

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
MUSEU NACIONAL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

JOSÉ TARISSON COSTA DA SILVA NAWA

**“OS NAWA NUNCA FORAM EXTINTOS”**: regimes de memória, trajetórias  
indígenas e narrativas sobre os Nawa do vale do Juruá, Acre.

Rio de Janeiro

2023

José Tarrisson Costa da Silva Nawa

“OS NAWA NUNCA FORAM EXTINTOS”: regimes de memória, trajetórias  
indígenas e narrativas sobre os Nawa do vale do Juruá, Acre.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira

Museu Nacional (Rio de Janeiro)

2023

## CIP - Catalogação na Publicação

S586? Silva Nawa, José Tarrisson Costa da  
"OS NAWA NUNCA FORAM EXTINTOS": regimes de memória,  
trajetórias indígenas e narrativas sobre os Nawa do  
vale do Juruá, Acre. / José Tarrisson Costa da  
Silva Nawa. -- Rio de Janeiro, 2023.  
242 f.

Orientador: João Pacheco de Oliveira Filho.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do  
Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós  
Graduação em Antropologia Social, 2023.

1. regimes de memória. 2. memória coletiva. 3.  
trajetórias indígenas. 4. povo Nawa. 5. antropologia  
histórica. I. de Oliveira Filho, João Pacheco ,  
orient. II. Título.

JOSÉ TARISSON COSTA DA SILVA NAWA

**“OS NAWA NUNCA FORAM EXTINTOS”**: regimes de memória,  
trajetórias indígenas e narrativas sobre os Nawa do vale do Juruá, Acre.

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Rio de Janeiro, 27 de fevereiro de 2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira

Orientador – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS | Museu Nacional), UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Prof. Dr. Antonio Carlos De Souza Lima

Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS/Museu Nacional), UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Prof. Dr. Gersem José dos Santos Luciano

Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia (ICS/DAN). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS/UnB), UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Prof. Dr. John Cunha Comerford

Suplente interno – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS/Museu Nacional), UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Prof. Dr. Marcos Alexandre dos Santos Albuquerque

Suplente externo – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais (PPCIS/UERJ), UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO



*Em respeito à Mariruni, minha tataravó e ancestral do meu povo (in memoriam)*

## AGRADECIMENTOS

Este trabalho não seria possível sem uma universidade pública, cujas políticas públicas de ações afirmativas me fizeram ocupá-la para trazer as memórias dos meus ancestrais. Nesse sentido, agradeço primeiramente às forças, seres e medicinas sagradas, em especial nosso Ni (Ayahuasca), que me conduziram nessa experiência e, em segundo, minha família nuclear, extensa e étnica que me garantiu a presença na universidade. Meu orientador, com toda sua sensibilidade, paciência e preocupação, professor João Pacheco de Oliveira, foi fundamental para o trabalho acurado realizado até aqui: minha eterna gratidão. Ao CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico), pela bolsa de estudos e auxílio financeiro que possibilitou a dedicação integral ao programa de pós-graduação e a operacionalização do estudo.

Sem, primeiramente, a consciência étnica esta pesquisa não seria realizada, por isso, meu povo Nawa é a quem sou eternamente grato, em especial ao meu cacique Railson, minha liderança Lucila e todas as figuras políticas dentro do meu povo que levam adiante as lutas dos meus parentes na minha cidade e no meu território. À Dona Chica do Nilton, mãe de Railson, e à Dona Chica do Celso (*in memoriam*), sou grato pelos conhecimentos ancestrais e as histórias do nosso povo, repassadas a mim com tanta preocupação e carinho. Um agradecimento especial à Iria Nawa e Aldeci (Niara Nukini), minhas amigas e parentas que foram fundamentais para essa pesquisa se desenvolver de forma leve, muita das vezes, engraçada.

Sem a contribuição e ensinamentos do meu lar e família eu não teria chegado tão longe. Minha mãe, Mônica, que sempre me apoiou nas decisões e esteve comigo mesmo distante há quilômetros de distância, separados pelas fronteiras, mas juntos em energia, preocupação e afeto. Minha irmã, Cristina Nawa, esteve comigo comemorando as vitórias e chorando comigo as tristezas durante a redação desta pesquisa, me dando o suporte emocional quando mais precisei. A minha família extensa do Estirão do São Domingo foi uma grande incentivadora para a realização deste trabalho. Meu avô Chico Peba, minha avó Clotilde (*in memoriam*) foram o casal que parou em vários momentos para me ouvir e contribuir com esta trajetória. Não poderia deixar de citar as mulheres da minha vida – tias Verônica, Glória, Maria José e Solange, esta última uma segunda mãe incentivadora do resgate das memórias. Meu pai Clodoildes (Doí) e Maria José – minha mãedrastra – que cederam não só lugar para eu ficar no período de campo como também foram meu suporte familiar na cidade de Mâncio Lima.

As experiências em Recife, durante o curso de Jornalismo da UFPE me geraram as primeiras reflexões sobre memória. Por isso, teço meus agradecimentos à universidade, aos meus amigos do nosso grupo diverso “Alcateia Hobbesiana”; aos meus professores da UFPE e à experiência de estágio na Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), cujos jornalistas Renata Carneiro Leão, José Motta e Bruno Andrade – este último sendo uma das pessoas que sempre acreditou no meu potencial – contribuíram para o estilo de escrita que tenho como referência para realizar este trabalho. Além disso, não poderia deixar de citar meus grandes apoios, professor Edson Silva e Maria da Penha. A Thiago Rodrigues, companheiro, amigo e parceiro da minha empreitada acadêmica e que sempre comemorou as vitórias comigo.

Ao movimento indígena, minha principal universidade e campo de experiências práticas. Em especial às jovens lideranças indígenas de Pernambuco: Marquinhos Truká, Jaqueline Xukuru, Marcela Moura; da Bahia: Luiza Ayrumã Flechiá Tuxá; e da Paraíba: Cristina Potiguara. Todos contribuíram para a dimensão politizada da minha vida, a partir dos encontros no I Seminário de Estudantes Indígenas (SEMEIN). Não poderia deixar de citar o povo Puyanawa, com os quais minha família extensa tem uma relação de aproximação extremamente forte. À juventude Puyanawa: Rosane, Luíza, Caroline, Rodrigo, Xinã, Kuni e Jorge Kede Puyanawa. Ao Jorge e Dona Eunice, sua mãe, meus agradecimentos sinceros pelo acolhimento de sua família em um período de intensas aulas, e que sempre fizeram esforço para estudar mesmo em um contexto de dificuldade em Mâncio Lima.

Agradeço, principalmente, o movimento indígena amazônico, em nome da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), que absorveu a contribuição profissional que eu poderia dar ao movimento por meio de contratação após minha formação universitária. A Coiab foi minha universidade durante os anos de pandemia causada pela Covid-19 e me formou enquanto uma pessoa consciente dos meus deveres étnicos. Tenho na pessoa de Alana Manchineri muito mais do que uma profissional que esteve comigo em todos esses momentos, mas também uma amiga, irmã e parceira de luta dentro da comunicação, que em conjunto com Ariene Susui Wapichana me deram forças para continuar a pesquisa.

Meus sinceros agradecimentos à Valeria Paye, que acreditou na força da juventude indígena para contribuir com o Podáali – Fundo Indígena da Amazônia Brasileira. À minha irmã de caminhada, parceira de reflexões profundas, companheira no suporte e afeto familiar: Rose Meire Apurinã, a quem devo imensamente por todo acolhimento e

abraço amoroso quando mais precisei de apoio em Manaus. À Sarah Farias e Rafaela Zincone, por compartilhar comigo meus incômodos acadêmicos e reflexões pessoais durante a pesquisa.

Por fim, à Faculdade Latino Americana de Ciências Sociais (Flacso Brasil), por me receber de braços abertos para avançar na minha formação profissional e acadêmica. Rita Potygura, primeira indígena a alcançar o posto de Diretora da Flacso Brasil, foi o afago em dias preocupantes no processo de escrita da dissertação. Agradeço imensamente toda equipe da Flacso, em Brasília. E por falar na capital federal, devo aos meus parentes e rede indígena na cidade o suporte e apoio para continuar os vínculos étnicos e de povo. Não poderia deixar de citar, nessas linhas, Andreza Baré, jornalista indígena que impulsionou minha trajetória profissional e acadêmica até aqui, dando suporte e orientação quando precisei. Pessoa importante nesse mesmo lugar comum, Braulina Baniwa e meus parentes da Articulação Brasileira de Indígenas Antropólogos (ABIA) não me deixaram andar sozinho no campo da Antropologia.

## RESUMO

SILVA NAWA, José Tarisson Costa da. “OS NAWA NUNCA FORAM EXTINTOS”: regimes de memória, trajetórias indígenas e narrativas sobre os Nawa do vale do Juruá, Acre. Rio de Janeiro, 2023. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

A narrativa oficial sobre a história indígena do Acre, sobretudo a história indígena do Vale do Juruá (Cruzeiro do Sul, Mâncio Lima e Rodrigues Alves) omitiram e mentiram sobre a real história indígena ao declarar o meu povo como “extinto”. Valorizando um passado distante e distorcido, a história sobre nós Nawa causou falta de identificação dos meus parentes Nawa – como eu –, que não se reconheciam na representação indígena regional. A partir disso, busco com a pesquisa construir linhas e curvas das vivências indígenas por meio das memórias e trajetórias ‘espatifadas’. No bojo da discussão antropológica entre indivíduo e sociedade, os regimes de memória dão conta da forma como meus parentes organizam as forças sob as quais essas lembranças emergem. Por ser a memória a principal categoria de entendimento das trajetórias de vida e pelas quais os meus parentes explicam ter vivenciado momentos particulares da vida, a pesquisa tem o objetivo de gerar compreensão dos diversos regimes de memória (colonial, tutelar, ambientalista protecionista e indígena) pelos quais meus parentes passaram e as relações que foram estabelecidas com os diversos atores, sejam políticos ou econômicos. Assim, a pesquisa trata da produção histórica e antropológica de bibliografia sobre o meu povo e as escalas de disputas em torno da região onde meu povo habita. O período das biografias apontadas nesta pesquisa compreende desde o último ciclo da seringa no Acre até tempos atuais, além de perpassar pelo tempo dos antigos. Todos os biografados tratam da sua história e dos atores – familiares e parentes – que estiveram juntos compartilhando experiências em comum. Por fim, é possível inferir que o povo Nawa foi afetado pelas violências coloniais a partir dos regimes de memória que perpassam as trajetórias indígenas. As lembranças e biografias confluem para uma construção histórica do grupo, formadoras de uma memória coletiva, e demonstram a capacidade de resistência e resiliência frente à narrativa de apagamento e silenciamento indígena.

**Palavras-chave:** regimes de memória; memória coletiva; trajetórias indígenas; povo Nawa; Antropologia histórica.

## ABSTRACT

SILVA NAWA, José Tarrisson Costa da. “OS NAWA NUNCA FORAM EXTINTOS”: regimes de memória, trajetórias indígenas e narrativas sobre os Nawa do vale do Juruá, Acre. Rio de Janeiro, 2023. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.

The official narrative about the indigenous history of Acre, especially the indigenous history of the Juruá Valley (Cruzeiro do Sul, Mâncio Lima and Rodrigues Alves) omitted and lied about the real indigenous history when declaring my people as “extinct”. Valuing a distant and distorted past, the story about us Nawa caused a lack of identification of my Nawa relatives – like me –, who did not recognize themselves in the regional indigenous representation. From this, I seek with the research to build lines and curves of indigenous experiences through 'shattered' memories and trajectories. In the midst of the anthropological discussion between individual and society, memory regimes account for the way my relatives organize the forces under which these memories emerge. As memory is the main category for understanding life trajectories and through which my relatives explain having experienced particular moments in life, the research aims to generate understanding of the different memory regimes (colonial, tutelary, environmental protectionist and indigenous) my relatives went through and the relationships that were established with the various actors, whether political or economic. Thus, the research deals with the historical and anthropological production of bibliography about my people and the scales of disputes around the region where my people live. The period of the biographies indicated in this research ranges from the last cycle of rubber in Acre to the present day, in addition to passing through the time of the ancients. All the biographies talk about their history and the actors – family members and relatives – who were together sharing common experiences. Finally, it is possible to infer that the Nawa people were affected by colonial violence based on the memory regimes that permeate indigenous trajectories. Memories and biographies converge to a historical construction of the group, forming a collective memory, and demonstrate the capacity for resistance and resilience in the face of the erasure narrative and indigenous silencing.

**Keywords:** memory regimes; collective memory; indigenous trajectories; Nawa people; Historical anthropology.

## LISTA DE ABREVIACOES E SIGLAS

APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
BIRD	Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento
COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
CI	Conservation International
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
FUNAI	Fundação Nacional do ndio
FLACSO	Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
ICMBIO	Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPAM	Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia
MMA	Ministério do Meio Ambiente
PAF	Projeto de Assentamento Florestal
PNSD	Parque Nacional da Serra do Divisor
PNUD	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
PPG7	Projeto Piloto de Proteção das Florestas Tropicais do Brasil
PPGAS	Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
PPTAL	Projeto Integrado de Proteção s Populações e Terras Indígenas na Amazônia Legal
SUCAM	Superintendência de Campanhas de Sae Pública
TNC	The Nature Conservancy
UC	Unidades de Conservação
UEPB	Universidade Estadual da Paraíba
UFAC	Universidade Federal do Acre
UFOPA	Universidade Federal do Oeste do Pará
UFBA	Universidade Federal da Bahia
UnB	Universidade de Brasília
UFPE	Universidade Federal de Pernambuco
UFRPE	Universidade Federal Rural de Pernambuco
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
Unifor	Universidade de Fortaleza
Unila	Universidade Federal da Integração Latino-Americana
USAID	United States Agency for International Development
WHRC	Woods Hole Research Center
WWF	World Wide Fund for Nature

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

### FIGURAS

1	Diagrama do aviamento por Terri Valle de Aquino (1977).....	59
2	Compreendendo os tempos Nawa a partir de Mariruni.....	111

### FOTOGRAFIAS

1 e 2	Felizardo Cerqueira e a marca aos índios de sua posse.....	89
3 e 4	As sobreviventes Náuas.....	113
5	Dona Chica do Celso.....	115
6 e 7	Cemitério Nawa e caminho para casa de Dona Chica.....	117
8	Dona Chica e família, na colocação 7 de setembro.....	118
9 e 10	Casa de Dona Chica e filhos, em Mâncio Lima – AC.....	121
11	Casa de Dona Chica no bairro Bandeirantes, em Mâncio Lima.....	122
12	Nilton Peba.....	124
13	Dona Chica e memórias fotográficas.....	126
14	Chica do Nilton.....	127
15	Dona Chica e sua nova residência.....	130
16	Pote de barro.....	136
17	Confecção de utensílio de barro.....	137
18	Animais modelados em barro.....	138
19	Railson no início da sua liderança.....	140
20	Railson e os trabalhos externos à casa.....	141
21	Homenagem a Mâncio Agostinho Rodrigues de Lima.....	145
22	Apropriação da identidade Nawa.....	151
23 e 24	Teatro e academia Náua.....	152
25	Autodemarkação.....	159
26	Lucila, a liderança de mulheres.....	161
27	Roçado familiar de Lucila.....	163
28 e 29	Escolas Indígenas Nawa no início da luta pelo território.....	168
30 e 31	Artesã e multiplicadora indígena.....	172
32	Caderno da língua indígena Nawa.....	177
33	Railson e vó Lydia em conversa com antropólogo.....	180
34 e 35	Família Peba, descendentes de Chaga Peba.....	181
36	Primos de primeiro grau, descendentes de Mariruni.....	198
37 e 38	Altars nas casas dos meus parentes do Estirão do São Domingo.....	202

### MAPAS

1	Colocações de seringa em Mâncio Lima, AC.....	185
2	Visão por satélite do Estirão do São Domingo.....	195

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	14
<b>CAPÍTULO I – RIOS DE MEMÓRIAS PARA FORMAÇÃO DAS TRAJETÓRIAS INDÍGENAS</b> .....	<b>28</b>
<i>A memória e a relação sociológica, histórica e antropológica</i> .....	30
<i>História oral e Biografia: metodologias da pesquisa</i> .....	40
<i>“Trajetórias espatifadas”: a compreensão das “memórias adormecidas” Nawa</i> .....	45
<b>CAPÍTULO II – REGIMES DE MEMÓRIA NÃO INDÍGENA</b> .....	<b>50</b>
REGIME DE MEMÓRIA COLONIAL.....	53
<i>Antecedentes: a borracha e a conquista do “deserto ocidental”</i> .....	53
<i>“Amazonismo” e “Acreanismo” a invasão da Amazônia e do Acre legitimada</i> .....	63
<i>A correrias como estratégia de dominação dos corpos indígenas</i> .....	72
REGIME DE MEMÓRIA TUTELAR.....	81
<i>O coronel Mâncio Lima e o cativoiro dos Puyanawa</i> .....	82
<i>Felizardo Cerqueira e a marcação dos Kaxinawá (Huni Kuin)</i> .....	87
REGIME DE MEMÓRIA AMBIENTALISTA PROTECIONISTA .....	91
<i>Do internacional ao local: nós Nawa em meio ao “ambientalismo sem gente”</i> .....	93
<i>Relações com atores econômicos, políticos e as escalas de disputa</i> .....	98
<i>Relatórios, perícias de identificação e delimitação e as leituras sobre o povo Nawa</i> ....	104
<b>CAPÍTULO III - REGIMES DE MEMÓRIA INDÍGENAS</b> .....	<b>113</b>
MARIRUNI, MARIANNA, MARI ANA, MARIANA: A TRANSFORMAÇÃO DO POVO NAWA. ....	115
DONA CHICA DO CELSO [PEBA]: “NÓS SOMOS NAWA” .....	118
FAMÍLIA OLIVEIRA E CACICADO FAMILIAR.....	127
<i>Nilton Peba: a primeira liderança oficial Nawa</i> .....	127
<i>Chica do Nilton: as mãos que tocam o barro Nawa</i> .....	131
<i>“Tudo isso eu fazia um pouco”: Railson, o cacicado mais longo do povo Nawa</i> .....	143
CABOCA LUCILA: ATUAÇÃO DA LIDERANÇA FEMININA.....	165
A FAMÍLIA PEBA DO ESTIRÃO DO SÃO DOMINGO .....	183
<i>Deslocamentos mediados pela seringa</i> .....	187
<i>Ocupação do Estirão do São Domingo e os vínculos de parentesco</i> .....	198
<i>Fé e religião entre os Nawa do Estirão do São Domingos</i> .....	203
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>210</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>213</b>
<b>ANEXO</b> .....	<b>220</b>

## INTRODUÇÃO

*A mim, cabe o humilde reconhecimento de que o que eu faço, eu não faço sozinho, não faço somente com minhas forças e ideias. Comigo vão junto os espíritos dos antepassados, teóricos, professores, outros nativos que foram estudados em outras terras e outros tempos e muitas pessoas que tenho encontrado nesse longo caminho*

**Florêncio A. Vaz Filho – Maytapu<sup>1</sup>**

Vários indígenas pesquisadores e intelectuais orgânicos me dão ânimo para iniciar esse trabalho – Gersem LUCIANO BANIWA (2015; 2016; 2019); Tônico BENITES GUARANI KAIOWÁ (2015; 2016), Felipe CRUZ TUXÁ (2016), Eloy AMADO TERENA (2019; 2020); Florêncio VAZ FILHO MAYTAPU (2019); João Paulo BARRETO TUKANO (2013) – em um diálogo sobre uma ascendente antropologia indígena.

Alio-me a perspectiva de Baniwa (2016) quando penso que o esforço desse trabalho resulta de um Nawa antropólogo, isto é, "um sujeito histórico particular que se apropria das diversas e possíveis lentes da antropologia como uma lente multifocal, multidimensional e multicósmica que possibilita ao indígena enxergar coisas que a própria antropologia não consegue ou não quer enxergar, porque este dispõe de outras formas, propósitos e ângulos para enxergar" (2016, p.47). Me aproximo desta orientação porque acredito que quando utilizo umas das principais marcas nossa enquanto povo – a oralidade – consigo encontrar caminhos para reposicionar meus parentes dentro de uma dinâmica de relações que envolve outros atores. A perspectiva de Gersem Baniwa destaca aquilo que Djamila Ribeiro (2019) cita quando aborda os trabalhos de mulheres negras dentro da academia: minha pesquisa busca aliar "sofisticação intelectual com prática política" – é uma prática para tornar-me sujeito, de me colocar como ator nos processos de produção acadêmica.

Não advogo pela salvação da antropologia na figura do pesquisador indígena. Não é, aqui, uma defesa de a que antropologia não indígena deve ser descartada e novos paradigmas devam surgir a partir de novos atores na seara antropológica. Reconhecemos, mesmo que a antropologia tenha nos usado por muito tempo como objetos de suas pesquisas, as contribuições que antropólogos não indígenas deram aos indígenas no

---

<sup>1</sup> 2019, p.76.

decorrer da história, muitos dos quais foram tão ameaçados à vida como os próprios indígenas o foram (BANIWA, 2019).

Antes de adentrar na minha trajetória indígena e do lugar que ocupo a partir da reflexão sobre a antropologia indígena, é preciso contextualizar as condições geradas para que hoje um Nawa pudesse falar sobre seu próprio povo. A abertura para que nós, povos indígenas, pudéssemos projetar nossos olhares sobre nossos povos e produzir pesquisas dentro do contexto acadêmico e científico é resultado de movimentos de transformação na Antropologia. Movimentos anticoloniais; a recuperação de autores africanos e asiáticos; a Declaração de Barbados sobre a libertação indígena; as antropologias periféricas, isto é, as antropologias latino-americanas; e a antropologia de gênero, desencadearam na Antropologia reflexões e superações de paradigmas a partir de novos olhares, ricos e importantes, que confluem para uma trajetória diversa e criaram uma outra alternativa para a Antropologia enquanto disciplina.

