURDIER, Pierre. (1989) O Poder Simbólico. Lisboa, Difel.

(1979) O Desencantamento do Mundo. São Paulo, Editora Perspectiva.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (1986) Identidade & Etnia. São Paulo, Brasiliense.

(1980) Os Deuses do Povo. São Paulo, Brasiliense.

BURKE, Peter. (org.) et al (1992) A Escrita da História. São Paulo, Editora da Unesp.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. (1988) "A presença do autor e a pós-modernidade na Antropologia". Revista do Cebrap. São Paulo, nº 21.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. (1976) Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo, Pioneira.

(1988) Sobre o Pensamento Antropológico. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

(1983) Enigmas e Soluções. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

(1993) O movimento dos conceitos na Antropologia". Revista de Antropologia. São Paulo, volume nº 36.

(1988) A crise do indigenismo. Campinas, Editora da Unicamp.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (1985) Negros, Estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África. São Paulo, Brasiliense.

- (1986) *Antropologia do Brasil*. São Paulo, Brasiliense/Edusp.
- CARNEIRO, Edison. (1980) *A Conquista da Amazônia*. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira/Mec.
- CARVALHO, José Cândido de Melo. (1983) *Viagem Filosófica Pelas Capitâneas do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá (1783-1793)*. Belém, Museu Emílio Goeldi/CNPq.
- CASCUDO, Luis da Camara. (1983) *Geografia dos Mitos Brasileiros*. Belo Horizonte, Editora Itatiaia/Edusp.
- (1988) *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Belo Horizonte, Editora Itatiaia/Edusp.
- CASTRO, Ferreira de. (1972) *A Selva*. São Paulo, Editora Verbo.
- CLASTRES, Pierre. (1978) *A Sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves.
- (1982) *Arqueologia da Violência*. São Paulo, Brasiliense.
- CLIFFORD, J. e Marcus, G. (orgs.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkley and Los Angeles, University of California Press.
- COSTA, Irio Barbosa da e MESQUITA, Helena Maria. (1978) *Tipos de Habitação no Brasil*. Rio de Janeiro, Fundação IBGE.
- COY, Martin. "Desenvolvimento Regional na Periferia Amazônica. Organização do Espaço, Conflitos de Interesses e Programas de Planejamento dentro de uma região de 'Fronteira': O Caso de Rondônia". In: *Fronteiras*. Editora da UnB/ Orstom.

- CUNHA, Euclides da. (1967) *à Margem da História*. São Paulo, Editorial Lello Brasileira.
- CUNHA, Lúcia Helena (1987) *Entre o Mar e a Terra* Dissertação de Mestrado. PUC/SP. São Paulo (mimeo).
- DA MATTA, Roberto da. (1973) *Ensaio de Antropologia Estrutural*. Petrópolis, Editora Vozes.
- (1992) "Relativizando o interpretativismo". In: Roberto Cardoso de Oliveira (Homenagem). IFCH - Unicamp.
- DESCOLA, Philippe. (1986) *La Nature Domestique*. Paris, Editions de la Maison des Sciences de L'Home.
- DIAS, Rogério José. (1980) *Urbanização e Expansão da Fronteira Agrícola*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Urbanismo - UnB. Brasília (mimeo).
- DILTHEY, Wilhelm. (1986) *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. Madrid, Alianza Editorial.
- DOUGLAS, Mary. (1976) *Pureza e Perigo*. São Paulo, Editora Perspectiva.
- DUMONT, Louis. (1985) *O Individualismo: Uma perspectiva antropológica da Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro, Editora Rocco.
- DURAND, Gilbert. (1988) *A Imaginação Simbólica*. São Paulo, Editora Cultrix/Edusp.
- DUVIGNAUD, Jean. (1983) *Festas e Civilizações*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1985) *Antropologia Social*. Lisboa, Edições 70.

- (1978) Os Nuer. São Paulo, Editora Perspectiva.
- FERREIRA, Manoel Rodrigues. (1961) Nas Selvas Amazônicas. São Paulo, Editora Gráfica Biblos.
- FÍGOLI, Leonardo H. G. (1985) "Uma proposta teórica do encontro etnográfico". In: Anuário Antropológico/83. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- FISCHER, M. (1985) "Da Antropologia Interpretativa à Antropologia Crítica". In: Anuário Antropológico/83. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- FRÓES, Vera (1986) Santo Daime - História do Povo Juramidam. Manaus, Suframa.
- FURET, François. (s/d) A Oficina da História. Lisboa, Gadiva Publicações.
- GADAMER, Hans-Georg. (1984) Verdad y Método. Salamanca, Ediciones Sigueme.
- GALVÃO, Eduardo (1976) Santos e Visagens. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- GARCIA JUNIOR, Afrânio R. (1975) Terra de Trabalho Dissertação de Mestrado. Museu Nacional. Rio de Janeiro, mimeo.
- GARCIA, Pedro Benjamim. (1991) O Dia do Senhor, Vozes & Movimento. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, Museu Nacional (mimeo).
- GEERTZ, Clifford. (1978) A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro, Zahar.
- (1989) El Antropologo como Autor. Barcelona, Ediciones Paidós.
- (1983) Local Knowledge. New York, Basic Books.

- GEFFRAY, Christian. (1991) "Marchés Captifs et Dette Fictive, Le Caoutchouc en Amazonie Bresilienne Occidentale". Belém, Museu Goeldi/Orstom.
- GINZBURG, Carlos. (1979) Morelli, Freud and Sherlock Holmes: Clues and Scientific Method. In: History Workshop Journal (traduzido de Theory and Society/De gids 7, 1979).
- GODELIER, Maurice. (1984) L'idéal et le matériel. Paris, Fayard.
- GROSSELLI, Renzo Maria. (1987) Vencer ou Morrer: Camponeses (Venêtos e Lombardos) nas Florestas Brasileiras. Santa Catarina, Editora da UFSC.
- GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. (1986) A Lenda do Ouro Verde. Dissertação de Mestrado. Unicamp (mimeo).
- HALBWACHS, Maurice. (1990) A Memória Coletiva. São Paulo, Editora Revista dos Tribunais.
- HABERMAS, Jürgen. (1987) Dialética e Hermenêutica. Porto Alegre, L&PM Editores.
- HARDMANN, Francisco Foot. (1988) Trem Fantasma: a modernidade na selva. São Paulo, Companhia das Letras.
- HEREDIA, Beatriz Maria de. (1979) Morada da Vida: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- HOBSBAWN, Eric e RANGES, Terence. (1984) A Invenção das Tradições. São Paulo, Paz e Terra.
- HOLANDA, Sergio Buarque de. (1986) Extremo Oeste. São Paulo, Brasiliense.

- HOMA, A.K.O. (1990) A Dinâmica do Extrativismo Vegetal na Amazônia: Uma Interpretação Teórica. Belém, Embrapa.
- HUGO, Vitor. (1959) Desbravadores. Humaitá, Edição da "Missão Salesiana de Humaitá".
- ITUASSÚ, Oyama Cesar. (1981) Escravidão no Amazonas. Manaus, Editora Metro Cúbico.
- JARVIE, I. (1970) "Comprension y Explicacion en Sociologia y en Antropologia Social". In: R. Borger e F. Cioffi (orgs.). La Explicacion en las Ciencias de la Conduta. Madri, Alianza Editorial.
- KAPLAN, David e MANNERS, Robert A. (1981) Teoria da Cultura. Rio de Janeiro, Zahar.
- KELLER, Francisca Isabel V. (1975) "O homem da frente de expansão: permanência, mudança e conflito. In: Revista de História, nº 51, São Paulo.
- KLUCKHOHN, Clyde. (1963) Um Espelho para o Homem. Belo Horizonte, Livraria Itatiaia.
- KOCH-WESER, M. et alli (1981) Programa de Desenvolvimento do Polonoroeste. Relatório de Avaliação Técnica da Comissão do Banco Mundial. Porto Velho (mimeo).
- KUPER, Adam. (1978) Antropólogos e Antropologia. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- LARAIA, Roque e DA MATA, Roberto. Índios e Castanheiros. São Paulo, Difel.
- LEACH, Edmund. (1978) Cultura e Comunicação. Rio de Janeiro, Zahar.