Houve uma virada importante quando os antropólogos começam a trabalhar com a colonização, refazendo categorias coloniais e pensando criticamente sobre as categorias fundantes da disciplina. Assim, ideia de ciência rigorosa, cientificista, e de neutralidade vai perdendo força a partir do final do século passado até os dias atuais e novas formas de praticar antropologia é alcançado, abrindo caminhos para as pesquisas indígenas, até então raras no ambiente acadêmico. A Declaração de Barbados, que endereça suas preocupações para a América Latina, sobretudo, e direciona uma reflexão a partir do contexto regional, diz diretamente sobre os indígenas não serem objetos de pesquisa e faz uma crítica ao cientificismo como aquele que elimina as responsabilidades políticas gerada pelo conhecimento (PACHECO DE OLIVEIRA, 2020). Barbados orienta os pesquisadores a abrirem a universidade para serem espaços plurais, mas, além disso, que também a universidades, através dos seus atores, possam desenvolver trabalhos que tenham uma reverberação política na vida dos grupos sociais. O texto de Barbados contribui, nesse sentido, para uma abertura e florescimento de uma antropologia indígena que aconteceria recentemente com a presença nativa nas formações acadêmicas da disciplina. Além disso, a Declaração faz um esforço de desvincular a antropologia baseada no estruturalismo francês, estática, despolitizada e que objetiva “descobrir” essências, para uma antropologia da ação, situada e com dimensões políticas.

Nesse movimento de sair de uma antropologia objetificadora, veremos se sobressair a antropologia indígena. O olhar indígena, nesse sentido, seria é um olhar a mais e diferenciador, assim também como outras antropologias que estão sendo feitas de

maneira contemporânea à antropologia indígena, como as antropologias periféricas (Índia, Japão, Rússia). A antropologia está em processo constante de diversificação e pode ser pensada muito além dos antropólogos ingleses, franceses e americanos: “A antropologia mudou muito nas últimas cinco décadas e houve um enorme avanço na forma de conceber e falar do outro. Hoje o exercício da disciplina permite um esforço ativo para incorporar e dar densidade à voz do outro, possibilitando a criação de textos mais respeitosos e polifônicos (PACHECO DE OLIVEIRA, 2020, p.243). Assim, a Antropologia não pode ser reduzida somente a Malinowski, Radcliffe-Brown, há quase um século atrás, mas como ela é hoje e as perspectivas que ela abre aos futuros praticantes da disciplina e aos usos sociais que ela poderia ter. É por conta de tentativa da superação e abertura para a diversificação, produto das várias viradas que afetou a antropologia, é que nossos conhecimentos indígenas passaram a ser mais valorizados e um Nawa possa falar a partir de dentro, do seu próprio povo e trazer um olhar diferenciado com relação às leituras feitas sobre meus parentes.

Parto, portanto, nesse exercício de reflexão histórica e antropológica, da perspectiva do meu povo, mas não só dele, como também das várias experiências que vivenciei fora das relações comunais durante minha trajetória pessoal e acadêmica de migrações, que pretendo descrever nessa sessão. A pesquisa ao mesmo tempo que fala dos meus, a partir das experiências conjuntas, das trocas coletivas e do ouvir atento às histórias dos meus familiares, também fala de mim e se alinham estreitamente à toda minha trajetória. No entanto, é um grande desafio juntar fragmentos coesos em um roteiro organizado que descreva as vivências e experiências, reconhecendo-as sempre como parte de um grupo ao qual sou vinculado: o povo Nawa. Ora aproximado, ora distante do vínculo étnico, hoje entendo a ancoragem das memórias sobre as quais escrevo.

O austríaco Michel Pollak (1992) evidenciava a memória como um aspecto constituinte do sentimento de identidade, em constante processo de mudanças garantindo o sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo. Assim, quando falo da trajetória enfeixada de José Tarisson Costa da Silva, também acabo falado de um percurso comum a muitos dos meus parentes Nawa.

## **MINHA TRAJETÓRIA SE CONFUNDE COM MEU POVO**

Nascido em 14 maio de 1996, na cidade de Mâncio Lima/AC, sou Nawa, povo habitante no Parque Nacional da Serra do Divisor (PNSD). Minha trajetória até chegar a

um dos lugares de produção do conhecimento científico e acadêmico é um percurso dos objetivos do meu avô, Francisco Ferreira da Costa (Chico Peba), cuja história de vida no período do seringal (década de 1980) o levou a sair das antigas colocações de seringa em busca de melhores condições de vida, entre elas a educacional – mesma trajetória que será lida numa das últimas seções do capítulo três.

Nasci na zona rural de Mâncio Lima, na estrada da Aldeia Barão (povo Puyanawa), onde até hoje minha família extensa habita. Aos 6 anos de idade, necessitava de educação escolarizada, mas o contexto rural não possibilitava a escolarização regular. A situação levou minha família nuclear a buscar o contexto urbano como possibilidade de favorecer o meu acesso aos estudos. Escolas como Joaquim Generoso de Oliveira – no bairro Iracema, onde atualmente habita a maior parte da população Nawa em contexto urbano – e Francisco Freire de Carvalho foram as primeiras instituições a me formar, antes de migrar para Rio Branco (capital), com objetivo de avançar nos estudos e garantir melhores perspectivas de vida que a cidade do interior do Acre não me possibilitava.

Mudei-me para Rio Branco em 2009, onde formei, após muitas mudanças de escolas, no Ensino Médio<sup>2</sup> nos anos seguintes, antes de entrar na Universidade Federal do Acre (Ufac) em 2014, com 17 anos, no curso Jornalismo. Queria alçar outros voos, mesmo sozinho, e mudei para o sul do país, para estudar na Universidade Federal da Integração Latino-Americana (Unila), em 2015. Nesse mesmo ano, mudei para o Nordeste, chegando a estudar na Universidade de Fortaleza (Unifor), no Ceará; e Universidade Estadual da Paraíba, UEPB, em João Pessoa. Por fim, me graduei em Jornalismo na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), entre 2016 e 2020, onde vivi minhas experiências de migrante distante da minha terra ancestral e para onde voltaria depois de 5 anos para ver meus familiares.

É a partir da UFPE que retorno os vínculos com os meus parentes no território indígena. Esse retorno foi uma reconciliação não apenas com familiares, mas comigo mesmo, que após anos de migrações já não me sentia parte daquela origem e da qual tinha receio de afirmar-sempre que questionado sobre minha origem indígena a resposta já estava pronta: “sou descendente, mas meu primo é cacique”. Vivenciados os primeiros aprendizados com parentes indígenas em Pernambuco, cuja trajetória histórica tem

---

<sup>2</sup> Estudei nas escolas “de bairro” da cidade de Rio Branco: Escola Estadual de Ensino Fundamental Edilson Façanha, no bairro Calafate (2009); na Escola Estadual de Ensino Médio e Fundamental Henrique Lima, no bairro Calafate (2010); na Escola Estadual de Ensino Médio Heloisa Mourão Marques (HMM), no Conjunto Castelo Branco (2011 e 2013); e no Colégio Estadual Jornalista Armando Nogueira (CEAN), no bairro Jardim Primavera (2012).

aproximações com a do meu povo, defendi documentário “Memórias Nawa: das malocas ao contexto urbano”<sup>3</sup>: meu primeiro trabalho sobre memórias e também a primeira contribuição que daria ao meu povo a partir daquele momento para documentar nossas histórias e lembranças.

Após toda trajetória acadêmica na UFPE e política em Pernambuco, mudei para o Rio de Janeiro, em 2020, para cursar o Mestrado em Antropologia Social (PPGAS) no Museu Nacional da UFRJ, cuja experiência seria drasticamente afetada pela crise mundial epidemiológica causada pela pandemia da COVID-19. Foi no Museu Nacional onde tive a oportunidade de aprofundar, pela primeira vez, o olhar especificamente e totalmente para meu povo e também onde pude participar de cursos cujas bibliografias sobre Antropologia Histórica e os processos de descolonização da disciplina me fariam ter um olhar mais acurado sobre a realidade dos meus parentes Nawa e daqueles povos com quem eu teria contato a partir das experiências de trabalho. É no Museu Nacional onde passo a ocupar um espaço acadêmico e científico não mais como “descendente” ou “aculturado” – como muitas vezes fui lido na graduação – mas como um indígena Nawa que trazia a partir do meu povo uma experiência diferenciada para pensar em conjunto com meus parentes. A partir daí, diante contexto de crise causada pela chegada do vírus no país e após as afetações e enclausuramento, resolvi retornar para o Acre, com o objetivo de ficar próximo da família e encaminhar o que era possível ser feito com a pesquisa do mestrado, projetando para a prática as leituras e reflexões que vim a ter com os cursos do Museu. É do retorno ao Acre que passo a desenvolver trabalhos com meus parentes na documentação da memória, por meio do “Memórias Nawa: artefatos da cultura do povo Nawa” e contribuo com minhas lideranças no apoio a incidências coletivas, principalmente na produção de relatórios e diálogos para realização de entrevistas e escuta dos meus parentes. Foi nessa época que contribui com uma representação coletiva do meu povo junto a outros povos e o Ministério Público Federal (MPF) contra a estrada que liga Pucallpa, no Peru, a Cruzeiro do Sul, no Brasil, e que objetivava extinguir o Parque Nacional da Serra do Divisor, afetando diretamente meu

---

<sup>3</sup> O Trabalho de Conclusão de Cursos em Comunicação Social – habilitação em Jornalismo foi a forma oficial de retornar ao meu povo para escavar nossas memórias familiares que há muito estavam adormecidas. O trabalho rendeu repercussão local com a publicação de reportagem especial no G1 – Acre, intitulado “Documentário conta história de povo indígena no AC que chegou a ser considerado extinto por 100 anos”: <https://g1.globo.com/ac/acre/natureza/amazonia/noticia/2019/12/04/documentario-conta-historia-de-povo-indigena-no-ac-que-chegou-a-ser-considerado-extinto-por-100-anos.ghtml>

povo. Contribui também para a produção dos primeiros relatórios sobre a organização de lideranças indígenas para implementação da autodemarcação, que garantiu reportagens e visibilidade local.

Já no final de 2020, uma nova mudança estava para acontecer, que moveria minha recém-atuação do âmbito local para o regional. Ainda no contexto pandêmico, fui contratado para atuar na Assessoria de Comunicação do Podáali – Fundo Indígena da Amazônia Brasil, e migrei para Manaus, onde fiquei de 2020 a 2022. O Podáali é uma organização criada pela COIAB e tem uma função técnica de captar recursos financeiros para apoiar as iniciativas dos nossos povos na Amazônia Brasileira reconhecendo nossa diversidade de povos, nossa realidade sociocultural, as demandas existentes dentro e fora dos territórios bem como o contexto das organizações indígenas sem apoio para sua sustentabilidade. Foi no Podáali<sup>4</sup> e a partir das relações com a COIAB<sup>5</sup>, cuja atuação acontece de forma conjunta, onde me inseri em todas as discussões sobre povos indígenas na Amazônia e pude focar meus conhecimentos para minha região. Não consigo dimensionar o quanto o Podáali e a COIAB foram fundamentais a minha formação enquanto pessoa, enquanto sujeito étnico e profissional indígena. Como diriam as lideranças indígenas: “o movimento é uma escola” – e foi nessa escola que me formei e continuo atuando até hoje.

Em 2022, sou convidado a compor a Assessoria de Comunicação da Unidade Acadêmica do Brasil da Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (Flacso Brasil), organismo internacional que pela primeira vez tem uma mulher indígena como Diretora, o cargo mais alto da instituição: Rita Potyguara. Novamente migro, dessa vez para Brasília, para atuar na minha área com a confiança de lideranças indígenas de muito respeito.

Assim, sinto uma aproximação da minha trajetória com as vivenciadas pelo meus avós, porque assim como as migrações eram constantes no período da seringa, minha vida é traçada pelas mudanças que foram acontecendo: num primeiro momento educacionais e, no segundo momento, profissional. Compreendo que existiram violências durante esses processos de migração, principalmente no seringal, que em nada se aproxima com o

---

<sup>4</sup> Entrei no Podáali a partir do comando de quatro Diretoras indígenas, a saber: Valéria Paye (Diretora Executiva); Rose Meire Apurinã (Vice-diretora Executiva); Claudia Soares Baré (Diretora Secretária); Modesta Carvalho Tukano (Diretora Financeira).

<sup>5</sup> Fui contratado pela COIAB para atuar no Podáali durante a Coordenação Geral de Nara Baré (Coordenadora Geral); Ângela Kaxuyana (Coordenadora Tesoureira); Nilcélio Djiahui (Coordenador Secretário) e Mário Nicácio Wapichana (Vice-coordenador Geral).

exercício de direitos que gozei durante minha trajetória acadêmica. Mesmo assim, ainda acredito que essas migrações violentas no passado abriram caminhos com maior liberdade para que eu pudesse chegar na universidade, jornalismo e, em seguida, na antropologia. Apesar das distâncias, o vínculo com meu território, meu povo, minha família e, principalmente, meus ancestrais nunca mais será perdido, porque sei que onde eu estiver eles estão comigo, encravado no meu corpo a partir das minhas vivências, experiências, andanças e sobretudo memórias e lembranças.

## **INDÍGENAS ANTROPÓLOGOS E A ANTROPOLOGIA INDÍGENA**

A Antropologia enquanto mecanismo de diálogo entre culturas e saber que escrutina os modos diferentes das vidas dos seres humanos – gerando racionalidades distintas e diferentes – produz acúmulo de conhecimento sobre os povos indígenas (BANIWA, 2019). Teço a partir disso um olhar sobre os indígenas antropólogos e a Antropologia indígena. Abordar essa forma de antropologia nativa pressupõe a existência de uma prática antropológica, nos termos acadêmicos, feita por não-nativos ou “estrangeiros” – para usar a perspectiva de Florêncio Vaz Filho Maytapu (2019). Apesar de submetidos as mesmas reflexões teóricas e acessarem os mesmos cânones da Antropologia, as interpretações e leituras obviamente serão diferentes a partir do lugar que estes ocupam no exercício da prática antropológica ou – para citar Gersem Baniwa (2019) – as lentes multifocais usadas pelos dois diferentes atores.

O primeiro ponto a ser observado a partir disso é a dupla identidade que assumimos ao realizar nossas pesquisas. Existe uma diferença entre o antropólogo nativo e o estrangeiro, que pode ser definida pelo fato do primeiro – o indígena antropólogo – ter o olhar diferenciado da condição dos nossos povos, isto é, um olhar *sobre* os nossos *sendo parte* dos nossos. (VAZ FILHO MAYTAPU, 2019; BARRETO TUKANO, 2013). É a famosa condição de sujeito/ator e objeto que ocupamos ao mesmo tempo na prática da pesquisa antropológica. Esta é a mesma condição que estou situado quando olho para a trajetória dos meus, mas também me sinto parte destas trajetórias. Assim, aqui não acessamos apenas as trajetórias coletivas daqueles os quais alcancei a partir das práticas orais, mas também escrevo uma trajetória do pesquisador (eu) que está ligada a essas narrativas desde o berço por um cordão umbilical de memórias.

O segundo ponto trata-se da característica a ser considerada quando falo dos *indígenas antropólogos*. Na ordem em que se apresenta a nomenclatura e adjetivação,

nossa condição étnica antecede ao ofício e este reflete também a projeção do nosso olhar para o mundo cotidiano. Somos, antes de ser antropólogos, indígenas, cujas experiências recaem numa forma particular de fazer antropologia (LUCIANO BANIWA, 2015; 2016).

Falo de indígenas antropólogos, porém pode ser facilmente transmitido por tabela para todas as outras áreas. No meu caso, sou um indígena jornalista. No mundo externo ao meu povo, o que se sobressai é a condição indígena, que gera curiosidade por parte daqueles que sempre viram os indígenas em lugares comuns que a sociedade nos impõe, mas nunca um indígena jornalista. No mundo interno ao meu povo, o que sobressai é o fato, antes de tudo, de eu ser jornalista – em primeiro lugar; só depois que passo a ser lido como Nawa. Essa forma de leitura interna e externa me coloca em lugares de poder diferentes e, quando se trata do meu povo, minha condição de jornalista gera um respeito, mas ao mesmo tempo uma inacessibilidade, como se as únicas pessoas dignas do diálogo comigo fossem as lideranças, dado o meu lugar de formação.

Falar de antropologia indígena é também falar do porque eu escolhi a antropologia. Entender a racionalidade do meu povo e entrar nela me fez seguir pelo caminho da antropologia e reconectar com o que estava adormecido. A antropologia foi o caminho escolhido por considerar que a academia gera uma trajetória solitária e que muitas das vezes procuramos aqueles percursos teóricos que nos aproximam dos interesses, lutas e demandas coletivas. Se fazer comunicação, desde a graduação até a prática profissional, é uma ação coletiva; estudá-la não garante a mesma coletividade no centro da discussão. A antropologia, nesse sentido, me pareceu mais atrativa por não deixar os vínculos étnicos se perderem na trajetória solitária na academia.

A Antropologia não é apenas válvula de escape para uma produção de ciência solitária. Ao mesmo tempo que a partir dela fazemos nosso movimento da viagem de retorno à terra e ao território – dando a devolutiva para nossos povos e parentes – ela também se beneficia, recebendo contribuições primorosas que só um nativo poderia ter a partir da relação de proximidade com seu povo.

Estudar, assim, a Antropologia me ajuda a entender a operacionalização do olhar que foi realizado pelos Outros (eles) sobre nossas culturas (nós) e questioná-lo na medida em que a leitura não condiz com a nossa realidade prática, avançando assim em interpretações que realmente nos represente. Portanto, assim como há um posicionamento crítico sobre a nossa presença em campos do saber instituído – como a Antropologia –, nós, povos indígenas, também criticamos as práticas antropológicas de trabalho em campo. É comum ouvir das lideranças histórias de antropólogos que estudam nossos

povos, recebem seus títulos e, logo em seguida, não retorna para continuar a contribuição. Por muitas vezes ouvi antropólogos que dizem não mais atuar na etnologia indígena e que estão atuando em outras áreas. Muitas das vezes o povo sequer sabe o paradeiro do antropólogo que foi em nosso território e foi recebido com tanta hospitalidade. Nós, indígenas antropólogos, não podemos nos omitir em hipótese alguma dessa contribuição, que recai sobre nós pelo restante da vida, porque sempre que voltarmos seremos lidos como o antropólogo ou, no meu caso, o jornalista.

Nossa condição de vínculo acadêmico, nesse sentido, tem também um caráter político, reconhecido por todos os antropólogos indígenas os quais me baseio para esta pesquisa. (AMADO TERENA, 2020; VAZ FILHO MAYTAPU, 2019; BENITES GUARANI KAIOWÁ, 2016; LUCIANO BANIWA, 2015, 2016). Sem causar nenhum problema no âmbito da pesquisa – pelo contrário – potencializá-la, nós indígenas antropólogos buscamos um equilíbrio entre a vida ativista e o rigor científico exigido. Damos conta de uma contribuição permanente dos resultados da pesquisa aos nossos parentes, reflexo do nosso pertencimento étnico, e participar deste lugar de confiança dado pelas lideranças faz com que tenhamos acesso privilegiado a posicionamentos para leitura sobre nossas culturas, as quais não estão isoladas no mundo e constantemente lidam com tensões do mundo não indígena, condição que deve ser reconhecida ao estudar nossos povos.

Os indígenas antropólogos formam uma “intelectualidade indígena” (AMADO TERENA, 2020) cujas reflexões advindas do “chão batido de terra” projetam para a antropologia suas experiências, vivências e modos de vida a partir dos seus povos. Gersem Baniwa (2016) já concordava com esse posicionamento ao dizer que “as teorias indígenas [...] sem a dimensão política que as envolvem, ficam empobrecidas e sem sentido de vida”.

A exemplo disso temos a experiência de Florêncio Vaz Filho Maytapu, que na condição de indígena antropólogo, contribuiu para o reconhecimento étnico do seu povo e, por conseguinte, territorial no Baixo Tapajós; Gersem Baniwa, cuja atuação na FOIRN e COIAB, garantiu avanços nas políticas de atendimento aos povos indígenas no âmbito local e regional, principalmente na educação escolar indígena e reconhecimento territorial; Tônico Benites Avá Guarani Kaiowá, cujo papel de tradutor do “mundo do branco” conduziu às retomadas do seu povo; Eloy Terena, cuja atuação como advogado e antropólogo na Conselho Terena e APIB não só garantiu respeito ao seu povo como também a tantos outros que foram afetados positivamente pelas incidências locais,

regionais, nacionais e internacionais na defesa de direitos indígenas. Esses são apenas uns dos nomes que exemplificam o nosso caráter político vinculado à prática antropológica e mostra que os indígenas pesquisadores

têm uma profunda capacidade de conectar suas realidades locais com o sistema mundo, dialogando com grandes correntes teóricas, capazes de responder a eventos de proporções mundiais. Daí a capacidade dos indígenas de dialogar com diversos mundos, inclusive, em contexto de alta adversidade. (AMADO TERENA, 2020, p.06)

Falar do lugar político que ocupamos gera mal-estar antropológico pelo fato de certas correntes da disciplina ainda se recusar a reconhecer a produção científica vindo do “movimento indígena” enquanto campo produtor de saber. Misturar as funções pode ser lido como falta de rigor acadêmico e a sobreposição das emoções sobre o fazer científico. Quando chegamos nos campos produtores de saber nos deparamos com essa situação e com os “arranjos políticos” das disciplinas que pouco conhecemos e somos impelidos a tomar conhecimento para escrever da forma como nossos pares escrevem, para que tenhamos a validade científica reconhecida.