- LEAL, Paulo Nunes. (1984) O Outro Braço da Cruz. Rio de Janeiro, Companhia Brasileira de Artes Gráficas.
- LENHARO, Alcir. (1985) Colonização e Trabalho no Brasil: Amazônia, Nordeste e Centro-Oeste. Campinas, Editora da Unicamp.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1975) Tristes Trópicos. São Paulo, Anhembi.
- (1975) Antropologia Estrutural I. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- (1985) Mito e Significado. Lisboa, Edições 70.
- (1985) A Oleira Ciumenta. São Paulo, Brasiliense.
- (1981) La Identidad, Seminario (org.). Madrid, Ediciones Petrel.
- LEROI-GOURHAM, André. (s/d) O Gesto e a Palavra: técnica e linguagem (I). Lisboa, Edições 70.
- (1987) O Gesto e a Palavra: memória e ritmos (II). Lisboa, Edições 70.
- (1984) Evolução e Técnicas: o homem e a matéria (I). Lisboa, Edições 70.
- LIMA, Mesquitela. (1983) Antropologia do Simbólico. Lisboa, Editorial Presença.
- LOPES, Eliano A. (1983) Colonização Agrícola em Rondônia. Dissertação de Mestrado. UFRRJ. Rio de Janeiro (mimeo).
- LOUREIRO, Antonio. (1982) Amazônia: 10.000 anos. Manaus, Editora Metro Cúbico.
- (1986) A Grande Crise. Manaus, Edições T. Loureiro.

- MARTINS, José de Souza. (1980) Expropriação e Violência (a questão política no campo). São Paulo, Hucitec.
- (1984) A Militarização da Questão Agrária no Brasil. (Terra e poder: o problema da terra na crise política). Petrópolis, Editora Vozes.
- MATOS, Maria Izilda S. de. (1993) "Imagens Perdidas no Rio das Amazonas: conquista e gênero. In: Luso-Brazilian Review. Wiscosin .
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. (1987) A Tensão Constitutiva do Catolicismo: catolicismo popular e controle eclesiástico (vol. I). Tese de Doutorado. Museu Nacional. Rio de Janeiro (mimeo).
- MAUSS, Marcel. (1974) Sociologia e Antropologia (volume I e II). São Paulo, Editora Pedagógica Universitária/ Edusp.
- MAYBURY-LEWIS. (1984) A Sociedade Xavante. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- MEGGERS, Betty. (1977) Amazônia: A Ilusão de um Paraíso. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- MEIHY, José Carlos Bom. (1991) Kaiowá: história oral de vida. São Paulo, Edições Loyola.
- MENEZES, Cláudia. (1976) A mudança: análise da ideologia de um grupo de migrantes. Rio de Janeiro, Imago.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1984) Textos Seleccionados. In: Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural.