É preciso falar de uma certa forma, conhecer o que tem sido produzido, dialogar com os cânones e ‘mostrar serviço’ para buscar o diálogo com os pares. É esse movimento que chamo de inercial, pois temos que adquirir certo *habitus* acadêmico para nos fazermos visíveis, e esse é também um processo violento de apagamento do caráter ameaçador de um intelectual que seja ‘diferente’” (CRUZ TUXA, 2017, p.102)

Falar dos indígenas antropólogos causa um mal-estar nas vaidades que a disciplina ocupou em escrutinar culturas e desvendar formas e comportamentos de diferentes grupos étnicos. A medida que ocupamos esse lugar de reflexão sobre nós mesmos e questionamos as reflexões deles sobre nós, colocamos em cheque o arcabouço teórico e canônico da antropologia, isto porque “os indígenas antropólogos não estão dispostos a serem meros coadjuvantes e legitimadores das teorias antropológicas, muitas delas colonialistas e racistas do ponto de vista epistêmico” (LUCIANO BANIWA, 2016, p. 50)

Estar no lugar de indígena antropólogo, ao mesmo tempo que causa um mal-estar acadêmico de diferentes formas, também gera estranhamento em nossos territórios ancestrais, na medida em que acabamos nos incluindo em uma dinâmica de poder mediada pela instrução e conhecimento adquiridos fora da relação com nossos parentes. É de praxe que o retorno para as aldeias e comunidades dos nossos povos acione uma sensação de tensão das relações com nossas lideranças. Há casos práticos na minha região onde a vaidade acadêmica sobe à cabeça e gera comportamentos negativos de intelectuais orgânicos para a coesão grupal. Nesse caso, os conhecimentos e sabedoria dos nossos

parentes, como visto na vivência com os meus, nunca irá se sujeitar ao conhecimento exterior e “do branco” – para usar o termo dos nossos parentes – após anos de violências coloniais. O indígena antropólogo, reconhecendo essa situação, e coerente com sua posição dentro do povo tem o dever de estar junto às lideranças dando o suporte à ação para o povo. Utilizar o conhecimento acadêmico como forma de marcar uma posição de poder dentro dos nossos territórios tende, sobretudo, a gerar cisões e enfraquecimentos. Nesse sentido, o conhecimento antropológico tem um duplo caráter – positivo e negativo – e cabe aos indígenas antropólogos refletir sobre esta condição dentro das relações étnicas, para “apoiar e reforçar as lutas de suas comunidades”. Gersem Baniwa é categórico ao reconhecer as tensões que a hierarquização pelo conhecimento antropológico pode causar nos nossos territórios. Diz que “O principal papel do indígena antropólogo é prestar serviço à coletividade, com maior responsabilidade e tarefas, mas sem privilégios que o diferencie hierarquicamente” (2016, p.50)

Circulando entre dois sistemas socioculturais e políticos, os indígenas antropólogos também passam a utilizar todo arcabouço teórico para questionam as imagens feitas sobre nossos povos, muitas das vezes revisitando os registros etnográficos e as categorias construídas sobre nós (BENITES GUARANI KAIOWÁ, 2016; AMADO TERENA, 2019). Os povos indígenas, situado dentro do contexto acadêmico e de produção do saber são lidos a partir de imagens reificadas, o que afeta o olhar para nossa produção acadêmica, isto é, somos validados na medida em que representamos e performamos o tipo “caricato” e “virtual” que fomos reconhecidos pelos não-indígena (CRUZ TUXÁ, 2017) e quando não vestimos a imagem estereotipada, somos considerados aculturados ou transformados pela mentalidade do branco. Assim, nosso grande desafio é superar os

Discursos padronizadores sobre um suposto “pensamento indígena” comum a todos, ou uma autenticidade nativa, [esses] são os grandes empecilhos para o reconhecimento pleno dos sujeitos que tentam falar na academia a partir dela mesma. Uma coisa são os preconceitos da sociedade civil mais ampla e do senso comum, outra bem diferente é encontrar discursos dentro da ciência revestidos do status de verdade, da força do que está escrito no papel e respaldado pelas instituições (CRUZ TUXÁ, 2017, p. 105).

A antropologia serviu como arma de defesa frente ao conceitos e imagens erroneamente apontadas como representativas do meu povo. Além disso, a disciplina potencializa, sobretudo, minha primeira área de formação, que historicamente representa os povos indígenas de uma forma estereotipada, folclórica e equivocada. Nessa condição

de indígena jornalista e antropólogo, passo a me tornar em diversos contextos um porta-voz, na medida em que faço o trabalho de traduzir para meus parentes políticas e ações do Estado aos nossos povos. Tônico Benites (2016, p.63) diz que a Antropologia nas mãos dos indígenas acaba “fortalecendo as demandas e a luta contemporânea pela demarcação de terras e por ajudar a cobrar a efetivação dos direitos indígenas e humanos” e que basicamente temos uma função de intérprete do mundo do branco (jogos políticos e econômicos, decisões que impactam nossos territórios e nossas vidas, etc) para nossos parentes que muitas vezes não dominam o vocabulário e jargões acadêmicos da área.

O efeito significativo que a prática antropológica causa no meu povo foi um dos motivos da escolha da área em relação a continuidade na comunicação; e, na medida em que falo dos meus, teço autorrepresentações sobre meu povo, gerando um campo de reflexão que parte do pensamento de um nativo sobre seu povo. Não só a prática de pesquisa de um “eu” sobre um “nós” acaba rompendo com a colonialidade do poder e do saber como também caminha para abrir ao diálogo com indígenas atores da produção científica em uma disciplina que tem como principal preocupação estudar a diferença (AMADO TERENA, 2020). Lemos e produzimos sobre os nossos e para nós; contestamos e contrastamos as interpretações feitas sobre os nossos pelos antropólogos não-indígenas; desfazemos as imagens reificadas sobre nossos povos; adentramos em espaços que só um dos nossos poderia ter acesso; dialogamos com o interno e o externo. Todo esse movimento é feito e abre caminhos para uma prática antropológica específica e diferenciada dos indígenas antropólogos para uma “antropologia do nosso jeito” (LUCIANO BANIWA, 2016, p.51).

## **A PESQUISA**

Baseio-me em toda interpretação sobre nossa contribuição enquanto indígenas antropólogos feitos até aqui para produzir um texto enquanto um ato de tessitura (BARBER, 2007) e, por assim ser, me restrinjo a tecer enquadramentos (HALBWACHS, 1990) de trajetórias de vida de lideranças indígenas analisando, a partir desses relatos, implicações para o debate da memória e narrativa biográfica. Os enquadramentos de memória aqui apontados não se apresentam como produtos terminados e não pretendo cair na ilusão biográfica, como alerta Bourdieu (1997), sobre a trajetória de vida daqueles sobre os quais falo. Esses enquadramentos jogam luz sobre as histórias pessoais de cada biografado, mas não são em nada o ato de narrar todos os detalhes de suas trajetórias – seria impossível fazê-la nas páginas que se segue. Os movimentos da vida dos

biografados podem ora acionar discussões em torno da memória e do parentesco político, em torno dos silêncios e silenciamentos, dos traumas, da identidade, enfim, uma imensidade de abordagens possíveis.

O caminho usado para organizar os enquadramentos de memória, feixes de lembranças, trajetórias de vida e experiências indígenas está baseado na noção de regimes de memória (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016), perspectiva segundo a qual imagens e representações indígenas foram construídas no decorrer da história que legitimam violências, mas que também gera a superação destas violências a partir das construções e imagens feitas pelos próprios povos indígenas, ao acionar outras interpretações sobre a história e representações coletivas feitas sobre os povos.

O capítulo primeiro apresenta uma discussão sobre o arcabouço teórico e metodológico utilizado para construir a pesquisa, ao discutir as relações estabelecidas entre antropologia, sociologia e história no campo da memória. É a partir dessa discussão que adentro à metodologia de acesso aos meus parentes por meio da história oral e biografia, entendendo estas como duas ferramentas que potencializam a aproximação que tenho com os meus parentes.

Para esse exercício textual, articularei as discussões para explorar noções de tempo/temporalidade e memória na produção de narrativas relacionando biografia e trajetória de vida, com base nos autores Halbwachs (1990), sobre quadros de memória; Pollak (1992), no que concerne à memória e identidade; Alberti (2004) e Cusicanqui (1987) sobre o método de história oral; Ferraroti (1991) e o método biográfico; e Carsten (2007) e as discussões em torno da família e memória.

É possível perceber, no capítulo, como as trajetórias indígenas pode trazer práticas familiares, íntimas e de relacionamentos cotidianos que fornecem situações reveladoras de como as memórias pessoais podem desafiar as versões oficiais da história. Conhecimento, histórias do passado, as histórias da família, a criação de objetos e materiais tem uma dimensão maior em escala política, sobretudo no que diz respeito ao período da seringa e à história Nawa, perpassam as biografias das lideranças Nawa da Serra do Divisor.

Por fim, encerro essa primeira parte trazendo uma discussão sobre a prática do estudo da memória a partir de pesquisas indígenas brasileiras e discutindo, a partir dessas, o lugar da memória e sua importância para meu povo, entendendo as “trajetórias espatifadas” do meu povo como uma condição que ao invés de nos enfraquecer acaba nos

fortalecendo e, por conseguinte, toda memória silenciada é produto de uma compreensão de “memória adormecida” acionada pelo meu povo.

Abro o segundo capítulo abordando o regime de memória não indígena que se subdivide nos regimes de memória: colonial, tutelar e ambientalista protecionista. Os três construíram memórias sobre a presença indígena na Amazônia e no Acre, legitimando invasões, violências aos povos, corpos e territórios indígenas, embora o impacto letal sobre os meus parentes a partir de cada um destes regimes de memória seja bastante diverso. Toda operacionalização para avançar sobre as populações nativas, entre elas o meu povo, iniciou a partir do “período da seringa” até chegar nos atores nacionais e internacionais que, contemporaneamente, disputam com o meu povo o lugar historicamente ocupado por nós Nawa.

O terceiro e último capítulo é o coração da pesquisa, onde não apenas articulo toda a discussão sobre memória e os impactos dos regimes não indígenas sobre a vida coletiva do meu povo e território como também, a partir das trajetórias indígenas, demonstro uma história coletiva vivenciada a partir das biografias das lideranças e anciões Nawa. Início trazendo os fragmentos de registros históricos e de lembranças sobre a nossa ancestral fundante e primeira mulher Nawa: Mariruni. Mariana – como ficou conhecida – é o fio condutor de todas as demais biografias. Sigo apresentando a trajetória de Dona Chica do Celso, considerada a mulher e anciã Nawa que tirou nosso povo do anonimato após cem anos de invisibilidade. Apresento ainda a história de uma das principais famílias que orienta a trajetória política e de organização do meu povo – família Oliveira – na figura de três lideranças: Nilton Peba, Chica do Nilton e Railson. Uma liderança mulher que se sobressai na trajetória política Nawa é Lucila, cuja biografia apresentada mostra a forma da liderança para reestabelecer e retomar a identidade indígena Nawa. Por fim, teço sobre a minha família, nosso lugar dentro do povo e a trajetória de migrações que formou um contingente populacional Nawa fora do território ancestral. Ao todo, são sete biografias, cujas trajetórias familiares formam a história Nawa diferente daquela que foi decretada pelas estruturas e narrativas oficiais da história indígena no Vale do Juruá.

## **CAPÍTULO I – RIOS DE MEMÓRIAS PARA FORMAÇÃO DAS TRAJETÓRIAS INDÍGENAS**

A memória nos faz seres sociais, pertencentes aos grupos – é o que diz Halbwachs (1990 [1950]); e é da infância que essa identidade se forma. Halbwachs aponta que com as memórias da infância e o crescimento do indivíduo, a nossa consciência identitária é delineada, sem a qual “não somos ainda um ente social” (1990, p. 38). É desse lugar que quero evocar as linhas que passo a escrever a partir de agora.

Minha trajetória infantil e início da adolescência foi no município mais ocidental do país: Mâncio Lima. Foi situado no contexto da Amazônia Ocidental que cresci com práticas de preocupação da memória. Era de praxe o respeito pelos os mais velhos, que ficava marcadamente visível no espaço específico da janta. Jantávamos em roda, sob a luz produzida pela queima do querosene na poronga. Ao redor da comida e da única luz que tínhamos à época – no início dos anos 2000 – comíamos em silêncio, em respeito ao momento. O silêncio logo seria quebrado com as “contações” dos mais velhos, representados pela figura da mãe e do pai, mas em muitas das vezes também perpassava os avós. As histórias iam desde experiências na mata, nas caçadas, até as noites adentro que meus familiares passavam mariscando nos igarapés da nossa região para garantir a comida.

As histórias falavam de trajetórias de vida, colocava em cena o único momento coletivo de exaltar feitos ou experiências engraçadas que aumentavam o rol de vivências do contador. Os espaços legítimos para as “contações” das memórias, naquela época, eram masculinos; os homens quem traziam a figura de proeza em meio a tantas experiências e lembro parcamente as histórias femininas. A memória tinha gênero. E por ter gênero e ser masculina, os homens ditaram os rumos da história da minha família. Eram memórias familiares, mas de vínculos distantes, de outro lugar. Dificilmente uma memória nossa; era dos outros e do que ficou marcado como verdadeiro. As reais memórias que me vinculam ao povo hoje são memórias femininas, mas na maior parte da minha trajetória de vida ouvi história de homens, que tratavam daquilo que eu não era.

As primeiras memórias familiares dão conta de uma origem cearense. Depois de alguns anos entendi por que essa teria sido a origem mais guardada entre os meus parentes. Se por um lado os homens marcavam isso como a verdadeira memória da minha família, digna de muito orgulho pelos enfrentamentos da minha origem cearense num “deserto tropical”, o Estado também legitimou essas memórias ao contribuir para que esta se sedimentasse no subconsciente. Políticas de valorização dessa identidade era dada em

forma de benefício, como ficaram conhecidos os “soldados da borracha” na figura do cearense herói, que estampavam nos quadros da minha casa.

A minha família era produto de casamentos com cearenses. A mãe do meu avô materno seria filha de cearenses migrantes; o pai da minha avó materna teria vindo aos 15 anos para o acre, “fugido” do Ceará. A família do meu avô paterno teria sido formada totalmente de cearenses migrantes. As memórias não são completas e não datam nem indicam a origem dessas migrações, mas é fato que uma parcela forte da minha família se formou no Nordeste. Apenas uma pequena origem – avó do meu avô materno; mãe da minha avó paterna – seria indígena, da região do vale do Juruá, no Brasil, e do vale do Ucayali, no Peru, respectivamente

Início esta seção destacando que toda a discussão sobre memória feita neste e nos próximos capítulos é escrita a partir de uma memória de mulher, cuja resistência guardou as lembranças das nossas origens e pertencimento indígena. Faço o esforço de resgatar essas memórias e realizar essa pesquisa como quem sobe no rio. Subi no rio para encontrar nas cabeceiras os olhos d’água que sustentam os maiores cursos de água que abaixo nos banhamos. Subi os rios de memória num movimento contrário ao que as águas estavam conduzindo e não foi de motor, nem de remo; subi de varejão. E por ser de varejão, subi em um movimento árduo, longo, muitas das vezes cansativo, doloroso, calejado, triste e revoltado, mas fortalecido na perspectiva de que a cada varejada eu me tornava mais consciente do que fui e sou.

A partir de agora discuto sobre memória, acionando os conhecimentos que adquiri na trajetória de subir o rio e perpassando pelas memórias individuais, coletivas, oficiais e submersas e os regimes que estas criaram para formar o que meu povo é hoje. Baseou-se nas discussões de Paul Conneton (1989), sobre os atos de transferência narrativa da memória coletiva; na de Halbwachs (1990), sobre os enquadramentos de memória; em Ferraroti (1991), no que diz respeito à biografia, à memória e ao grupo primário; nas discussões de história oral, de Verena Alberti (2004); de identidade e memória, de Michael Pollak (1992); sobre dimensão política da família, de Janet Carsten (2007); sobre memória e parentesco de Augè (1978) e, principalmente, sobre os regimes de memória, de João Pacheco de Oliveira (2016), cuja teoria me ajuda a organizar a pesquisa e fazer reflexões sobre as implicações das nossas memórias étnicas e as dos outros para a vida do meu povo.

### *A memória e a relação sociológica, histórica e antropológica*

A discussão que inicio agora faz parte do exercício analítico de olhar para a memória como metodologia para compreender as trajetórias das lideranças e anciões do meu povo Nawa – situado no Parque Nacional da Serra do Divisor, na cidade de Mâncio Lima/Acre. O texto tem como referência o francês Maurice Halbwachs e sua obra *Memória Coletiva* (1990 [1950]) e seu predecessor Michael Pollak (1992). Dentro das minhas preocupações e recortes temáticos de pesquisa, trabalho sobretudo com a categoria de memória, pretendendo me aproximar das implicações deste debate sobre a dimensão histórica, sociológica, psicológica e antropológica.

A antropologia é um idioma para interpretar o homem, suas relações sociais e culturais, e aqui dou ênfase para essa interpretação do social, a partir do conceito de memória coletiva, com o qual Halbwachs utiliza para compreender a dimensão social da memória. A antropologia é permeada por debates que não apresentam uma perspectiva linear e conversam, principalmente, com outras áreas, como a Sociologia, a História, a Filosofia e a Psicologia, áreas de trabalho de Halbwachs ao estudar as memórias.

Halbwachs é criador do conceito que leva o nome do célebre livro escrito por ele e orientado sobretudo pela experiência de trabalho e ensino com Émile Durkheim, dentro da Escola Sociológica Francesa do começo do século XX. É no texto de Maurice que vemos sua saída do caminho bergsoniano – o qual lhe influenciou bastante a partir dos “Ensaio sobre os dados imediatos da consciência” (1889) e “Matéria e Memória” (1896), produto dos estudos de psicologia e cognição do filósofo Henri Bergson – e parte para um encontro com a sociologia de Durkheim, o que fará dele um durkaheimiano sensível: nesse sentido, sai da ideia de memória mais filosófica e delineia um caminho mais social para a memória. Na França, com Durkheim, dois conceitos estavam em voga – consciência coletiva e de representação coletiva – e estes influenciarão a teoria de Maurice Halbwachs sobre a memória.

Halbwachs é caracterizado como sensível à sociologia durkheimiana pois dentro do livro *Memória Coletiva* o autor traz com força a discussão do seu contexto de escola teórica: havia a busca de tentar explicar que os indivíduos projetam representações que são sociais, isto é, que diz respeito ao coletivo de indivíduos ou grupo. As representações seriam funções mentais que nos cede a capacidade de dar vida ao mundo. As representações são socialmente produzidas e demonstram como os homens pensam sobre si e sobre os outros, o que estaria dialogando com a capacidade da representação da

memória individual ser uma expressão do coletivo no qual estamos inserido. Assim como as representações são lidas pela perspectiva durkaheimiana como coletiva, não se reduzindo aos indivíduos, as memórias, na perspectiva de Halbwachs, mesmo que produzidas por indivíduos projetam e representam o coletivo. Além disso, assim como as representações são formas de conhecimento para as ações sociais, a memória individual são formas de conhecimento sobre o coletivo que produzem narrativas históricas sociais focadas além dos grandes personagens.

Funcionando com dados emprestados do presente (RICOUER, 2010; CONNERTON, 1989; HALBWACHS, 1990), as memórias podem ser descontínuas e fragmentadas na medida em que, para Halbwachs, há desapego do grupo do qual se faz parte, gerando o apagamento de tais memórias. Pode ser que essas imagens reproduzam mal o passado. O autor assemelha esse processo a um espelho turvo, com alguns traços e contornos do passado. Halbwachs atribui a falta de lembrança dos acontecimentos não a algo mentiroso, mas a falta de solidez com o grupo no qual a lembrança está ancorada. Assim, para o autor, a memória individual é produto das relações coletivas; lembrar seria um ato coletivo.

A memória, diz Halbwachs, portanto, funciona e permanece enquanto o grupo permanece; essa memória se faz e se desfaz na medida em que os grupos também se fazem e se desfazem. É possível que a fragmentação do grupo e as várias migrações pelas quais nós Nawa passamos possam indicar a situação que Halbwachs aponta sobre as fragmentações das memórias. Reforçados os laços familiares e de povo, tais memórias foram escavadas. Ainda, de fato “os Nawa nunca deixaram de existir”, como introduzo no título dessa pesquisa, na medida em que as memórias estavam apenas adormecidas. As relações sociais eram mantidas, como vistas nas biografias do capítulo 3, e essas relações garantiram a continuidade dessas memórias, mesmo que as “trajetórias espatifadas” – ou a fragmentação do grupo, como diria Halbwachs – tenham relegado a essas memórias um caráter não uniforme e linear.

Assim, Maurice apresenta a proposta de que há determinações dentro do social que são produtos do individual e que ele chama de “vibrar em uníssono” a partir da afinação com aqueles com os quais nos relacionamos: “Acontece com muita frequência que nós atribuímos a nós mesmo, como se elas [as memórias] estivessem sua origem em parte alguma senão em nós, ideias e reflexões, ou sentimentos e paixões, que nos foram inspiradas por nosso grupo” (HALBWACHS, 1990, p. 47). A vibração em uníssono com

nosso grupo faz com que, para o autor, não saibamos identificar de onde vem as vibrações: se de nós mesmo ou dos outros.

Pensando a situação do meu povo, eu não atribuiria uma inocência a capacidade reflexiva dos meus parentes e lideranças quando lidam com uma memória individual de caráter coletivo. Diria, assim, que as memórias também são estrategicamente acionadas em contexto quando são mais produtivas acioná-las. No caso do meu povo, foram anos em silenciamento coletivo para, estrategicamente, e no momento adequado, estas memórias de caráter étnico serem acionadas para garantir o respeito e a vida coletiva dos meus parentes, principalmente nosso modo de vida.

É a partir de Halbwachs que as representações mentais dos indivíduos serão lidas enquanto representações coletivas, e essa percepção deve-se a sua aproximação com Durkheim. Halbwachs está preocupado com os enquadramentos da memória dos indivíduos e como estes projetam as experiências, vivências, lembranças do grupo. Outrora, Pollak (1992) vai argumentar que a operação de memória individual/coletiva funciona também com a categoria de identidade grupal “por tabela”, gerando a coesão social que Halbwachs aponta existir.

A insistência na defesa da memória individual como produto de uma memória coletiva introjetada – e porque não naturalizada – fará com que Halbwachs seja lido como excessivamente defensor do caráter social da memória, mesmo que estas sejam geradas na consciência do indivíduo. Autores críticos de Halbwachs preferem nomear as “memórias coletivas” como “memórias sociais”, na medida em que o indivíduo não se torna refém de uma memória que seria pertencente somente ao grupo ao qual pertence (FENTRESS J. & WICKHAM, 1992). Apesar das críticas, ainda assim a memória da qual Halbwachs fala é reconhecida como produto das condições sociais do indivíduo no presente, isto é, as memórias do passado não reconstruções já alteradas pelo presente (RICOUER, 2010 [1984]; CONNERTON, 1989).

Janet Carsten (2007) traz uma compreensão da vida cotidiana que em muito afeta a discussão de memória feita por Halbwachs e demonstra o quanto os indivíduos não são totalmente reféns das memórias coletivas. Ao abordar as práticas familiares, íntimas e de relacionamentos cotidianos, Carsten aponta que essas fornecem situações reveladoras de como as memórias pessoais podem desafiar as versões oficiais da história. A autora utiliza a noção de “evento crítico”, de Veena Das (1995) para trazer a intersecção do íntimo e do político. Os eventos críticos dominam os imaginários políticos e sociais locais e mudam a forma das vidas daqueles que são afetados por eles; a vida cotidiana é interrompida e os

mundos locais destruídos, o que faz trazer à existência novos modos de ação, que por sua vez mudam as categorias internas com as quais as pessoas operam, fazendo com que se relacionem de outras maneiras.

O impacto desses eventos não está confinado a instituições ou localidades específicas. Em vez disso, seus efeitos ricocheteiam entre diferentes tipos de instituições, localidades e atores. Os eventos críticos não são apenas translocal, eles estão necessariamente abertos à expressão em muitos registros. Eles envolvem indivíduos, famílias, tribunais, corporações multinacionais e o estado (DAS, 1995, p. 4-6 *apud* CARSTEN, 2007, p.4).

Um exemplo de como um “evento crítico” pode alterar o mundo local e ao mesmo tempo desafiar a história oficial é o caso enfrentado pelo meu povo durante o que chamo de regime de memória ambientalista protecionista (capítulo II), no qual a tentativa de retirada das famílias indígenas do Parque Nacional da Serra do Divisor (PNSD) irá gerar uma coesão política do meu povo e, assim, reivindicar uma nova narrativa sobre a nossa identidade na história oficial, que supere a ideia de “extinção” para “adormecimento” e de “abandono” por “apagamento” ou “silenciamento”.

A ideia de evento crítico opera com a existência de muitas vozes, as quais muitas vezes são vozes abafadas que expressam o sofrimento que lhes foi infligido. Das (1995 *apud* Carsten, 2007) não pretende encontrar os significados desses eventos; afirma, na verdade, que ao construir metanarrativas de tais eventos, certos tipos de instituições – incluindo o estado – apropriam a experiência das vítimas para seus próprios interesses, que no caso do Acre foi uma apropriação do nome do nosso povo nas marcas de café, futebol, guaraná, rádio, teatro e até da própria cidade conhecida como “terra dos Náuas”. Os eventos críticos podem ser digeridos pelos indivíduos, isto é, apreendido e vivenciado como caóticos e inesperados. Os relatos sobre eles podem ser confusos ou inarticulados e as experiências de tempo podem ser descontínuas e fragmentadas.

Aqui, é possível estabelecer relação do “evento crítico” de Das e a dimensão política e íntima deste, de Carsten, com o pensamento de Sahlins. Uma questão que orienta o trabalho de Sahlins em *Ilhas de História* (1985), enxertado pela etnografia de documentos do século XVIII que o autor faz, é como as coletividades com suas culturas particulares, exemplificadas no texto pela relação das sociedades havaianas com o capitão Cook, manejam suas historicidades a partir de eventos singulares e como acontece as leituras locais diante do avanço do capitalismo que se pretende ser mundial. Sahlins faz um recorte de um contexto etnográfico mais específico, afinando esse escopo etnográfico buscando compreender como as coletividades agem e criam suas próprias

histórias a partir dos eventos singulares, ou o grande evento. Nesse sentido, um evento crítico, além da influência no íntimo, pode conter interferências no coletivo. Voltaríamos, assim, para a relação individual/coletiva proposto por Maurice Halbwachs.

O indivíduo participaria de duas espécies de memórias, para o francês. Haveria então memórias individuais e, se o quisermos, memórias coletivas. Halbwachs fala em intercâmbio de memórias individuais e coletivas, que se interpenetram, o que faria com que memória coletiva se envolvesse com as memórias individuais mas não se confundisse com aquela. As memórias Nawa, enquanto memórias coletivas de um povo, assim, estariam sendo criadas nas experiências individuais e acionadas a partir de lembranças pessoais das trajetórias de vida. Convém dizer que a proposta de regimes de memória indígena que discutirei logo em seguida faz parte desse processo de situar as lembranças não lineares do passado do meu povo na contramão da perspectiva de um regime de memória não indígena que se sobressaiu frente as nossas trajetórias de vida, o que Halbwachs chamaria de “memória oficial”.

O livro de Halbwachs ultrapassa a sociologia 'clássica' na medida em que traz elementos de uma sociologia da vida cotidiana ou, mais precisamente, as pressuposições que permitiriam a análise sociológica examinar as situações concretas nas quais se acha implicado o homem de cada dia na trama da vida coletiva. Após ter, durante longo tempo, reduzido o heterogêneo ao homogêneo, é permitido à sociologia, com Halbwachs, examinar o fenômeno existencial na sua especificidade. A partir daí, é possível ver a sociologia se abrir a um campo imenso de observação do social, superando problemas abstratos e respondendo, assim, às perguntas reais do homem vivo, tal como ele é, e não refletido através de doutrinas ou ideologias. Para Halbwachs (1990, p.80), ao seguir as reflexões postuladas, ele poderia encontrar uma nova vocação, tentando compreender por que a individuação se impõe na trama coletiva da existência.

Halbwachs segue uma trajetória sociológica que vai da análise das classes sociais para os “quadros sociais da memória”, isto é, afunila os estudos sociais ao abordar a constituição da individuação dentro do social, o que abre caminho para o estudo sociológico da vida cotidiana, por meio da “lembrança”, e, nesse sentido, se aproxima de um neopositivismo da primeira geração da Escola Sociológica Francesa. A perspectiva durkhemiana da qual Halbwachs bebe ao trabalhar com a “memória coletiva” advém de 1925, quando publicou seu primeiro trabalho dentro da linha de estudos da memória, com o texto “Os quadros sociais da memória”. O autor é tributário de uma sociologia do conhecimento quando defende que os sistemas de classificações sociais e mentais tomam

sempre como horizonte os meios sociais efervescentes – isto é, os grandes eventos sociais e históricos. Há, assim, no trabalho de Halbwachs, uma relação dialética entre classificações mentais e classificações sociais. Portanto, a consciência dos sujeitos teria participação fundamental para a consciência coletiva, para que esta tenha capacidade operativa no meio social.

O modo como Halbwachs aponta a operacionalidade – enquadramento – da memória numa perspectiva sociológica tem forte diálogo com a Escola dos Annales, um movimento historiográfico que incorporou métodos das Ciências Sociais à História. A história, nesse sentido, com base em Annales, não tem um caráter positivista nem dos grandes sujeitos, o que influenciará as obras de Braudel – segunda geração da Escola de Annales – e posteriormente seguirá com Jacques Le Goff (2003 [1924]), outro expoente dessa escola que também levou adiante a discussão da memória com fundamental para a compreensão dos processos históricos. Nesse sentido, portanto, Halbwachs não faz só uma discussão histórica, situada nos anos 1950 mas com debates dos anos 20 e 30, como também dialoga com uma discussão sociológica.

Para Halbwachs, a memória seria organizada em quadros, em feixes de lembranças, sendo impossível construir uma história linear do passado. A história é a conformação desses quadros dentro dela. Os quadros coletivos da memória, nesse caso, seriam representações de correntes de pensamentos e experiências onde reencontramos nosso passado, não se resumindo às datas, nomes e fórmulas. Penso como o durkheimiano ao reconhecer que todo esforço de construir uma narrativa biográfica das minhas lideranças e anciões seria, no final das contas, um enquadramento dessas vivências.

Memória e história não se conectam, necessariamente, de uma forma sobreposta, mas com várias oscilações. Para Halbwachs, a história é subordinada às memórias dos sujeitos. Fala sobre história vivida e como as nossas paisagens históricas tem relação com marcos históricos estatais, por exemplo, e como isso tem relação com nossos grupos, com nossas relações. A intenção de Halbwachs é demolir a relação da história com marcos da historiografia oficial, nem centrada no positivismo, nem dos grandes fatos, nem dos grandes sujeitos, mas sim uma história sociológica, que esteja focado nos grupos sociais, e é aqui que Halbwachs tem forte influência de Durkheim.

Halbwachs faz um debate em torno da história oficial, das historiografias dominantes e dominadas. Sendo assim, baseando no autor, as memórias Nawa estariam em disputa com uma memória dominante que os incorporaram na narrativa da nação, sobretudo a narrativa sobre o Acre, o Vale do Juruá e a cidade de Cruzeiro do Sul. Essa

narrativa excluiu os Nawa da agência histórica, política, social, econômica e cultural na região. Entretanto, tais memórias voltam a emergir com base no contexto sociopolítico na qual são acionadas – a luta pelo território –, e estão em constante relação com seus pares, na medida em que permanecem em intenso processo de escavamento, ajudando a fortalecer a identidade indígena Nawa. Para conseguir perceber a importância da história subsumida, foi preciso focar no meu grupo social e destacar as lideranças anciões que vivenciaram o contexto histórico da região a partir de suas trajetórias pessoais.

Na empreitada de articular sociologia e história, o francês apresenta características que afetam as modificações nas lembranças nas memórias. Mais tarde essas características serão trabalhadas também por Pollak (1992). O tempo, para Halbwachs, é característica fundamental para a existência da memória. Para ele, existe um tempo social que afeta diretamente as consciências individuais, e que as “divisões convencionais” do tempo social são impostas à nossa consciência individual. Halbwachs descreve, desse modo que existe um tempo coletivo que está oposto à duração do tempo individual; ele ainda fala de “tempo universal” e os tempos históricos para caracterizar as várias camadas de tempo com os quais os grupos e os indivíduos atuam

Halbwachs descreve também como o espaço – ou “imagens espaciais” ou “quadro espacial” – desempenham um papel na memória coletiva. Esse papel é descrito da seguinte forma: não só as ações dos grupos desempenham um papel no espaço ocupado por estes, como o próprio espaço desempenha uma ação no grupo. O autor francês faz essa caracterização do lugar usando a metáfora das pedras e da cidade, que apesar de não se moverem, mas estão em processo constante de modificação pelos indivíduos e seus grupos. “Assim, não há memória coletiva que não se desenvolva num quadro espacial [...]. Diremos que não há, com efeito, grupo, nem gênero de atividade coletiva, que não tenha qualquer relação com um lugar, isto é, com uma parte do espaço [...]” (p. 159) pois a maioria dos grupos projetam de alguma forma sua marca sobre o “quadro espacial” que ocupam e fazem emergir suas memórias a partir desse mesmo lugar ocupado.

Para meu povo, o lugar onde habitamos tem função fundamental para que as memórias possam ser acionadas. São nesses lugares afetivos onde haveria a condição adequada para a memória individual e, por conseguinte, a coletiva existir e garantir a permanência e existência do grupo. Quando os agentes ambientais do Estado, no capítulo 2, tentam retirar o meu povo do lugar espacial onde as memórias do meu povo foram guardadas e preservadas, não estão apenas afetando uma relação territorial dos meus

parentes, então, nesse sentido, afetando as nossas memórias e a história guardada dos meus parentes.

Dessa forma, contextual, relacional e processual são as condições necessárias para as memórias existirem. Essas memórias são parte fundante da identidade. Por meio do entrecruzamento entre memórias e identidade é possível estabelecer os aspectos constitutivos das memórias, a saber: acontecimentos, personagens e lugares. Esses aspectos são “pontos invariantes e imutáveis” (POLLAK, 1992, p. 201).

Os acontecimentos podem ser retomados pelos indivíduos com altíssimo grau de identificação sem que estes tenham vivenciados: é a memória herdada. “É perfeitamente possível que, por meio da socialização política, ou da socialização histórica, ocorra um fenômeno de projeção ou de identificação com determinado passado, tão forte que podemos falar numa memória herdada” (POLLAK, 1992, p. 201). Projetar esse pensamento para o meu povo é observar o quanto contextos anteriores afetaram a nossa existência e mesmo que não estivéssemos lá para ver, sentimos as dores e conseguimos descrever detalhes dessas experiências, como é o caso, por exemplo, do detalhismo dado às experiências de captura e amansamento dos meus parentes indígenas, sobretudo de Mariruri – a “primeira” indígena Nawa. O que Pollak é visível também na construção narrativa de Dona Chica, que como anciã do povo, ela descreve memórias não vivenciadas por ela como se estas a afetassem ainda hoje – nesse caso, afeta ao grupo étnico da qual a indígena faz parte.

O segundo aspecto constitutivo da memória seriam os personagens. É possível que a operacionalidade desses aspectos constitutivos apareça com a mesma configuração. Na mesma ordem que os acontecimentos, podem também surgir “personagens por tabela, indiretamente, mas que, por assim dizer, se transformaram quase que em conhecidos, e ainda de personagens que não pertencem ao espaço-tempo da pessoa” (POLLAK, 1992, p. 202). Esse é novamente o caso a ser observado pela trajetória de Mariruni, apresentada no capítulo 3.

No que tange ao último aspecto constitutivo da memória – o lugar – também pode ser parte importante de um grupo, ocorrendo “transferências” e “projeções”. Mesmo que o grupo não tenha vivenciado o acontecimento, conhecido os atores da história e tenham passado pelo lugar onde a situação ocorreu, esses podem estar sedimentado na memória dessa coletividade de pessoas, como é o caso da narrativa do tiroteio, no Estirão dos Nawa, lugar nunca vivenciado pelos nossos, mas com uma alta capacidade de inteligibilidade do espaço entre os meus parentes.

A partir dessa reflexão, temos características aproximadas das memórias. A primeira delas: a memória é seletiva. “[...] é, em parte, herdada, não se refere apenas à vida física da pessoa. A memória também sofre flutuações que são flutuações do momento em que ele é articulada, em que está sendo expressa” (POLLAK, 1992, p.204). Na ordem de emergência da memória, a mesma aparece de acordo com as preocupações do indivíduo. Isso demonstra o caráter seletivo de ordenamento da memória. Um fenômeno socialmente construído.

Quando falo em construção, em nível individual, quero dizer que os modos de construção podem tanto ser conscientes como inconscientes. O que a memória individual grava, recalca, exclui, relembra, é evidentemente o resultado de um verdadeiro trabalho de organização (POLLAK, 1992, p. 204).

E essa operacionalidade evidencia a condição da memória ser construída socialmente. Esse aspecto demarcador da característica da memória leva ao último aspecto formador dela. Quando a memória entra no consciente e esborra na narrativa oral ou escrita, não só projeta o passado no presente, mas também apresenta aspectos constituintes do indivíduo. É possível caracterizar esse ente a partir daquilo que rememora. Nesse caso, é possível afirmar que a memória é um aspecto constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva.

Além de ser extremamente importante para o sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo, a construção da identidade por meio da memória “se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros” (POLLAK, 1992, p.204), reforçando o caráter relacional da identidade, assim como foi caracterizada a memória (HALBWACHS, 1990).

Na necessidade de “definir o que é comum a um grupo e o que o diferencia dos outros, [a memória] fundamenta e reforça os sentimentos de pertencimento e as fronteiras sócio-culturais” (POLLAK, 1992, p. 3), acentuando “[...] as funções positivas desempenhadas pela memória comum, a saber, de reforçar a coesão social” pela adesão afetiva ao grupo, o que o autor chama de “comunidade afetiva” (POLLAK, 1992, p.3). A comunidade afetiva no povo Nawa inicia-se na família e esborra para os demais integrantes do grupo, como será possível compreender a partir do exercício biográfico das trajetórias de vida, sempre vinculada ao grupo familiar.

Na minha percepção, vejo Halbwachs como um teórico da memória que tenta romper com a imagem absoluta do homem dentro dos regimes políticos e nacionalistas,

produto de um positivismo que leva os sujeitos à homogeneidade. Ele posiciona o lugar da memória como um campo de disputa em torno da fixação das narrativas de grupos de poder dominante. Essa mesma memória, estrategicamente utilizada pelos grupos sociais, poderiam gerar consequências narrativas que superam a lógica dos poderosos e posicionaria, bem utilizada, os grupos subalternos com agências que questionam e colocam em xeque a vitória dos dominantes sobre os dominados. É nessa perspectiva que considero Halbwachs um autor fundamental para meu trabalho antropológico, sobretudo no que se refere à narrativa histórica dominante sobre os povos indígenas do Vale do Juruá, região geográfica-cultural com a qual trabalho e a partir da qual vejo potencialidades para reescrita de uma história que compreenda a memória e vida cotidiana do povo Nawa.

A memória não é um ato de bricolagem muito menos tem seus fragmentos dotados de significados isolados em si. É a partir dessa perspectiva de João Pacheco de Oliveira, ao beber da antropologia de Johannes Fabian, escreve sobre os múltiplos regimes de alteridade pelos quais os povos indígenas passaram nas suas trajetórias até a atualidade. Ao usar o conceito de “regimes de memória”, Oliveira (2016, p. 26) aciona os elementos constitutivo das memórias defendido por Halbwachs e Pollak, a saber, “ações, narrativas e personagens” e, nesse sentido, integrando estes às “formas de construção de significados”.

Os regimes de memória apontados por Pacheco de Oliveira (2016) dizem respeito a estratégias de significados para a construção do outro, da diferença e alteridade a respeito da uma presença indígena em diferentes contextos históricos. Esses significados, por sua vez, podem ser ambíguos, variáveis e antagônicos. Por isso, para ele, defender a “invisibilidade, esquecimento e apagamento” pode gerar erros interpretativos no que se refere à presença indígena na história. Os povos indígenas, assim, não foram esquecidos, porque não se trata de apenas uma omissão, e um trabalho de escrutinar a história e tempos oficiais poderiam constatar uma agência indígena. E de fato há agência até para os “apagados” da história. No caso do Acre, uma estratégia de silenciamento e apagamento foi utilizada para saquear terras e aprisionar pessoas, entretanto essas estratégias não foram totalmente alcançadas na medida em que os silenciamentos foram revertidas em estratégia de sobrevivência pelos próprios indígenas do meu povo para passarem despercebidos.

Pacheco de Oliveira escreve sobre quatro regimes de memória para denunciar sobre a forma “exotizante, repetitiva, como fruto de acasos, incidentes menores e relatos

pitorescos” (2016, p.12). Por fim, apresenta um quinto regime de memória acionado pelos próprios povos indígenas que superariam as representações e arquiteturas de memórias feitas por esses povos por pessoas não indígenas. As condições atuais dos povos indígenas com elementos diacríticos da nossa alteridade, os conhecimentos e práticas simbólicas compartilhados de forma intergeracional, além do uso de novas tecnologias passam a ser uma característica da vida cotidiana dos povos indígenas e definem uma nova representação que supera as imagens do passado, inaugurando um regime de memória indígena a partir das escolhas daquilo que melhor representa suas vidas e comportamentos.

O antropólogo brasileiro trabalha com o conceito de memória, numa clivagem teórica entre história e antropologia, para discutir as imagens atribuídas aos nossos povos. Ioris (2022, p. 311), ao ler o trabalho de João Pacheco de Oliveira, concorda que as narrativas sobre nossos povos estão carregadas de “categorias coloniais e imagens reificadas de cunho evolucionista” que nos colocaram em um lugar marginal na história do Brasil. Para ser mais sintético e usar uma metáfora do próprio autor, fomos tidos como “flores que fenecem”. Toda essa interpretação do lugar as imagens construídas com fins estratégicos que veremos nos capítulos seguintes. E é por concordar com João Pacheco de Oliveira que apresento as imagens construídas sobre os povos amazônicos e em seguida sobre meu povo na região do Vale do Juruá.