- MENDES, Matias. (1987) "Santa Fé: traços históricos de uma demanda".
Paróquia de Costa Marques - Rondônia.
- MINDLIN, Betty. (1985) Nós Paiter: Os Suruí de Rondônia. Petrópolis, Editora
Vozes.
- MONTEIRO, Mário Ypiranga. (1977) História da Cultura Amazonense. Manaus,
Imprensa Oficial.
(1976) Fatos da Literatura Amazonense. Manaus, Edição da
Universidade da Amazonas.
- MORAIS, Raimundo. (1986) História Silvestres. Belo Horizonte, Editora Itatiaia.
- MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. (1988) Índios da Amazônia: de maioria
(1750-1850) a minoria. Petrópolis, Editora Vozes.
- NEVES, Abel. (1985) A Caminho de Ji-Paraná. Brasília, Editora Regional.
- NIMUENDAJÚ, Curt. (1982) Textos Indigenistas. São Paulo, Edições Loyola.
- OLIVEIRA, João Mariano de. (1982) "Relatório sobre a colonização Sinop".
Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional. UFMt,
Cuiabá.
- OLIVEIRA, Luiz Antonio Pinto de. (1985) O Sertanejo, o Brabo e o Posseiro
(Os cem anos de andança da população acreana). Rio Branco,
Secretaria de Planejamento e Coordenação.
- OLIVEIRA FILHO, João Pácheço de. (1979) "O caboclo" e o "brabo". In:
Encontros com a Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, Civilização
Brasileira.
- PAOLIELLO, Renata Medeiros. (1992) Conflitos Fundiários na Baixada do
Ribeira: a posse como direito e estratégia de apropriação. Dissertação
de Mestrado. Unicamp (mimeo).

PEREGRINO JUNIOR. (1936) Histórias da Amazônia. Rio de Janeiro, José Olímpio Editora.

(s/d) A Mata Submersa e Outras Histórias da Amazônia.

PEREIRA, Nunes. (1980) Moronguetá: Um Decameron Indígena (vol. I e II). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

PERDIGÃO, Francinete e BASSEGIO, Luiz. (1992) Migrantes Amazônicos. São Paulo, Edições Loyola.

PEIRANO, Mariza G. S. (1986) "O Encontro Etnográfico e o Diálogo Teórico". In: Anuário Antropológico/ 85. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

PINHEIRO, Geraldo. (1969) "A Aldeia Indígena de Sapucaia-oroca. Amazonas". In: Revista de Antropologia; volume 17-20, São Paulo.

PINTO, Neide G. de Freitas. (1982) A Representação da Conquista da Amazônia em Simá, Beiradão e Galvez-Imperador do Acre. Dissertação de Mestrado, PUC - Rio Grande do Sul (mimeo).

PINTO, Emanuel Pontes. (1986) Caiari: Lendas, Proto-História e História. Rio de Janeiro, Companhia de Artes Gráficas.

(1989) Real Forte Príncipe da Beira: Símbolo da Conquista e Dominação do Vale do Guaporé. Rio de Janeiro, Companhia de Artes Gráficas.

POSSAMAI, Antonio. et alli (1990) Centro de Estudos e de Pastoral dos Migrantes de Ji-Paraná. Ji-Paraná (RO).

RAMOS, Alcida Rita. (1990) "Vozes Indígenas: o contato vivido e contado". In: Anuário Antropológico/87. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

- REIS, Arthur César Ferreira. (1953) O Seringal e o Seringueiro. Rio de Janeiro, Ministério da Agricultura - Serviço de Informação Agrícola.
- (1941) Paulistas na Amazônia. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.
- (1989) História do Amazonas. Belo Horizonte, Editora Itatiaia.
- RIBEIRO, Darcy. (1970) Os Índios e a Civilização. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- RIBEIRO, Iselda Corrêa. (1987) Pioneiros Gaúchos: a colonização do norte matogrossense. Porto Alegre, Editora Tchê!.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. (1991) "Ambientalismo e Desenvolvimento Sustentado: nova ideologia/utopia do desenvolvimento". In: Revista de Antropologia, volume 34, São Paulo.
- (1991) Empresas Transnacionais: Um Grande Projeto por Dentro. São Paulo, Editora Marco Zero/Anpocs.
- RIVERA, José Eustáquio. (1982) A Voragem. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves.
- RICOEUR, P. (1978) O Conflito das Interpretações. Rio de Janeiro, Imago.
- RUBEN, G. R. (1988) "Teoria da Identidade: uma crítica". In: Anuário Antropológico/86. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- (1992) "A Teoria da identidade na antropologia: um exercício de etnologia do pensamento moderno". In: Roberto Cardoso de Oliveira (Homenagem). Campinas, IFCH/Unicamp.

- SANTOS, Boaventura de Souza. (1994) "Modernidade, Identidade e a Cultura da Fronteira". In: Tempo Social, volume 5, n^{os}. 1-2. São Paulo, Departamento de Sociologia, FFLCH/USP.
- SANTOS, Roberto A. de Oliveira. (1978) A Economia do Estado do Pará. Belém, Idesp/Cdi.
- (1968) "O Equilíbrio da Firma Aviadora e a Significação Econômico-Institucional do Aviamento". Belém, Idesp.
- SAHLINS, Marshall. (1979) Cultura e Razão Prática. Rio de Janeiro, Zahar.
- (1990) Ilhas de História. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- SCHADEN, Egon. (1969) Aculturação Indígena. São Paulo, Livraria Pioneira.
- SCHMIDT, Alfred. (1976) El Concepto de Naturaleza en Marx. México, Siglo Veintiuno.
- SEYFERTH, Giralda. (1992) "As Contradições da Liberdade". In: Revista Brasileira de Ciências Sociais/Anpocs, n^o 18. São Paulo.
- (1993) "Identidade Camponesa e Identidade Étnica (Um Estudo de Caso)". In: Anuário Antropológico/91. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- SELAIBE, Mara. (1988) "Identidade: um referencial de orientação pessoal ou um conteúdo da consciência imagética?". In: Religião, Política, Identidade. São Paulo, Educ.
- SERRES, Michel. (1991) O Contrato Natural. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- SERVICE, Elman. (1971) Os Caçadores. Rio de Janeiro, Zahar.

- SILVA, Amizael Gomes da. (1984) *No Rastro dos Pioneiros: Um pouco da História de Rondônia*. Porto Velho, Escopo Editora.
- SOARES, Luiz Eduardo. (1981) *Campesinato: Ideologia e Política*. Rio de Janeiro, Zahar.
- SOBRINHO, Pedro Vicente C. (1992) *Capital e Trabalho na Amazônia Ocidental*. São Paulo, Cortez Editora/ Universidade Federal do Acre.
- SOUZA, Laura de Mello e. (1989) *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo, Companhia das Letras.
- SOUZA, Márcio. (1990) *O empate contra Chico Mendes*. São Paulo, Marco Zero.
- SPENCE, Jonathan D. (1986) *O Palácio da Memória de Matteo Ricci*. São Paulo, Companhia das Letras.
- STEIN, Ernildo. (1987) "Dialética e Hermenêutica: Uma Controvérsia sobre Método em Filosofia". In: *Dialética e Hermenêutica*. Porto Alegre, L&PM.
- STONE, Lawrence. (1979) "The Revival of Narrative: Reflections on New Old History". In: *Past and Present*. London.
- SWAIN, Tânia Navarro. (1988) "Fronteiras do Paraná: da Colonização à Migração". In: *Fronteiras*. Brasília, Editora da UnB/Orstom.
- SUÁREZ, Mireya. (1982) "Agregados, parceiros e posseiros". In: *Anuário Antropológico/80*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- TAPAJÓS, Vicente et alli. (1979) *A Amazônia no Século XIX*. Manaus, Edições do Governo do Estado do Amazonas.