Os regimes de memória são acessados por meio de processos de interpretação dos textos e escritos sobre os meus parentes e recebem luz das histórias orais contadas a mim sobre as trajetórias de vida de cada liderança indígena e ancião biografado.

### ***História oral e Biografia: metodologias da pesquisa***

Ao opor as memórias subterrâneas das culturas ditas minoritárias e “dominadas” às memórias oficiais, Halbwachs (1990 [1950], p.04) defende que a história oral potencializou as primeiras. Silvia Rivera Cusicanqui (1987) segue na mesma perspectiva quando afirma que as histórias orais contribuem para que em um processo de opressão de determinada grupo ou sociedade estes possam retomar seu caráter de sujeitos da história. Nesse sentido, a história oral tem um papel central para compreender a discussão sobre as memórias. Pollak (1992, p.13), por sua vez, reconhece que o método de história oral é o caminho para colher as histórias de vida (biografias), reconhecidas como uma condensação de uma história social.

A história oral é uma forma de nos aproximar do passado de uma forma onde as reações, emoções e sentimentos saltam aos ouvidos de quem escuta. Operando por descontinuidade, isto é, emergindo a partir de seleções, agrupamentos e escolhas, a história oral funciona como uma hierarquização de acontecimentos vividos, um roteiro organizado para narrar a vida de e experiências de uma pessoa ou grupo. Enquanto método analítico, ela nos projeta para mais próximo do passado, “como se pudéssemos reestabelecer a continuidade com aquilo que já não volta mais” (ALBERTI, p. 14, 2004).

Em conjunto com o método biográfico podemos ter uma compreensão adequada de um indivíduo e do grupo do qual ele faz parte. As trajetórias dos meus parentes têm sua importância, mas esta individualidade não está nada dissociada do coletivo ao qual meus parentes biografados fazem parte. Aqui, compreendo o indivíduo ou sujeito étnico do meu povo não como um átomo do social e sim como um “produto sofisticado” deste, que traz elementos para uma compreensão heurística dos nossos lugares na sociedade que nos envolveu.

Ao apresentar as potencialidades da história oral enquanto uma metodologia, Verena Alberti (2004) compara o método a um filme contínuo do passado, nomeando de história ou memória viva. “Como em um filme, a entrevista nos revela pedaços do passado, encadeados em um sentido no momento em que são contados e em que perguntamos a respeito. Através desses pedaços temos a sensação de que o passado está presente”. Segundo a autora, há uma “vivacidade do passado” ao usar a história oral como metodologia, é a “possibilidade de revivê-lo pela experiência do entrevistado” (ALBERTI, 2004, p. 15), mesmo que haja a impossibilidade de reviver o vivido tal como aconteceu.

A história oral se utiliza da memória para dar sentido ao passado na busca incessante por construir um percurso do que foi vivido. Cusicanqui é crítica a todas as conceituações geradas a partir de paradigmas baseados na homogeneidade da sociedade e defende que a história dos povos indígenas, por exemplo, por meio da sua forma oral de repasse as gerações pode acionar camadas muito profundas da memória coletiva. A teórica boliviana de origem aimará defende, desde a década de 1980, que a historiografia indígena poderia dar elementos para questionar a história oficial, podendo trazer à tona “o iceberg submerso da história pré-colonial, [por meio da história oral indígena] que se transmite através do mito às novas gerações, alimentando a visão de um processo histórico autônomo e a esperança de retomar o controle sobre um destino histórico alienado pelo processo colonial (RIVERA CUSICANQUI, 1987, p.09).

É com essa análise de um período de efervescência política na América Latina e para os povos indígenas no Brasil de formação da constituinte, que a teórica inaugura o que logo em seguida marcaria a saída da tutela oficial e a entrada em um período de autodeterminação para os povos indígenas. Nesta mesma época, meu povo ainda estava vivendo um “destino histórico alienado pelo processo colonial” com o que foi relevado a nós durante o período da seringa, e nossas memórias profundas ou submersas vão ser acionadas dez anos depois, questionando a historiografia oficial e denunciando violências, tamanha são as potencialidades da história oral.

A partir disso, Albeti (2004, p. 17) acentua o motivo que leva ao fascínio pela história oral: “repetições e detalhes que funcionam como divisões em uma entrevista podem ser parte do esforço obstinado e ao mesmo tempo impotente de refazer o percurso do vivido”. Para a autora, essa busca só é possível por meio de trabalhos de síntese da memória.

A história oral é, para esta pesquisa, o método hermenêutico que consiste na possibilidade de tornar a vivenciar as expressões do outro, a que se tem acesso, sabendo compreender as expressões de sua vivência. Saber compreender significa realizar um verdadeiro trabalho de hermeneuta, de interpretação. (ALBERTI, 2004, p.19).

Tenho uma pretensão de acionar uma história política por meio da história oral na apresentação das trajetórias indígenas e por isso comungo com Cusicanqui (1987). Vejo uma ligação entre história oral do meu povo e uma história “estrutural” não indígena – para usar os termos da autora – e não nego a coexistência das duas. Nossas sociedades não são organizadas de forma estanques e meu povo não estava vivendo uma história essencialmente Nawa. No entanto, acredito, como veremos no capítulo 2, que existia um eixo que norteava a coexistência dessas duas histórias, que é o eixo colonial e todas suas vicissitudes, aparatos e estratégias agressivas de dominação. O eixo colonial que orienta o entrelaçamento entre as duas histórias é profundo afeta desde o comportamento cotidiano dos meus parentes e as esferas de micro-poder, as organizações do Estado e do poder político na sociedade que nos envolveu.

Verena alerta para a necessidade de “preparação criteriosa, que nos transforme em interlocutores à altura de nossos entrevistados, capazes de entender suas expressões de vida e de acompanhar seus relatos” (2004, p.19). Essa condição levantada pela autora nos faz questionar o lugar de quem faz a pesquisa. Nesse sentido, é importante salientar a presença indígena no direcionamento desta pesquisa. Enquanto Nawa, é por meio da história oral que me torno parte dos meus, não apenas ouvindo as histórias, mas vivendo-

as a partir dos relatos, porque antes de tudo são as minhas histórias contadas a partir da vida de outras pessoas. Esse esforço não tem fim e nunca estará completo, o que reforça a categoria de enquadramento de memórias, num trabalho de arquitetar essas memórias.

Como no início deste capítulo, a memória gera a coesão social (HALBWACHS, 1990; POLLAK, 1992). A história oral tem esse papel quando é utilizada como método, pois, como reconhece Verena Alberti (2004, p.22), esta tem a capacidade ir contra a fragmentação das relações, a dissipação de significados e o desaparecimento do sujeito. A história oral, teria para essa pesquisa a função de ser a liga formada pela junção do Karipé com o barro. Estes dois elementos retirados do nosso território ancestral são os ingredientes que formam peças de cerâmica. O Karipé junto com o barro formam uma espécie de cimento – conforme ensina dona Chica do Nilton – que se assemelha a função que a história oral tem para esta pesquisa. Ou seja, além de ensinar sobre o passado, produz conhecimento genuíno do povo Nawa e atribui uma responsabilidade sem precedentes.

A experiência histórica do entrevistado torna o passado mais concreto, sendo, por isso, atraente na divulgação do conhecimento. [...] Quando bem aproveitada, a história oral tem, pois, um elevado potencial de ensinamento do passado, porque fascina com a experiência do outro. Esse mérito reforça a responsabilidade e o rigor de quem colhe, interpreta e divulga entrevistas (ALBERTI, 2004, p.22)

Verena Alberti levanta o questionamento sobre até que ponto uma entrevista pode ser representativa da história de uma sociedade. Para ela, há autores que defendem que a biografia de um indivíduo comuns concentram informações necessárias de um grupo. “Elas mostram o que é estrutural e estaticamente próprio ao grupo e ilustram formas típicas de comportamento” (ALBERTI, 2004, p. 23). O uso dessas ferramentas de coletas de informações e metodologias de pesquisa não esgotam as possibilidades sociais grupais. O indivíduo entrevistado sobre alguma experiência prática ou vivida teria, nesse caso, informações que o pesquisador não detém, o que o faz ser uma importante fonte de conhecimento.

A falta de documentos oficiais que abordaria as trajetórias de indígenas do meu povo faz da história oral uma ferramenta primordial e encaixada às pretensões da pesquisa. Verena Alberti, ao levantar todas essas questões, segmenta os campos onde a história oral tem aceitabilidade e pode ser um método eficaz na busca por respostas. Um deles é para busca de padrões de socialização e de trajetórias. “Entrevistas de história oral permitem o estudo de padrões de socialização e de trajetórias de indivíduos e grupos

pertencentes a diferentes camadas sociais, gerações, sexos, profissões, religiões e etc” (ALBERTI, 2004, p. 25).

Franco Ferraroti (1991), ao trazer a contribuição do método biográfico para compreensão de grupos e da sociedade – gerando uma clivagem teórica entre a psicologia e a sociologia –, vai afirmar que a sociedade é formada pela totalidade dos grupos pertencentes a ela e que, por sua vez, cada membro de um grupo, não totaliza a sociedade por inteiro, mas antes o seu grupo e as relações que são estabelecidas. Estudar as biografias por meio da história oral é compreender esses processos e focar sobretudo nas micro-relações para compreender o social eu e os meus parentes fazemos parte.

Aqui temos uma relação entre o método da história oral com o biográfico que traz à pesquisa sobre os Nawa uma característica em que o grupo primário acabou conduzindo as biografias: isto é, a família e as relações de parentesco, por ser esse primeiro grupo no qual nos inserimos e a partir do qual formamos nossas primeiras consciências coletiva e identitária (HALBWACHS, 1990; FERRAROTI, 1991), vai marcar o posicionamento das biografias, sempre atrelada ao parentesco e a um vínculo familiar comum. Assim, a pesquisa não focou apenas numa trajetória individual, mas compreende que essas trajetórias pessoais estão ancoradas nos grupos dos quais fazemos parte, a saber: a família – em primeiro lugar – e o povo, que ora se cruzam e se confundem.

A história oral também serve ao levantamento da história de comunidade, quando se utiliza para “reconstituição de trajetórias de comunidades específicas, como as de bairro, as imigrantes, as camponesas etc”. Nessa pesquisa, em particular, a proposta é reconstruir a trajetória de um povo, cujas vivências dão muito mais elementos para além de uma história da comunidade; dão elementos para repensar a história da região. Por fim, também serve ao estudo de histórias de experiências, que trata da forma como pessoas ou grupos efetuaram e elaboraram experiências, incluindo situações de aprendizado e decisões estratégicas, que o meu povo articulou para continuar vivo enquanto identidade étnica.

Por fim, ao apresentar as vias metodológicas para a pesquisa sobre o meu povo considero a história oral muito além do que caminhos para acesso as informações sobre os meus familiares. Não é apenas uma forma “participativa” ou de “pesquisa-ação” que tento desenvolver com o trabalho. A forma como chego aos meus e acesso as informações por meio da história oral também é um exercício de desalienação de tudo o que acreditei ser verdadeiro e legítimo, na medida em que acreditei que o real era a história cearense dos meus familiares estampados na parede como soldados da borracha; e fantasioso a

história longínqua de uma “índia selvagem” capturada à dente de cachorro e da qual eu descendia. A história oral como metodologia, pois, tem total relação com a história do meu povo, na medida em que assim como fomos formados a partir da transformação, a história oral também gerou transformações internas na forma como lidar e perceber o mundo a minha volta.

***“Trajetórias espatifadas”: a compreensão das “memórias adormecidas” Nawa***

Os povos indígenas foram o cerne dos estudos para a formação da disciplina antropológica no Brasil. Teóricos clássicos da Antropologia executaram trabalhos em povos no nosso país deixando um legado que colocou a etnologia num das principais áreas de estudo no Brasil. Nos últimos anos, protagonizado por intelectuais orgânicos dos mais diversos grupos – sobretudo por conta de políticas públicas de acesso ao ensino superior, para o qual dei mais destaque na introdução desta pesquisa – sujeitos étnicos, e aqui incluo nós povos indígenas, adentraram os espaços de produção do conhecimento e trouxeram novas interpretações, principalmente sobre seus próprios povos, em uma prática antropológica vinda de dentro: do eu projetando seu olhar sobre o próprio eu. Esta antropologia engajada buscou trazer novos regimes de memória sobre nossa representação e superar preconceitos e equívocos que anos de etnologia feitas por não indígenas acabaram garantido para nossos povos. Mesmo sento um movimento tardio, após mais de cinco séculos de invasão das terras habitadas por nós, a experiência brasileira não estava isolada. Linda Tuhiwai Smith (2018 [1999]), indígena do povo Maori, da Nova Zelândia, escreve como os grandes fatos históricos – imperialismo e colonialismo europeu – moldou as experiências indígenas dentro da “modernidade” e afetou nossas experiências.

Tuhiwai Smith faz uma desconstrução de muitas das categorias que engrossam o caldo da antropologia e diz que a organização e sistemas indígenas foram “categoricamente descartado” por meio de uma “estratégia de negação” que indicava que os povos indígenas “não eram completamente humanos, tampouco eram suficientemente civilizados para ter sistemas organizados, não tinham sistema de escrita, e, além disso, nem suas línguas, sem suas formas de pensamento, eram adequadas” (2018, p.41) e por conta disso, fomos objetificados no processo de pesquisa de classificar, dividir e hierarquizar, distribuindo nossas práticas e conhecimentos entre as várias áreas: arqueologia, antropologia, psicologia, linguística.

Introduzo esta seção com Smith para informar que um movimento de pensar e escrever a partir das experiências internas de pertencimento aos povos indígenas tem se preocupado em trazer à tona as práticas indígenas para além desse olhar objetificado denunciado pela teórica Maori. Trazemos nossas pesquisas com nossos povos para, além de disputar o campo do saber intelectualizado, reescrever as histórias erroneamente contadas sobre nossos povos. Em um movimento de compreender a relação indivíduo e sociedade, tão caro a sociologia e antropologia, indígenas pesquisadores acionaram as vivências dos povos através da história oral.

Florêncio Vaz, professor da UFOPA e indígena Maytapu, ao estudar a emergência étnica na região do baixo Tapajós, no Pará, produto de sua tese de doutoramento, vai procurar no indivíduo caminhos para uma memória coletiva e, assim, polinizar a “história escrita e oficial” com narrativas indígenas, “colaborando para a produção de uma história mais democrática e devolvendo às pessoas comuns, que efetivamente viveram essa história, um lugar fundamental [na história]” (VAZ FILHO, 2010, p.25). Florência atribui uma importância para as fontes orais, mesmo reconhecendo suas limitações e utiliza a história oral para além de complemento, mas fundamentalmente como único meio para acesso às informações sobre as “comunidades” estudadas, na medida em que para muitas destas faltam fontes escritas.

Ana Manoela Primo Dos Santos Soares, mas conhecida como Ana Manoela Karipuna é antropóloga indígena da Terra Indígena Uacá, no Oiapoque, Amapá (AP) e pratica a arte de tecer as palavras sobre seu povo a partir da “oralidade, memórias, conhecimentos, afetos e cuidados”. Guardar as memórias, reforço da identidade Karipuna. Karipuna atrela o movimento de escrita da oralidade como um ato de guardar as memórias e, além disso, fala que estas a afeta fortalecendo a identidade Karipuna e o vínculo étnico com o povo. Ana Manoela discute prioriza o estudo das memórias porque acredita que sua “trajetória é consequência das trajetórias e legados de lutas e resistências deixados por nossas antigas e antigos” (SOARES, 2021, p.28), logo contar as histórias a partir da perspectiva de gênero das mulheres é também contar a história da aldeia da qual Ana Moela faz parte. Além disso, para Soares, acionando mulheres indígenas como Marcia Kambeba, Célia Xakriabá, Braulina Baniwa e a sua mãe Suzana Karipuna, afirma que cuidar do território é cuidar das memórias e que memória e território indígena não se desvinculam: “O território vai até onde a memória e as histórias de nosso povo alcançam” (SOARES, 2021, p.31) e continua dizendo que o corpo é o suporte da memória e por esta também está vinculado ao território, corpo e território tem um diálogo essencial formador

da identidade indígena e dos vínculos com passado, presente e futuro. Por fim, Ana Manoela defende que a memória tem um ritmo, um encadeamento, um tempo que afeta diretamente o lembrar e o esquecer; lembrar e esquecer estão diretamente relacionados a saber se envolver no tempo das pessoas e compreendê-las a partir do seu momento, situação e contexto no qual está inserido.

“Memórias do desterro”, “memórias da despedida” e “memórias da resistência” são as categorias acionadas por Felipe Sotto Maior Cruz – indígena do povo Tuxá, de Rodelas, na Bahia e professora da UFBA – em sua dissertação de mestrado em Antropologia defendido na UnB. A pesquisa do professor indígena está voltada para a relação da memória com as lembranças afetivas e, conseqüentemente, as emoções, no intuito de mostrar que as perdas também formam os sujeitos e as memórias são o suporte para essa formação da identidade. Para o pesquisador, “é preciso considerar a importância e valor da oralidade como forma central através da qual muitos povos indígenas transmitem suas memórias” (CRUZ, 2017, p.27). O professor indígena reconhece essa importância na contramão das práticas e rigor historicista que negou as formas de história indígenas por estas estarem baseadas nas formas orais de transmissão do passado.

Os autores estudados até aqui trazem reflexões que ajudam a compreender a dinâmica da memória, suas características e potencialidades para refletir as situações vivenciadas no meu território, dando um caráter mais específico e projetando as reflexões para um caso real vivenciado também por mim na dinâmica da vida. Entretanto, além dessas reflexões, faço um esforço que compreender essas reflexões sobre a memória a partir do que as reflexões dos intelectuais indígenas estão produzindo no caso brasileiro e que ajudaria, também, a pensar uma teoria da memória indígena, com base nos estudos dos indígenas feitos sobre seus próprios povos. É fato que os três pesquisadores indígenas Maytapu, Karipuna e Tuxá traçam perspectivas parecidas nos seus trabalhos de compreender seus povos a partir daquilo que de mais importante impera no repasse dos conhecimentos dos nossos povos: a oralidade. Esse movimento faz acionar lembranças e afetos que na maioria das vezes tem um caráter dolorido, triste e violento, que faz os indígenas também se vincularem às narrativas como sendo suas.

Quando se trata de projetar as reflexões postas pelos parentes sobre o meu povo, a pesquisa faz emergir interpretações e nomenclaturas que são mais representativas para nós. Falamos de memórias vinculadas ao passado remontam sempre um lugar – o do seringal – e um tempo – o da seringa. Estes dois elementos constitutivos da memória geraram configurações no meu povo, que eu chamaria de enfraquecimento das relações

étnicas; minha liderança e cacique do meu povo chama essa experiência de “espatifar”, que seria sinônimo para esparramar, dividir, cindir, afastar, dispersar. Nesse sentido, as nossas memórias espatifadas não somente define a experiência de um povo que se dividiu, mas também fala de memórias distantes, afastadas entre os sujeitos e atores desta pesquisa. Apesar de memórias espatifadas, elas têm um fio condutor comum, que é o pertencimento étnico vinculado ao parentesco e as relações matrimoniais entre nossos próprios parentes. Nossas memórias podem ser espatifadas, mas nunca serão memórias desvinculadas. Elas se alinham através de um lugar comum a todos meus parentes: o território.

O território onde meu povo habita é lugar de memórias afetivas e ancestrais, sendo, pois, o lugar central para ancorar todas essas memórias espatifadas. As memórias conduzidas pelo território garantem a unidade do meu povo, o vínculo étnico, a partilha e o modo de vida. É o território que, quando acessado, faz com que nossos parentes sigam os rastros dos antepassados e a partir disso consigam fundir nossas memórias espatifadas em memórias coerentes, que há anos os pesquisadores ainda tem dificuldade de compreender e reconhecer. Nossas memórias são desviantes e os olhares daqueles que projetam as experiências de analisar do meu povo são desviadas e não compreendem que é no desvio que nos fortalecemos. As nossas memórias espatifadas formam um sentido que pode não ter coerência para aqueles que dizem que não temos origem étnica – por sermos apenas um sufixo -nawa (povo) – ou aqueles que dizem que não temos língua – pois não temos uma língua com nome próprio – ou, por fim, por não termos cultura – já que não temos práticas de ayahuasca e caiçuma como festividades e rituais no nosso território –, entretanto, estas memórias desviantes garantiram uma unicidade do meu povo vinculadas aos elementos que de mais sagrado temos ainda como resistência das nossas práticas culturais – o território.

Faço um esforço de ler as histórias dos meus parentes a partir dessa perspectiva para demonstrar que o que define nós enquanto povo está marcado em um bem cultural que fazemos o esforço de nos manter nele até hoje – a terra ancestral. É essa terra, no Parque Nacional da Serra do Divisor, que garante os ensinamentos que possuímos e os conhecimentos repassados. É esse mesmo território que garante um sentido para as memórias espatifadas e as tornam coerentes e inteligíveis para nós Nawa, mesmo que os que estão do lado de foram não consigam compreender.

As memórias têm um papel extremamente rico e fundamental de descortinar experiências, vivências e trajetórias indígenas. Por meio da transmissão dos relatos orais

– isto é – das práticas de histórias orais que aparecem cotidianamente nas nossas vidas indígenas, desde o ato de ir ao roçado com nossos mais velhos até sentar e comer juntos, elas são articuladas para garantir uma sobrevivência simbólica de práticas, conhecimentos e sabedorias.