- THIÉBLOT, Marcel Jules. (1977) Rondônia: Um Folclore de Luta. São Paulo, Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia.
- TODOROV, Tzvetan. (1983) A Conquista da América (a questão do outro). São Pulo, Martins Fontes.
- TOCANTINS, Leandro. (1960) Amazônia, Natureza, Homem e Tempo. Rio de Janeiro, Conquista.
- (1978) Euclides da Cunha e o Paraíso Perdido. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira/Mec.
- TRAJANO FILHO, Wilson. (1988) "Que Barulho é esse, o dos Pós-Modernos". In: Anuário Antropológico/86. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- TURNER, Frederick, J. (1976) La Frontera en la Historia Americana. Madrid, Ediciones Castilla.
- TURNER, Frederick W. (1990) O Espírito Ocidental Contra a Natureza: Mito, História e as Terras Selvagens Rio de Janeiro, Editora Campus..
- VELHO, Gilberto. (1987) Individualismo e Cultura: Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- VELHO, Otávio Guilherme. (1972) Frentes de Expansão e Estrutura Agrária (estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica). Rio de Janeiro, Zahar.
- (1976) Capitalismo Autoritário e Campesinato. São Paulo, Difel.
- (1987) "O Cativo da Besta Fera". In: Revista Religião e Sociedade nº 14/1. Rio de Janeiro.

- VERÍSSIMO, José. (1970) *A Pesca na Amazônia*. Belém, Universidade Federal do Pará.
- WAGLEY, Charles. (1977) *Uma Comunidade Amazônica*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- WEINSTEIN, Barbara. (1993) *A Borracha na Amazônia: Expansão e Decadência*. São Paulo, Hucitec/Edusp.
- WILLEMS, Emílio. (1947) *Cunha, Tradição e Transição em uma Cultura Rural do Brasil*. São Paulo, Secretaria da Agricultura do Estado de São Paulo.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (1984) *Investigações Filosóficas*. In: *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural.
- WILLIAMS, Raymond. (1990) *O Campo e a Cidade*. São Paulo, Companhia das Letras.
- WINCH, Peter. (1970) *A Idéia de uma Ciência Social*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- WOORTMANN, Ellen F. (1983) *O Sítio Camponês*. In: *Anuário Antropológico/81*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- WOORTMANN, Klaas. (1982) *Casa e Família Operária*. In: *Anuário Antropológico/80*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- (s/d) "Com Parente não se neguceia". Brasília (série antropológica nº 69). Departamento de Antropologia/Universidade de Brasília.
- (s/d) "Trabalho Assalariado, Família e Reciprocidade" (s/e).

Jornais e outras fontes

Alto Madeira. "As Terras do Seringal Setenta-I". Porto Velho, 4/9/1985.

"As Terras do Seringal Setenta-II". Porto Velho, 5/9/1985.

"As Terras do Seringal Setenta-III". Porto Velho, 6/9/1985.

"Histórias do Seringal Setenta-IV". Porto Velho, 10/9/1985.

"As Terras do Seringal Setenta-V". Porto Velho, 24/9/1985.

"Seringueiro: a defesa de uma profissão". Porto Velho, 7/10/1985.

"Os Seringueiros da Amazônia. De Figurantes a atores principais no Teatro da Vida". Porto Velho, 3/11/85.

Anuário Estatístico de Rondônia. Secretaria de Planejamento do Governo de Rondônia. Porto Velho, 1982.

Anuário Estatístico da Sudhevea (Produção de borracha. Período: 1981-1988). Emater. Porto Velho.

Companhia de Armazéns Gerais do Governo de Rondônia. Borracha, produção e comercialização. Porto Velho, 1989.

Estadão de Rondônia, O. "Reservas Indígenas: Governador só vai admiti-las com seu consentimento". Porto Velho, 5/9/1985.

"Quem ganha com a comercialização dos produtos agrícolas em Rondônia". Porto Velho, 25/9/1985.

Resoluções Conjuntas sobre o Planaforo. (1990). União das Nações Indígenas-
Conselho Nacional dos Seringueiros - Departamento Estadual dos
Trabalhadores Rurais CUT-RO. Porto Velho.

Revista Pará Desenvolvimento ("Extrativismo Vegetal e Reservas Extrativistas).
nº 25. Idesp. Belém, 1989.

Tribuna, A. "Cimi e CPT refutam Governo: não é o índio quem cria problemas".
Porto Velho, 7/9/1985.