O meu povo – e acredito que tantos outros – vivem essa experiência dia após dia e mantém vivo a “ciência ancestral” dos nossos povos. Assim, é errado dizer que as memórias indígenas do meu povo se perderam, foram esquecidas ou desapareceram. As memórias Nawa estão vivas. São memórias adormecidas em um processo de garantia de sobrevivência, como um corpo que para não morrer entra em sono profundo para evitar que as dores e necessidades fisiológicas se manifestem. As memórias estão lá, encrustadas nos nossos corpos e no território e podem a qualquer momento saltar para a vida cotidiana num processo de saída do adormecimento. Foi nessa compreensão de memória que meu povo guardou nossos conhecimentos e hoje se mostra um grupo étnico resistente e resiliente.

## CAPÍTULO II – REGIMES DE MEMÓRIA NÃO INDÍGENA

Meu objetivo com esse texto é apresentar um panorama da produção literária na qual nós Nawa fomos tematizados, citados ou abordados. A intenção, nesse sentido, é compreender o que se tem de produção disponível e avaliar o contexto no qual a pesquisa está sendo inserida, na medida em que é fundamental compreender as relações que se estabelecem com os diversos atores, sejam políticos ou econômicos, com nós, Nawa.

Meu objetivo não é tratar de uma etnohistória indígena, porque levo em consideração que não há uma “grande história”. Aqui não estamos tratando somente com etnohistória [fragmentos], mas com uma história geral e da nação. Além disso, não há “a história”, mas histórias, no plural.

Nessa empreitada de situar meu povo no contexto de contato, não irei usar a mesma nomenclatura que o não indígena usou para definir a gente como povo. Usarei como referência a forma como meus parentes se reconheciam – Kapanawa – segundo relatos de Mariruni (a última sobrevivente Náua). Nesse sentido, olho para o meu povo a partir da mudança que vivemos e leio a história a partir de três momentos: (1) momentos que éramos Kapanawa, antes do contato. (2) momento em que passamos a nos reconhecer como Nawa, a partir de uma estratégia indígena para ter o território reconhecido; (3) e momento que passamos a nos reconhecer como Awa, isto é, *Awanawa*<sup>6</sup>.

A narrativa oficial sobre a história indígena do Acre, sobretudo a história indígena do Vale do Juruá (Cruzeiro do Sul, Mâncio Lima e Rodrigues Alves) omitiram e mentiram sobre a real história indígena. Pimenta (2015) chega a comentar que “a história oficial do Acre é um discurso ufanista, contado do ponto de vista dos vencedores e periodicamente atualizado e reajustado em função dos interesses políticos do momento” (p. 331). Maria de Jesus Moraes (2016) segue a mesma perspectiva ao escrever o livro "acreanidade". Ela destaca que a acreanidade é fundada em três atos históricos importantes que foram importantes para cristalizar uma identidade acreana. Para formar a identidade acreana (acreanidade), foi preciso subsumir identidades diversas e diferentes. A autora concorda que fatos enaltecidos pelos governos contam a história da elite acreana. Foi construído

---

<sup>6</sup> Grifo esse terceiro momento porque não é uma decisão coletiva e de povo se afirmar como Awanawa, pois não há grafacao dessa identidade étnica na história. Entretanto, acreditando que a história somos nós quem fazemos e que as mudanças são produto das reflexões e vivências dos povos, acredito que brevemente nosso povo irá se reconhecer político e administrativamente como Awanawa.

uma ficção com figuras e papéis importantes nessa história, e não coube aos nossos povos papéis que não sejam coadjuvantes. Essa pesquisa traz a perspectiva nossa e põe em cena meu povo.

Morais (2010), Pimenta (2015) e Parente (2018), ao nomear “Amazonismo”, em referência ao orientalismo de Said, falam de um conjunto de ideias, discursos e práticas sobre a Amazônia, seus povos e comunidades que influenciaram a invasão do território acreano. Essa invasão foi legitimada com a construção dos seringais (RODRIGUEZ, 2016).

Assim como Pimenta, levo em consideração que, apesar das forças hegemônicas que cristalizaram a história do Acre, esta não é um relato unívoco. Ora valorizando um passado distante e distorcido, a história sobre nós Nawa causou falta de identificação dos meus parentes Nawa – como eu –, que não se reconheciam na representação indígena regional. Por isso, este capítulo trata da produção histórica e antropológica de bibliografia sobre o meu povo; em específico, sobre os regimes de memória pelos quais passamos e sobre as escalas de disputas em torno da região onde meu povo habita.

Quando trago processos históricos para o palco desta pesquisa, estou querendo destacar que estes foram fundamentais para definir o que o povo Nawa é hoje. É importante ressaltar os processos históricos porque estes foram desconsiderados por muitos estudos antropológicos que estavam preocupados, na maioria dos estudos, em desvendar o funcionamento das culturas (Maria Regina Celestino de Almeida, 2010, p.15) e o que o meu povo, enquanto alteridade indígena, guardava dos antigos antepassados, no intuito de encontrar uma essência Nawa de ser.

Me preocupo com o que Pimenta (2015) alerta ao considerar que “os povos indígenas do Acre ocuparam um papel marginal no momento da conquista desse território e desapareceram da história regional durante a maior parte do século XX e reapareceram na década de 1970 [...]” (p.331). Ocupar o lugar marginal da história não é sinônimo para serem considerados vencidos. Maria Regina Celestino de Almeida (2010) aciona a história política para dizer que “no caso dos índios submetidos à ordem colonial, os documentos têm revelado que eles tiveram possibilidades de agir e fizeram isso”. Apesar de termos poucos ou quase nenhum registro oficial para a agência, temos aqui com essa

pesquisa a importância da agência a partir das biografias para demonstrar que meu povo teve uma ação frente a situação de dominação<sup>7</sup>.

João Pacheco de Oliveira já reconheceu a falta de registro e o massacre que nossos povos sofreram.

"No fundo da Amazônia, sem quaisquer atas, registros ou declarações de 'guerra justa', povos indígenas foram massacrados, colocados em fuga e perseguidos, divididos e fragmentados, submetidos a formas brutais de escravidão [...]. Os 'descendentes' de índios foram chamados genericamente de 'caboclos', num movimento classificatório que, se, por um lado, os separava claramente dos índios inimigos dos colonizadores, por outro lado, continuava e indicar-lhes a origem indígena, o que lhes impunha necessariamente uma condição social inferior" (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 35-6.).

A partir do regime de memória colonial posto, é possível responder algumas perguntas que foram suscitadas durante o meu campo. João Pacheco de OLIVEIRA (2016, p.35-6) diz que a “ocupação” do vale amazônico, e aqui situo também o Vale do Juruá, foi realizado por meio de "genocídio, diáspora, cultura do terror e trabalho compulsório”. Estes contextos, por sua vez, “foram concretizados por meio de práticas conhecidas regionalmente como ‘correrias de índios’, realizadas por ‘amansadores de índios’”.

Na primeira parte do capítulo trato dos antecedentes do contato com o não indígena. Abordo as condições que predeterminaram o contato. Trato da empresa seringalista e do advento da borracha no contexto acreano perfilando o que logo se daria com a relação forçada com meus parentes no vale do Juruá. Esses antecedentes são importantes para mostrar as violências que o território sofreu com a chegada dos seringalistas e como nós, populações indígenas cujos pensamentos não nos separam do território e da floresta, fomos conseqüentemente afetados pela invasão do não indígena. As memórias sobre essa época são importantes porque elas perpassam todas sobre o período da borracha e demonstra como os processos históricos moldaram meu povo –

---

<sup>7</sup> WOLF, Eric. Introdução. In: A europa e os povos sem história. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo. 2005. Pp. 25 – 48.

Na medida em que a Antropologia se pretendeu a estudar os “mundos das sociedades primitivas”, tendo como estanques e como blocos – para usar a figura do Wolf – as sociedades diferenciadas fora do mundo ocidental, pensar a crítica a partir numa perspectiva da influência colonial nessas sociedades é também estudar e reposicionar o ocidental e, nesse sentido, desnudar os blocos estanques e denunciar as desigualdades do “encontro das sociedades”?

nosso pensamento, cultura, práticas simbólicas, história e memórias ancestrais – a partir de uma realidade que se instaurou na Amazônia ocidental brasileira.

Na segunda parte do capítulo trato sobre a produção acadêmica sobre o povo indígena habitante no Parque Nacional da Serra do Divisor - PNSD -, em Mâncio Lima/AC. Pretendo abordar cada um desses momentos, reconhecendo as limitações desse esforço de escrita, na medida em que alguns dos trabalhos aqui citados não são de fácil acesso, seja impresso ou digital.

## REGIME DE MEMÓRIA COLONIAL

### ***Antecedentes: a borracha e a conquista do “deserto ocidental”.***

*A hevea brasiliensis* – considerada uma droga do sertão – conduz a história do Acre a partir de um viés economicista e de apropriação indevida da floresta (GONÇALVES, 1991; PEREIRA COSTA, 2002, PIMENTA, 2015). Que não só "domou" a floresta, mas usurpou a terra, fazendo jorrar em sangue branco as lágrimas de uma floresta invadida: o território do Acre. Quando falo do viés economicista, falo a partir de como o comércio internacional e o capitalismo financeiro, em específico da influência das bolsas do mundo, apropriou-se da borracha e buscou invadir terras dos indígenas na Amazônia (Pacheco de Oliveira, o nascimento do Brasil, p.35 e 36) para atender a interesse exploratório, conforme conta Pereira Costa (2002, p.31): “Por conta disso, no Acre e em outras regiões da Amazônia, haverá procura por essa matéria-prima de alto valor comercial, que será também responsável pela acumulação de capitais e formação de grandes fortunas”.

O início do que a história chama de ocupação do território do Acre acontece na segunda metade do século XIX. Enquanto os povos indígenas da costa já viviam processos de intenso contato (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p.35) desde o século XVI, os povos do interior do Brasil – principalmente a região do Vale do Juruá vão conhecer as primeiras relações com o "homem branco" a partir de 1869.

Se em três séculos o cerco estratégico aos indígenas por meio de fazendas, cidades e guarnições militares já se completara na costa atlântica, só restando alguns bolsões isolados de autonomia indígena no interior, no vale do Amazonas, ao contrário, o controle territorial e dos recursos ambientais pelos indígenas só vai se alterar nas últimas duas décadas do século XIX. Isso ocorrerá apenas em função da crescente utilização da borracha em atividades industriais nos Estados Unidos e na Inglaterra, em resposta à enorme procura daí resultante, que até 1911 será quase exclusivamente atendida pela produção dos seringais nativos da Amazônia brasileira (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p.35)

Defino essa data porque no Acre, um dos primeiros povos com os quais a documentação afirma ter tido contato é o meu povo. Nas próximas seções veremos as condições desse contato.

Esse contato como conta Pacheco de Oliveira (2016, p.35) "ocorrerá apenas em função da crescente utilização da borracha em atividades industriais nós Estados Unidos e na Inglaterra, em resposta à enorme procura daí resultante". Como nos conta o autor, o maior produtor e exportador da borracha até 1911 será quase exclusivamente de produção dos seringais nativos da Amazônia Brasileira.

Pesquisadores da temática (GONÇALVES, 1991; PANTOJA, 2008) falam que a seringa já era conhecida pelos povos indígenas desde a época de Colombo. Cita a experiência dos indígenas do Haiti com o látex. Depois cita a experiência indígena com o látex no Equador, a partir da visita de um astrônomo. Diz que Portugal tinha o domínio do látex durante todo século XIX, mas foi na Inglaterra que ele ganhou maior notoriedade. Em seguida fala da experiência dos franceses, ingleses e americanos. Aos poucos o látex vai ganhando espaço nas produções de peças para o primeiro mundo proveniente dos aprendizados com os povos indígenas do terceiro mundo. Se apropriaram de um produto conhecido nosso para em seguida usurpar nossos territórios. Não estavam satisfeitos com os aprendizados que a floresta já tinha dado.

Na região do sudoeste amazônico, João Pacheco de Oliveira cita os Omágua/Kambeba como um povo que antes do contato já dominava a produção de peças feitas da borracha (1977. p.46). Isabel Parente (2018) nomeia os Omágua como os primeiros seringueiros da Amazônia e descreve a borracha como um item dominado há muitos séculos antes das colonizações portuguesa e espanhola, entre populações indígenas pré-colombianas, desde o uso para esporte como também para oferendas religiosas para obtenção de favores divinos.

Pereira Costa (2002, p.30) concorda com os autores anteriores afirmando que a borracha já era de domínio dos povos indígenas da região. O autor conta, inclusive, que a partir da seringa os meus parentes indígenas formava material para aplicação de rapé nas narinas e que o material foi de grande utilidade nos hospitais europeus. A apropriação economicista do material aconteceu pelas experiências europeias com a matéria prima. Essa experiência europeia logo faria com que a região fosse ostensivamente invadida.

Na Amazônia havia uma produção indígena de artefatos de borracha, tais como seringa, bolas, sapatos de borracha e outros objetos utilizados pelos indígenas, que mais tarde foram aperfeiçoados pelos portugueses e exportados para os Estados Unidos e Europa. A borracha *in natura*

era exportada também, porém em menor quantidade, porque os europeus ainda não dominavam as formas de sua utilização. (PEREIRA COSTA, 2002, p.30)

As primeiras exportações do látex em forma de produto acontecem no Pará, em meados dos anos 1800. O destino era os EUA (PANTOJA, 2008). O Brasil produziu sobretudo uma quantidade imensa de sapatos exportados para os Estados Unidos, acima dos 4 milhões de pares. A valorização do produto fez crescer a demanda e o Pará é o protagonista na empreitada: nasce a "borracha das ilhas". "Só mais tarde é que a exploração da borracha levaria penetração aos rios Jari, Xingu, Tapajós, Madeira e Juruá" (GONÇALVES, 1991, p. 3), fazendo com que novas zonas produtoras de látex em áreas potencialmente ricas fossem exploradas. As casas aviadoras em Belém e Manaus, onde nasceram os polos de exploração da borracha, tratava de dar as condições de mantimentos e abastecimento aos seringais distantes.

A importância da borracha – um dos símbolos da modernidade – era tamanha que Terri Valle de Aquino (1977) escreve que “foram, pois, o caucho e a seringa os dois principais produtos determinantes do povoamento da extensa região do Juruá e Purús” (p.38). Marco Antônio Gonçalves (1991) caracteriza a importância nesse momento dizendo que "A borracha se projetava num mundo de sonhos onde a aventura e o risco de vida podiam fazer chegar ao paraíso terrestre". É objetivando a experiência do paraíso terrestre que foram abertos muitos seringais, às custas da morte e violação dos corpos indígenas. Falo corpos porque naquela época meus parentes ainda não eram sujeitos de direitos e, nesse caso, a violência eram com nossas vidas nas várias dimensões: física, cultural e territorial. Pimenta (2015) situa o contato com os povos indígenas do Acre a partir de 1870, “quando milhares de seringueiros chegaram ao atual território do Acre para exploração da borracha” (p.331). O autor chega a comentar que a “chegada dos seringueiros nordestinos constitui [...] o evento fundador da história oficial acreana” (idem).

Na primeira fase da exploração da borracha, ela estava vinculada aos gostos, à moda, ao moderno. Essa primeira fase foi fundamental para abrir caminho para uma fase mais violenta da história. A segunda fase da borracha deixa de ser apenas um gosto e vira necessidade. Ela irá ser o meio pelo qual se instaurará uma expansão capitalista pela "goma elástica". É na segunda fase que a borracha tem uma importância central na indústria automobilística e deixa de ser um elemento do homem para ser um elemento da máquina.

É na segunda fase da borracha que as fronteiras são alargadas e novos territórios são invadidos para atender a anseio do homem branco. Ao citar Celso Furtado, que realizou estudo sobre as características da produção de borracha, João Pacheco de Oliveira diz que para haver aumento da produção da borracha era preciso "aumento na área explorada e supondo elevação do volume de trabalho no setor" (p.57). É aí que entra a exploração não apenas da borracha, mas das vidas indígenas que historicamente habitavam a região, sobretudo o povo Nawa. João Pacheco continua dizendo que "disso resultavam sucessivas frentes extrativistas que ocupavam o Madeira, o Juruá, o Purus e o Acre" (p.57) lugar onde habitava meus parentes Kapanawa.

É na segunda fase de explicação do látex que Marco Antônio Gonçalves diz que "Toda região amazônica havia, nesta época, se integrado à indústria extrativista do látex; iniciava o 'império do ouro negro' que viria a transformar por completo a sociedade amazonense e instituiria as bacias do Juruá e Purus como o 'quartel general' da produção da borracha"<sup>8</sup>. E como estamos falando do meu povo, este foi fortemente impactado pela expansão predatória dos seringais para legitimar o quartel general citado por Gonçalves.

Nestes últimos decênios do século XIX e nas décadas seguintes do século XX, a indústria extrativista iria ganhar corpo cuja sombra se faria sentir nas populações indígenas da região. Está seria devassada por gente de toda parte, importando apenas fazer 'fortuna'; para isso, não seriam medidas consequências no desbravamento e fixação na região. (GONÇALVES, 1991, p. 04).

As linhas divisórias e de definição do Acre irão ser instauradas a partir deste contexto, em especial no final do século XIX e início do século XX (PEREIRA COSTA, 2002). A região passava por um litígio de interesses entre Brasil, Bolívia e Peru. Desde 1850, a região já estava sendo invadida por brasileiros que acessavam a região a partir dos rios, principalmente em busca das drogas do sertão. Entretanto, Pereira Costa (2002) aponta que a região "já eram ocupados por diversas etnias indígenas, inegavelmente, uma vez que, mais tarde, por meio do processo cruel e sanguinário de ocupação, elas foram obrigadas a se incorporar, como escravos, na frente extrativista" (p.27).

---

<sup>8</sup> Pereira Costa (2002, p.33) conta que "a invenção do pneumático, da bicicleta, do automóvel impulsionou, definitivamente, a demanda internacional pela borracha produzida no território do Acre, ocasionando a elevação de seu preço e, conseqüentemente, proporcionando lucros e riquezas fabulosas aos proprietários de casas aviadoras, exportadoras, seringalistas, bem como o aumento da renda nos cofres da União e dos Estado do Pará e Amazonas."

Enquanto na região do Alto Acre e Purus, a primeira investida de invasão acontece pelo pernambucano Manoel Nicolau de Melo<sup>9</sup>, em 1852; seguido do cearense João Gabriel de Carvalho Melo<sup>10</sup>; e do Manoel Urbano da Encarnação. Esse último viria a ser um importante invasor do que se chama hoje de Território do Acre e, para além disso, contribuiria para a invasão de outras regiões, especificamente a minha – região do vale do Juruá – servindo de guia para o cientista Inglês William Chandless, que realizou pesquisas nos rios Juruá e Purus entre 1861-64.

As primeiras expedições para o Acre acontecem em um contexto de avanço do desenvolvimento industrial europeu. Iniciada a Revolução Industrial nos anos 1800, a Europa passou por momento de efervescência industrial e o Acre, a partir da segunda metade do século XIX, passa a entrar no cenário com a possibilidade de distribuição de matéria-prima básica para aumentar a produção industrial europeia, sobretudo a produção de carros em 1807.

A estratégia inicial seria de conhecer a região, numerosa em populações e malocas indígenas, porém sem executar a invasão das terras ocupadas pelos meus parentes. Os primeiros trânsitos na região do Juruá, por exemplo, acontecem em 1854, com João da Cunha Corrêa a se deslocar pela região. As viagens eram de cunho investigatório e comercial (PANTOJA, 2008, p.87): “Havia contato com os povos indígenas habitantes da região, porém intermitente e não assentado sobre uma ocupação efetiva do território, o que só ocorreu à medida que os cursos dos rios iam sendo explorados e neles eram estabelecidos postos comerciais”.

João Pacheco é mais descritivo e detalhista com relação às informações da época de avanço da empresa seringalista. Destaca que houve dois momentos em que a borracha aumentou exponencialmente os valores e que esses dois momentos se caracterizam: (1) pelo direcionamento de recursos de outras atividades, a saber agricultura etc., para a extração da seringa (1840-50); (2) aumento da produção para atender ao mercado internacional com a migração de nordestinos (1870-1908). O contato com o povo

---

<sup>9</sup> fixando-se no lago Aiapuí,

<sup>10</sup> Pereira Costa (2002) conta que “a investida na região do Alto Acre deu-se por conta da iniciativa do desbravamento de João Gabriel de Carvalho Melo. Pelo que consta nas narrativas históricas dessa aventura, este brasileiro saiu de Uruburetama (Ceará) rumo a Belém, depois Manaus, onde conseguiu sensibilizar alguns potentados comerciantes da praça, com os quais adquiriu financiamento, provisões e homens para subir os rios Amazonas e Solimões e adentrar um dos afluentes do Acre, principalmente o rio Aquiry” (p.27)

Kapanawa – do qual se origina o meu povo Nawa – acontece entre esses dois momentos, em 1869 (ver referência que cita o contato).

Entender meu povo a partir do encontro com atores não indígenas só é possível por meio dos anseios e projetos econômicos e políticos da sociedade não indígena acreana que viria a se formar após a invasão pelos nordestinos e cearenses. Nesse sentido, somos forçados a conviver com uma pressão para se inserir no modelo econômico de dominação, principalmente por conta da borracha, sob a possibilidade de continuarmos a ser nomeados como selvagens, contrários ao desenvolvimento da região.

Pantoja (2008, p. 88) escreve que se no primeiro momento havia presença não indígena de forma exploratório, a partir da segunda metade do século XIX – logo após o contato com meu povo – já é “possível perceber que um movimento estava em curso. Os primeiros seringais começavam a ser estabelecidos acima de Cruzeiro do Sul [nossa terra ancestral], o que aponta uma *ocupação* com fins de permanência” (grifo para a pesquisa”. Pantoja fala de “ocupação”; eu prefiro falar de invasão, porque é a forma que melhor descreve as atrocidades que irão acontecer nos anos seguintes com tantos outros povos da região.

A vinda dos primeiros invasores do nosso território tinha o objetivo de reforçar o sistema de dominação construído e idealizado para extração de matéria prima da Amazônia e para garantir a continuidade do sistema produtivo do extrativismo da borracha que favorecia as casas aviadoras de Belém e Manaus (RODRIGUEZ, 2016).

O Governo do Amazonas se favorecia das poses e invasão ao ceder títulos, que muitas das vezes não eram respeitados pelos próprios seringueiros e patrões invasores. “A posse das propriedades devia ser registrada junto ao governo da Província do Amazonas para que se adquirisse o estatuto de propriedade, mas este procedimento nem sempre foi seguido pelos *desbravadores*. Assim, os seringais expandiram-se sem preocupação legal com suas fronteiras” (PANTOJA, 2008, p.89) (Grifo para a pesquisa). Aqui vemos duas interpretações que faço um movimento de compreender de outra forma. Pantoja chama os invasores de “desbravadores”; eu prefiro nomeá-los de ladrões por, primeiro, saquear as nossas casas e malocas comunais dos nossos povos; segundo, pela falta de titulação, que mesmo sendo passível de críticas, ainda assim foi um mecanismo que sequer fizeram questão de obedecer. Foram com essas condições favoráveis em um “terra sem lei” que os povos indígenas foram os únicos impeditivos para a instauração da empresa seringalista e para quem foram investidas violentas ações para desestabilizar nossos povos.

Nesse sentido, é relevante dizer que o encontro com meu povo é circunstância da necessidade internacional de matéria prima para atender o avanço da revolução industrial e que esse avanço da modernização dizimou povos, a ponto de na nossa região o meu povo ser oriundo de uma única família que sobreviveu a todo massacre sofrido pela expansão extrativista. Assim, se em um primeiro momento éramos um grande povo chamado Kapanawa, conforme conta a memória mais antiga do tempo das malocas descrita por Mariruni, a invasão, perseguição, mortes, amansamento e cooptação indígena nos transformará em Nawa<sup>11</sup>.

João Pacheco ainda ressalta que o aumento de exportação para os mercados europeus foi alto em 1880 por conta do incremento de nordestinos migrantes. Entretanto, é necessário acrescentar que nós povos indígenas fomos capturados e obrigados a trabalhar compulsoriamente e exaustivamente na extração da seringa. É relevante reconhecer a contribuição nordestina para a alta produção, mas não se pode esquecer que a medida que as invasões iam acontecendo, mais indígenas eram capturados e colocados para trabalhar, conforme os relatos biográficos do capítulo seguinte.

Pantoja (2008) reconhece que um dos grandes gargalos para avançar nos empreendimentos da economia extrativista era a mão de obra. Esta, por sua vez, foi sanada com o descolamento, principalmente, de cearenses afetados pela seca em 1977 – cerca de 25.000 a 50.000 seringueiros foram deslocados para região (PANTOJA, 2008, p.97). Entretanto, conforme nos conta a autora, outro problema estava no horizonte da migração de populações vindas de outras regiões: a falta de experiência para lidar com um contexto totalmente diferente de onde se deslocavam os contingentes nordestinos e a carência de capital de apoio para as iniciativas que geravam muitos gastos. Para superar esses dois problemas, capital internacional foi injetado no país vindo da Inglaterra, Estados Unidos, Bélgica, França, Alemanha e Portugal. A iniciativa era viabilizar

---

<sup>11</sup> Nawa, na maioria das línguas indígenas do tronco Pano significa povo; gente. Entretanto, essa gente e esse povo é sempre vinculado a um ser criador que origina o povo. As referências histórias após contato fez o serviço de retirar inclusive nossa origem étnica e tirou parte da nossa identidade ao documentar e nomear nosso povo como Náua. Até hoje essa estratégia de apagamento indígena permanece em nossa história. Éramos Kapanawa (gente do esquilo ou Quatipuru), transformados em apenas Náua pelo não indígena; e hoje fazemos um esforço de afirmar nossa identidade como da origem da Anta (Awa). Processos futuros podem definir nossa história buscando a reivindicação para o reconhecimento do nosso povo como Awanawa, uma rama dos antigos Kapanawa. É visível que meu povo coloca uma discussão sobre etnicidade, que precisa ser melhor refletida e investigada, porém nessa pesquisa não darei atenção para a questão e me enfocarei principalmente em processos históricos que condicionam essa etnicidade e vivência do povo.

“operações de importação e exportação, capital de giro, transporte fluvial e empréstimos” (PANTOJA, 2008, p.97).

A região do Juruá, segundo o pesquisador e professor, alcançou seu apogeu no início do século XX, aumentando expressivamente sua população (em 1907 eram em torno de 40 mil pessoas), o que conseqüentemente afetou as populações indígenas habitantes daquela região, principalmente meu povo. Pantoja (2008) reforça esse posicionamento dizendo que em apenas uma década (1885-1895) “o Vale do Juruá foi inteiramente ocupado e transformou-se, desde então, numa das principais áreas de seringais da Amazônia”

Pacheco de Oliveira ainda descreve as condições de trabalho da região, indicando uma "força de trabalho integralmente aprisionada à empresa seringalista, submetida a relações de trabalho servis [...]" (P.60), mesma condição que será descrita a partir dos relatos de experiência pelos quais meus parentes passaram. Tastevin, em 1914, em viagens pela minha região, no rio Môa, descreve as condições e relações de trabalho para a continuidade do regime marcado pela extração do látex da seringueira:

É preciso saber que as regiões ribeirinhas dos rios brasileiros estão um pouco sob regime feudal. Os proprietários das florestas produtoras de borracha são verdadeiros fidalgos que trazem de muito longe, às suas expensas, os trabalhadores que recolhem a goma das seringueiras. Desde o começo, e algumas vezes por toda vida, estes trabalhadores estão ligados aos seus senhores pela dívida que contraíram na vinda, e que a obrigação em que eles se encontram de ter que comprar tudo deles [patrão] não faz mais do que aumenta-los com o tempo, sem contar as doenças, durante as quais os proprietários lhes fornecem alimento, roupas e medicamentos. Nestas condições, compreende-se facilmente que tudo, até o emprego do tempo, é legitimamente determinado pelo proprietário da terra, que é ao mesmo tempo o credor da população (TASTEVIN, 2009 [1914], p.72-3)

Oliveira ainda aponta uma característica recordada nas memórias dos meus parentes. Após a queda do valor da borracha brasileira para a produção concorrente asiática, meus parentes passaram a buscar outras formas de sobrevivência, o que é bem descrito por Pacheco quando fala que "[...] os recursos humanos e materiais então empregados na extração da borracha foram deslocados para outros setores como a agricultura ou outras atividades extrativistas [...] os próprios seringueiros a medida que surgissem novas alternativas econômicas procuravam abandonar os seringais" (p.61). Apesar de estar falando dos seringueiros nordestinos, a mesma situação é vista nas experiências indígenas dos meus parentes Nawa, que naquela época não havia

reivindicado a identidade étnica indígena e, logo, eram confundidos como seringueiros descendentes de nordestinos.

João Pacheco de Oliveira diz que "uma nova forma de organização da produção e das relações sociais surgiu a partir do momento em que a borracha se destacou [...]". Essa mudança do meu povo é perceptível a partir das biografias que veremos no próximo capítulo.

Eu acrescentaria nesse rol de afetações e impactos a característica da "mistura". A borracha não foi apenas o propulsor do contato, como já descrevi, mas incentivou o que hoje a Antropologia chama de "índios misturados". A borracha fez acontecer o encontro e as violências contra os povos indígenas, entretanto, para se manterem vivos, muitos indígenas se misturaram com seringueiros nordestinos e formaram famílias, mantendo no interior das memórias, lembranças, histórias e conhecimentos de um povo massacrado, porém resistente e resiliente. A borracha protagonizou o que hoje temos enquanto característica de povo: não somos um povo que veste a roupagem do estereótipo associado aos indígenas – somos a mistura de uma violência que faz nós enquanto Nawa termos uma identidade particular, juntando elementos da cultura do branco (principalmente de base cristã e católica) com os conhecimentos e práticas indígenas que foram mantidas mesmo com a mistura e o contato forçado.

Os relatos que se seguem são da última valorização da borracha na região, após apoio do governo brasileiro por meio de financiamento estatal (meados de 1940). Nesse momento a borracha estava passando por um crescimento do consumo interno, diferente do primeiro momento em que a borracha era exportada para consumo externo dos mercados internacionais.

João Pacheco fala de uma categoria-chave para funcionamento global do sistema de trabalho da empresa seringalista: o sistema de aviamento. Pacheco diz que o "seringueiro-índio" é inserido nesse modelo de relações de trabalho e descreve o aviamento da seguinte forma:

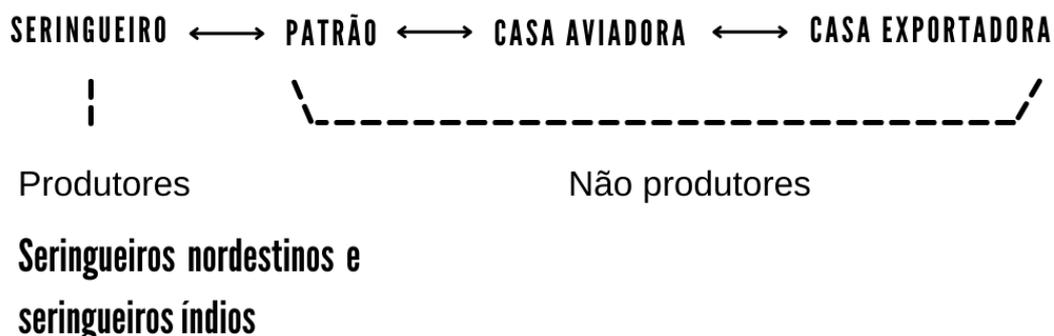
[...] O produtor recebe de seu aviador tudo aquilo que necessita para realizar a produção, aí incluindo-se instrumentos de trabalho (machado, baldes, espingarda, etc.), alimentos, roupas, utensílios diversos. O pagamento do aviamento é feito através da venda da totalidade da produção da goma do aviador, aos preços por esse fixados. Nessa ocasião é feito então novo aviamento que deve permitir ao produtor subsistir por mais 7 meses, até o novo período da extração. Antes mesmo de começar a cortar a seringa – e a cada ano – o produtor direto já está endividado". (PG. 62 e 63)

Citando Cunha, Pacheco escreve esse sistema de pagamentos como "a mais criminosa organização de trabalho", de forma que "o seringueiro realiza uma tremenda anomalia, é o homem que trabalha para escravizar-se" (Cunha apud Pacheco de Oliveira, ANO, P. 63)

Por fim, Pacheco reconhece que mesmo em diferentes regiões, "a relação entre patrão seringalista e o seringueiro parecia ser concebida em termos de um trato estabelecido pelo primeiro e respeitado por meio de ameaça e do apelo à força" (p.63).

Aquino (1977, p. 46) traça uma característica importante do aviamento ao qual os povos indígenas foram incorporados. Ele diz que para a "compreensão da empresa seringalista é necessário que se entenda uma instituição básica [...]. Trata-se do aviamento. [...] Este processo abrange desde o nível local às vinculações internacionais, do plano das relações comerciais ao das relações sociais de produção". A posição das relações estabelecidas dentro dos seringais pode ser vista no diagrama abaixo.

**FIGURA 1 – Diagrama do aviamento por Terri Valle de Aquino (1977)**



Essas são as mesmas relações estabelecidas com meus parentes Nawa no rio moa. As relações eram pautadas numa lógica vertical em que "os de cima mandam e os de baixo obedecem". Entretanto, mesmo que as configurações de forças sejam maior do lado do seringalista, é impossível negar as artimanhas e estratégias dos ditos "subordinados".

Meus parentes realizavam atividades que se contrapunham às regras dos patrões, essas ações não afetavam a estrutura e o sistema de aviamento: mantinham-se as relações de forças, no entanto os meus parentes sabiam jogar o jogo e por meio da astúcia buscavam tirar ganhos em relação à dominação imposta pelo seringalista, algo próximo do que o Antropólogo Steve Stern chama de "resistência adaptativa", "através das quais

os índios encontravam formas de sobreviver e garantir melhores condições de vida na nova situação em que se encontravam (ALMEIDA, 2010, p. 23).

Essas estratégias serão vistas no próximo capítulo, mas é importante ressaltar que não foi apenas uma resistência adaptativa para garantir a vida. A identidade também foi reformulada, mesmo com a mistura. Maria Regina Celestino de Almeida (2010, p.24) diz que "os grupos sociais humanos, mesmo reduzidos à escravidão e às piores condições são capazes de reconstruir significados, culturas, histórias e identidades". Nossa história e nossa identidade foi reformulada ao enfrentar a empresa seringalista e sobreviver física e culturalmente.

### ***“Amazonismo” e “Acreanismo” a invasão da Amazônia e do Acre legitimada.***

Para entrar nos regimes de memória não indígena que pretendo abordar a partir de agora e que cristalizaram suas narrativas na história oficial da minha região – "história sacralizada" (PIMENTA, 2015) – é preciso contextualizar esses relatos à luz das reflexões feitas por pesquisadores sobre a construção de "Amazônia" que foi sendo construída e que teve como consequência a invasão da região.

José Pimenta (2015) faz um relato explicando que a invasão da região foi realizada a partir de uma ideologia que ele chama de "Amazonismo"<sup>12</sup>. Essa construção de Amazônia, em seguida, abriu caminho para o que o mesmo autor chama de "acreanismo", por meio da "invenção do Acre".

Pimenta recorre ao pensamento de Said para nomear a visão sobre a Amazônia de Amazonismo. Diferente de Said, que diz que o ocidente produziu uma visão reducionista sobre o oriente, essa perspectiva negativa não acontece totalmente com a Amazônia. Pimenta diz que embora "negativa e estereotipada", há positividade nas visões sobre a Amazônia. A carga positiva ou negativa dada ao Amazonismo dependerá, como defende o teórico, dos atores e das épocas, "formando um campo ideológico profundamente ambíguo" (2015, p.333)

Tanto o Amazonismo quanto o acreanismo são duas perspectivas, que mesmo distintas, se tornam partes complementares de um mesmo fenômeno. "[...] podemos dizer

---

<sup>12</sup> Pimenta conceitua o Amazonismo como um "edifício ideológico dicotômico, produzido historicamente pelo pensamento ocidental sobre a Amazônia e seus primeiros habitantes. [...] o Amazonismo seria mais bem definido como um campo ambíguo caracterizado por um caleidoscópio de imagens múltiplas sobre a Amazônia e seus primeiros habitantes ou um conjunto de discursos e de ações múltiplas e contraditórias que podem ser mobilizados em função das circunstâncias, para servir aos mais diversos interesses" (2015, p.332 e 333).

que a 'invenção do Acre' foi uma modalidade particular da 'invenção da Amazônia' (Pimenta, p.335)".

As duas ideologias apontadas pelo autor buscaram apagar do mapa a história indígena da região, da qual meu povo acabou sendo afetado no Vale do Juruá. O apagamento aconteceu, como nos conta Pimenta, por meio de um governo regional. Um movimento inverso só começa a acontecer a partir de 1970 – mesmo ano em que meu povo reivindica o reconhecimento da nossa história frente ao estado brasileiro.

Além de Pimenta (2015), Bezerra (2005), Moraes (2008) e Carneiro (2014) qualificam como operou e foi construída a ideia de Amazônia enquanto uma construção ideológica que permitiu invasões.

Elas serviram aos mais diversos atores e interesses. Além de legitimarem a colonização da região e de seus primeiros habitantes, os mitos do amazonismo também tiveram repercussões não previstas na Europa, onde foram mobilizados para sustentar interesses políticos e ideológicos (PIMENTA, 2015, p.334)

Primeiro, para o autor, Amazonismo é "um conjunto de ideias, discursos e práticas produzidos pelo imaginário ocidental sobre a Amazônia e os povos indígenas, seus primeiros habitantes" (2015, p.332). Portanto, é uma leitura exógena, vista do lado de fora e distante sobre quem éramos e somos. Esse Amazonismo, como nos conta Pimenta, é o inverso do que o ocidente acreditava ser "moderno", desenvolvido, civilizado. O oposto restaria a essa porção amazônica: selvagem, hostil, violento. A perspectiva de alteridade sobre a Amazônia, nesse sentido, carrega fortes marcas de desigualdade de poder.

Como reconhece Pimenta, o Amazonismo será acionado pelos próprios indígenas em um processo de redefinição da ideologia. Assim, Pimenta acrescenta ao conceito de Amazonismo dizendo se tratar de "um conjunto de discursos e de ações múltiplas e contraditórias que podem ser mobilizados em função das circunstâncias, para servir aos mais diversos interesses", perfilando o Amazonismo como um "indigenismo amazônico" "em que homem e natureza se fundem formando um único ente, ora pra positivo ora pra negativo" (p.333).

O que Pimenta chama de Amazonismo, Antropólogos como Gondim (1994) chama de "invenção da Amazônia". Esse Amazonismo terá suas primeiras concepções com os viajantes do século XVI. Tratar o Amazonismo como polaridades e dicotomias deriva também das concepções de alteridade fundada na ideologia do ocidente como civilizado e as outras regiões como bárbaras. Entretanto, apesar da Amazônia ser parte do

ocidente, a construção de ocidente é sobretudo um pensamento europeu, que tentou expandir suas fronteiras e demarcar uma diferença entre ocidente e oriente.

A construção de ocidente precisou operar a partir da distinção entre o eles e nós. Apesar da Amazônia ser parte desse ocidente, as estruturas internas precisavam afunilar e marcar mais ainda quem era o ocidente, uma perspectiva sobretudo eurocentrada. Essa distinção da alteridade foi construída sobretudo por vias das narrativas de viajantes e escritores (PIMENTA, 2015).

As bases do Amazonismo são bem conhecidas, sobretudo pela antropologia, quando cria as distinções entre civilização/barbárie, que também é uma forma de representar natureza/cultura. Nós ocupávamos o polo da natureza, que precisava ser civilizada para garantir ao ocidente o seu caráter de desenvolvido e moderno. Ambas as narrativas juntaram as qualificações de fantástica e exótica (citação de Pimenta, 2015, p.334) referente à Amazônia e, conseqüentemente, ao Amazonismo.

Até o século XIX, pelo menos nas descrições sobre a Amazônia, encontramos relatos de homens sem cabeça ou com calda, cinocéfalos, gigantes e anões, canibais selvagens e outras criaturas estranhas. (...) essas imagens negativas dos nativos da Amazônia se misturam com descrições da terra, da fauna e da flora. São também complementadas por versões positivas da alteridade que relatavam a existência, por exemplo, de homens puros e inocentes vivendo no Paraíso" (PIMENTA, 2015, p.334).

Riqueza e miséria, medos e esperanças, sonhos e pesadelos, futuro e passado, inferno e paraíso são algumas das distintas posições sobre a Amazônia.

Poucos são os trabalhos que fazem uma análise sociológica e ideológica do contexto de criação do Acre a partir dos marcos históricos fundadores do estado: a saber, o ciclo da borracha e as lutas travadas pelo reconhecimento e autonomia territorial. Antes de entrar na parte principal que trata essa seção, é importante ressaltar alguns trabalhos que ajudam a pensar a construção da identidade acreana para além do senso de pertencimento; essa identidade foi construída pelo apagamento de muitos povos, que nos tempos atuais tem realizado esforços para repensar a identidade acreana e demonstrar as violências sofridas para a construção do senso identitário do Acre.

Afunilando esse Amazonismo, Pimenta (2015) foca no Acre para dizer que a perspectiva e tentativa de dominação da região se baseou em tratar as populações originárias como maus ou bons selvagens e, conseqüentemente, projetar em nossos corpos os estereótipos ocidentais eurocentrados e, permitir nesse caso, as invasões de

corpos e vidas. Pimenta comenta que essa perspectiva do Acre não passa de um monólogo (p.335).

Dussel faz uma análise sobre a perspectiva da “conquista” não como uma dominação ou conquista de territórios ou de espaços geográficos, muito menos de “dominação da natureza”, mas de dominação dos corpos ou de pessoas. Há uma tentativa de dominação dos corpos indígenas, de incluí-lo em um mundo cujas ideologias comportamentais se dão em torno de uma ideologia de matriz europeia. Aqui não estou querendo dizer que os indígenas são totalmente passivos a processos de incorporação em outros mundos que não sejam os mundos dos povos nativos, mas defendo que há sim a justaposição de tais mundo, em que o mundo europeu, com todo seu aparato burocrático-administrativo, fez o papel de lançar força que se sobressaia em relação forma e as diversas faces desse mundo nativo se apresentar. Utilizo a ideia de “mundo” por não ter em mente algo que seja melhor inteligível para compreender a dinâmica de comportamentos de sociedades diferenciadas. Entretanto, ainda penso que haja uma melhor forma de abordar a questão por outras metáforas que não deem a ideia de mundo como uma forma tão solida como uma bola de bilhar, como Wolf (2003) aponta.

Voltando ao primeiro ponto:

A “conquista” é um processo militar, prático, violento que inclui dialeticamente o outro como o “si mesmo”. O Outro, em sua distinção, é negado como o Outro e é *sujeitado, subsumido, alienado* a se incorporar à totalidade dominadora como coisas, como *instrumento*, como *oprimido*, como *“encomendado”*, como “assalariado” [...], ou como africano escravo [...]. (DUSSEL, 1993, p.44) grifo nosso.

O grifo na citação se refere ao que Dussel vai chamar depois do “eu conquisto” como uma práxis da conquista em que o Outro é negado em sua dignidade, que caracteriza o domínio do conquistador sobre o dominado. Railson, liderança indígena do povo Nawa, comenta indiretamente essa forma processual de lidar com os corpos indígenas ao dizer que de tudo fomos afetados na relação com o mundo do branco e no contato que se estabeleceu no período de ocupação do território acreano. Ao falar das afetações que tais contatos causaram, comenta que, hoje, os Nawa guardam dentro do pote aquilo que o colonizador não conseguiu afetar.

O que quero dizer é que a “praxis da dominação”, reforçada pela ideia do “eu conquisto”, da qual Dussel fala, não foi conclusa. Se houve conquista, houve sobretudo uma conquista parcial. Não quero negar os massacres e as violências sobre os povos que habitavam minha região, em diferentes processos da história brasileira. É fato que muitos

povos deixaram de existir com a “práxis da dominação” geográfica e dos corpos, por meio do colonizador europeu. Mas não podemos incorrer no erro de criar polaridades de duas instâncias sólidas, como se tais não pudessem se mesclar; não podemos entrar no erro de perceber de uma forma simplista e superficial a figura de um dominador que conquista e um dominado que é subjugado. E se esse discurso é utilizado pelos povos indígenas, o é na medida em que estratégias precisam ser definidas para a garantias de conquistas dos nativos: optar pelo discurso de um dominador vencedor é uma das saídas para apontar as violências ao mesmo tempo em que se utiliza de um essencialíssimo estratégico.

Retornando ao acreanismo, já no início da explicação de como este operou, Pimenta descreve como uma invenção do Acre que transformou as populações indígenas em mortas e/ou civilizadas. A morte do meu povo como "povo extinto" é uma operação desse Acre inventado.

Imaginado antes de ser invadido, viajantes como Cristobal de Acuña, em 1639, atribuía ao rio Juruá, uma importância vinculada à riqueza de cuzco: dizia que era o "rio cuzco". Éramos nomeados como guardiões das margens dos rios, selvagens que protegiam riquezas.

"As primeiras expedições oficiais aos rios Purús e Juruá foram realizadas em 1852 a mando de João Batista de Figueiredo Terneiro de Aranha, então presidente da província do Amazonas (p.336)". Em 1858 foi a vez de Manoel Urbano, explorador do Purus e, em 1861, João da Cunha Corrêa, explorador do Juruá.

Os relatos que imaginaram o Acre viriam a ser postos em prática a partir de 1870, quando chegou a primeira leva maciça de nordestinos seringueiros e o ouro Dourado que se esperava encontrar na região se transformou em ouro negro, produto da borracha. Pimenta é categórico em dizer que "os seringueiros", nesse sentido, "criaram o Acre, inventando-o" (p.336).

Na formação do acreanismo também foi preciso operar com a distinção entre "nós" e "eles". No início dessa operação, "eles" eram os bolivianos, que lutaram contra os nordestinos brasileiros pela conquista do território. Nessa disputa, nós, povos indígenas, ocupamos um lugar à margem: "embora não sejam totalmente invisíveis, os povos indígenas ocuparam, inicialmente, um espaço muito marginal na história do Acre e praticamente desaparecem até a década de 1970". Apesar de negativo, esse desaparecimento será positivado pelo meu povo nas nossas histórias de origem.

Craveiro Costa, outro importante figura que dá nome a escola em Cruzeiro do Sul/Acre e considerado um dos principais historiadores da região, nomeia a região como

deserto ocidental, assinalando o que Pimenta acredita ser na verdade uma defesa de não-história antes da chegada dos seringueiros. "Até recentemente, para a história oficial, o povo acriano era formado somente pelos seringueiros, cuja façanha histórica foi domesticar a natureza e os índios que faziam parte dela" (PIMENTA, 2015, p.336).

O posicionamento de Pimenta já reforça o lugar que nós povos indígenas ocupamos na história, numa tentativa de apagamento da nossa agência. O autor diz que durante o século XX, as estratégias retóricas, isto é, várias narrativas foram acionadas para minimizar e negar a presença de povos indígenas no Acre, ficando latente a partir da narrativa de "terra virgem", "vazia" ou um "deserto" (PIMENTA, 2015). Aqui fica evidente que o autor defende que existe um regime de memória colonial no Acre que nada incluiu os povos indígenas na história. Na verdade, fica mais evidente que os regimes de memória são forças contrárias às narrativas étnicas e que, em seguida, os próprios povos indígenas, em um movimento de resistência à dominação retórica, vai levantar e defender um regime de memória indígena - o que será visto no próximo capítulo, onde será marcado a agência do meu povo e a contribuição para o vale do Juruá.

O Acre foi obra dos seringueiros, heróis anônimos, desesperadamente instalados numa região hostil, mas promissora. Com audácia e bravura, o admirável nordestino penetrou laboriosamente a selva, desafiando a natureza e as flechas envenenadas dos 'índios selvagens' para conquistar palmo a palmo o território e integra-lo à nação. Como o bandeirante, o seringueiro deflorou a floresta e domou a natureza virgem.

Euclides da Cunha<sup>13</sup>, um importante autor formador da identidade e literatura brasileira também escreve sobre nosso solo ancestral, e finca uma bandeira de legitimação de dominação na região ao tecer menções honrosas aos nordestinos e cearenses ao falar do estupro a floresta e da vitória do sertanejo. Ao criar as ideias de *Paraíso Perdido e o Inferno Verde*, Cunha constrói duas narrativas que ficam evidentes em sua fala: (1) a ideia de passividade indígena frente à natureza e a necessidade de conquista-lo para domar: "faltam-lhe (...) o recorte artístico do trabalho" "as gentes que a povoam talham-se-lhe pela braveza"; e (2) a do dominador cumprindo a sua função de apelo ao desenvolvimento

---

<sup>13</sup> O autor de *Os Sertões* e *À Margem da História*, considerado por muitos como um dos primeiros a interpretar a sociedade brasileira cientificamente, contribui sensivelmente para a formação do pensamento social brasileiro. A marca da escrita euclidiana na historiografia amazônica sempre foi muito forte. Euclides da Cunha foi membro da Academia Brasileira de Letras e sócio do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Atuou nas fileiras das forças armadas, onde tomou contato com as idéias positivistas de Benjamin Constant<sup>8</sup>. Sua passagem pela região Amazônica se deu no início do século XX, entre 1904 e 1905, onde chefiou a comissão mista entre o Brasil e Peru para a demarcação de limites nas fronteiras. Logo após esta experiência, passou a escrever uma série de textos sobre a Amazônia<sup>9</sup>. (Davi Avelino Leal, 2007, p. 211)

e modernidade: "O cearense, o Paraibano, os sertanejos nortistas (...) ali estacionam, cumprindo (...) uma das maiores empresas destes tempos" "estão amansando o deserto".

Se os povos indígenas eram confundidos com a natureza, e a relação homem/natureza é intrínseca às populações indígenas, a legitimidade de deflorar a floresta virgem acaba levando para um caminho perigoso. Os povos indígenas, nessa narrativa, também são vistos como passíveis de deflorar, o que legitima a ação de também deflorar os corpos e principalmente as mulheres indígenas, capturadas, amansadas e estupradas para que o colonizador dome a natureza presente nos corpos indígenas. Não é diferente da história do meu povo, que as duas mulheres consideradas fundamentais no resgate da nossa cultura são elas mesmas as que foram capturadas, amansadas e violentadas etnicamente.

Apesar de parecer uma reflexão crítica sobre o Acre e a redução da história desse pequeno pedaço da Amazônia a grupos específicos, Pimenta reforça o louvor dado aos seringueiros e escancara a visão do senso comum acreano, perfilando e descrevendo um estupro feito à floresta e aos territórios sagrados nos quais nós morávamos.

Apesar de parecer dúbio o próprio posicionamento de Pimenta, o autor, na maior parte do texto tece palavras reconhecendo que o regime de memória colonial afetou os povos indígenas. Após suas palavras de exaltação ao nordestino, faz declarações da intensidade da violência contra nossos povos.

Para amansar e cultivar o “deserto”, o seringueiro exterminou a maioria dos índios. Vários esforços narrativos foram feitos para esconder esses massacres, episódios pouco gloriosos da “invenção do Acre”. O seringueiro patriótico, enaltecido pela história oficial, é na realidade um assassino de índios. Quando não os matou deliberadamente procurou civilizá-los. (PIMENTA, 2015, p.337)

Tanto Pimenta quanto Carneiro (2014, p.260) nomeiam que a “gênese” ou a genealogia do Acre – o que aqui prefiro chamar de regimes de memória colonial – começou com o massacre orquestrado e legitimamente deliberado contra as populações indígenas e que por muito tempo esse massacre foi ocultado, na tentativa de exaltar os atos “bem feitos” dos nordestinos na “conquista” do Acre.

Outro autor que tece críticas história do Acre, criando fissuras ao regime oficial acreano é Eduardo de Araújo Carneiro, a partir da leitura feita no livro “Não foi Revolução nem Acreana” (2022). O autor confirma que toda construção de narrativa sobre a fundação do Acre não passa de um simulacro em torno de dois momentos que de fato não aconteceram. As críticas partem de uma reflexão semântica de um dos principais

marcos da história do Acre. Reconhecendo que o que se nomeia por “revolução acreana” está fundado numa visão eurocentrada de “Revolução Francesa”, Carneiro diz que nem de próximo a dita revolução acreana foi uma transformação do sistema imposto. Na verdade, a nomeada revolução encampa interesses exclusivamente da Província do Amazonas e Pará, que tinham interesses extremamente estratégicos e financeiros na região. Além disso, continua, diz que muito menos existia uma nomeação reconhecia que atribuía a região o nome de Acre. O nome mais próximo do que viria a se confirmar como Acre se tratava de uma região do Amazonas.

Os documentos primários sobre a “Revolução Acreana” foram escritos pelos líderes dela, aqueles que se designaram “revolucionários”. Porém, qual o significado que essa palavra tinha para um seringueiro que, mesmo lutando ao lado de Plácido de Castro, continuou como semiescravo, endividado, subnutrido pela fome, analfabeto e isolado de todos em varadouros “mata adentro”? Qual o sentido de “revolução” para os nativos mortos, estuprados, escravizados e órfãos pelas mãos do “único povo que lutou para ser brasileiro”? (CARNEIRO, 2022, p.68 e 69)

É visível nos questionamentos de Carneiro a construção do Acre e que Pimenta chama de “invenção”. No mesmo texto Carneiro, ao falar dos interesses do Amazonas na região, chama a fase de migratória de “invasão”.

Pimenta caracteriza a história do Acre como uma história etnocêntrica e diz que na região da Amazônia sul-ocidental existiam povos numericamente grandes e com uma diversidade característica da região, que hoje é reduzida a apenas 18 povos.

Assim, contrariamente as imagens de “deserto” ou “terra vazia” promovidas pela história oficial, vários trabalhos apontam para uma ocupação milenar dessa região e para a existência de uma população etnicamente diversificada e numericamente importante antes da chegada dos seringueiros. [...] Com a chegada dos seringueiros, os povos “sem história”, quando não simplesmente invisibilizados, tornaram-se objetos de retórica de uma história etnocêntrica e colonial que se constrói sem eles e sobre eles, nunca com eles. [...]o destino dos povos indígenas do Acre durante a colonização da região foi o extermínio ou, na melhor das hipóteses, a “civilização”. (PIMENTA, 2015, p.338).

Por isso, é preciso dizer que antes da chegada e invasão do branco éramos muitos e não existiam linhas demarcatórias<sup>14</sup>. Os marcos demarcatórios das terras eram definidos por lugares na mata onde nossos ancestrais habitavam. Não haviam cercas, nem muros,

---

<sup>14</sup> De acordo com Castelo Branco (1950), no texto “O Gentio Acreano”, os povos indígenas na região do Acre eram milhares. O autor ainda afirma que somente no vale do Juruá existiram, pelo menos, 50 povos indígenas distintos, alcançando uma população de, em média, 150.000 parentes.

não havia posse e a terra era de usufruto exclusivo de todos os povos. Digo de todos os povos porque as migrações constantes que eram feitas não marcavam no chão a posse por ocupação; não restringia a terra a um povo.

Com a chegada do não-indígena, tudo foi alterado, desde a relação com o território, nossos conhecimentos, nossos povos, nossa comida, nossa liberdade, e, principalmente, nossa história. Nossas narrativas de vida e nossos contos de origem foram alterados, substituídos e violentados. E a principal história que começaram a contar sobre nossos povos varreu do mapa muito da nossa cultura e da nossa forma de ser e se comportar.

Até hoje carregamos essas marcas em nossos corpos, nossas saudades pelas histórias que tinham como único cenário a floresta e os demais povos, que apesar da diferença, nos respeitavam e conviviam conosco em meio às guerras. A floresta foi estuprada, e por sermos parte integrante dela, fomos também violentados; povos desfeitos, culturas extintas, misturados, confundidos, silenciados e apagados. Eu não diria que isso foi efetivo de forma total, porque hoje vemos outras narrativas surgindo após anos de bocas caladas.

O que estou querendo dizer é que nosso único papel na história do Acre é servir de figura para o heroísmo apresentada no regime de memória colonial, no qual o homem cearense – e marcadamente a partir de uma perspectiva de gênero – consegue domar a natureza e conseqüentemente a população que faz parte dela. Os autores os quais já citei reconhecem contundentemente essa posição ao dizer que quando não fomos massacrados, fomos impostos à exaustão do trabalho no regime da borracha, que se trata do que passou o meu povo a partir do momento que a maioria dos nossos foram exterminados.

Os “civilizados” ou “mansos”, por sua vez, integraram progressivamente a economia do seringal como mateiros, caçadores, pequenos agricultores, etc. Esses sobreviventes tornaram-se, sobretudo, seringueiros e passaram a conviver com seus alçózes históricos com os quais partilharam um destino funesto durante a maior parte do século XX, muitas vezes na condição de mão de obra servil no sistema escravista e paternalista do barracão, principalmente na região do Alto Juruá. (PIMENTA, 2015, p.238)

Nessas condições, meu povo ainda manteve alguns dos conhecimentos que nos tornam Nawa hoje, mantendo a floresta como principal expoente desse ensinamento. Quando não eram chamados de seringueiros eram nomeados como “cabocos”, termo pejorativo e marcadamente racista que tentou dar uma identidade genérica e amorfa às

populações nativas, retirando suas especificidades étnicas e acrescentando-as na engrenagem do sistema seringalista e suas relações de trabalho servil.

Toda a descrição até aqui vem apresentar a influência das frentes de expansão da borracha para a influência na situação dos povos indígenas, em específico meu povo, hoje. Essas frentes de expansão irão alterar as sociedades indígenas e os povos irão se inserir dentro das relações engendradas pela estrutura social, política, cultural e econômica pela borracha<sup>15</sup>

### ***A correrias como estratégia de dominação dos corpos indígenas***

Se o domínio da natureza e da floresta já vinha sendo orquestrado e cumprido com a formação dos seringais, outro objetivo precisava ser alcançado para de fato a invasão se tornar consumada: o domínio dos corpos indígenas. Com isso, as primeiras iniciativas para desestabilizar as estruturas sociais indígenas de uma região que declararam como vazio demográfico e abrir caminho para a extração da borracha de forma predatória foi a realização de caçadas aos nossos parentes, também chamada de “correrias”.

Ao descrever a importância da venda de indígenas em núcleos urbanos no período de invasão da região do Juruá, Piedrafita Iglesias (2008, p.22) diz que a prática de captura de indígena teria sido nomeado de várias formas a partir dos relatos de missionários, viajantes, historiadores desde o século XVIII: “extração de índios”, “caça aos indígenas”, “agarramento”, “agarrões”, “preação de índios”. Todas essas nomenclaturas foram as formas pelas quais se formaram um “reservatório para os mercadores de escravos” nos caminhos do rio Juruá, conforme diz o padre Contant Tastevin (1920:131-32 apud Iglesias, 2008:22).

O mesmo autor ainda diz que as “‘correrias’ constituíram mecanismo inerente ao processo de desterritorialização dos grupos indígenas, iniciado com a implantação da empresa seringalista” (IGLESIAS, 2008, p.63 e 64).

As correrias são lembradas até hoje pelas lideranças do povo Nawa que descrevem como uma experiência de guerra e muita morte. Rodriguez, ao estudar a categoria de análise histórica, conceitua como “represarias armadas contra indígenas realizadas por

---

<sup>15</sup> Trabalhados como o de Terri Valle de Aquino sobre os “Kaxinawá: de seringueiro caboclo a peão acreano” (1977) faz uma discussão sobre a fronteira e a relação indígena sobre as frentes de expansão capitalistas no Acre para a formação, entendimento, compreensão e influência aos povos indígenas. No primeiro momento a frente extrativista da borracha e, após, a frente de expansão da agropecuária, que acabou modelando as relações sociais, étnicas e identitárias indígenas na região e trazendo para a discussão outras formas de interpretação das populações indígenas do Acre.

patrões seringalistas para proteger os trabalhadores (seringueiros) alocados nas ‘estradas’ traçadas dentro dos seringais que serviam para se deslocar diariamente no corte das árvores gomíferas” (RODRIGUEZ, 2016, p.47). Os seringais já eram espaços de circulação dos meus parentes e com a definição da propriedade privada para extração e exploração da borracha, as fronteiras foram demarcadas e nossos parentes passaram a circular nos territórios dos invasores, o que causaria incômodo e constrangimento para uma sociedade pautada na expropriação de territórios. É importante ressaltar que as correrias não se limitavam a uma ação regional, mas era uma prática que ia desde o Equador, Colômbia, Peru, Bolívia, até chegar no Brasil.

As ações foram orquestradas e, à época dos fatos, foram documentadas como necessidades legítimas para o avanço da empresa seringalistas:

A historiografia sobre o tema, principalmente no Amazonas, estava não só ligada ao velho modelo analítico do “ciclo econômico da borracha”, mas reproduzia um discurso de parcialidade com respeito à atuação dos seringalistas, nas relações da segurança dos seringais, tomando os índios como “agressores” que justificavam tais ações diante de um processo histórico. O ciclo, porém, não estava completo. *Em cima do móvel econômico da indústria da borracha era necessário forjar estereótipos para facilitar e justificar tais ações.* Afinal a empresa seringalista precisava de segurança e mão-de-obra barata e abundante para desenvolver-se. O indígena enquanto “selvagem” só atrapalhava e não “produzia”. Era necessário, portanto, tomar providências: tinha-se o índio como um animal prejudicial e maléfico, incapaz de ser civilizado; pensamento, aliás, de pessoas influentes que dirigiam a colonização (...) principalmente por encontrarem resistência à ocupação da terra”. (RODRIGUEZ, 2016, p.59).

O advento das correrias foi um dos mecanismos usados pela ideologia da construção da acreanidade para fixar na memória dos acreanos a figura de um vencedor sobre um dominado. Nordestinos, pobres, flagelados e submissos aos mandos dos patrões chegaram aqui em péssimas condições humanas de sobrevivência e logo ficaria reconhecido pela história do Acre como "soldados da borracha"; vitoriosos.

As correrias, para serem efetivadas, buscava atacar o nosso bem mais precioso: a relação com a terra. Nesta feita, grupos indígenas foram obrigados a fugir para além dos territórios de origem e os que foram capturados acabaram sendo transportados para distante das suas malocas sagradas. Esse é o caso do povo Puyanawa, também em Mâncio Lima, que se tornaram cativos pelo invasor e perseguidor de indígenas Coronel Mâncio Lima.

Muitos povos adentraram as florestas ao reconhecer o poderio das armas com as quais os não indígenas dos lados peruanos e brasileiros dispunham para enfrentar nossos

povos. As fugas não se tratam de outra estratégia senão a da busca por segurança em um período marcado pelo sangue dos indígenas, que foram ostensivamente atacados como forma de dominação dos territórios onde habitávamos.

Mas é relevante situar ainda que houve resistência por parte dos nossos povos que buscavam segurança na floresta. Piedrafita Iglesias descreve que meus parentes,

Instalados em acampamentos e tapiris, retornavam com relativa frequência a seus antigos roçados, para colher produtos agrícolas, necessários à alimentação e à abertura de novos roçados e malocas<sup>93</sup>. Em certos casos, tornar-se-iam frequentes, ainda, as incursões às colocações dos seringueiros: na ausência destes, roubavam seus pertences e, por vezes, ateavam fogo às barracas; ferimentos graves e mortes costumavam resultar em ocasiões em que seringueiros eram surpreendidos em suas casas ou no trabalho de corte e em caçadas. (IGLESIAS, 2008, p. 64 e 65)

Iglesias (2008) diz que apesar da venda de indígenas era proibida pela legislação, porém, para além de invadir saquear territórios e garantir mão de obra escrava para a expansão da empresa seringueira, as autoridades locais faziam vista grossa para as práticas de comércio indígenas, a ponto do delegado de política de Ega (Tefé/AM) ter seis índios ao seu dispor para serviços domésticos e atividades agrícolas. Meus parentes, nessas condições foram subjugados, empobrecidos e marginalizados pelos interesses do não indígena que invadia a nossa região e utilizava das piores artimanhas para nos colocar nos lugares mais baixos da sociedade não indígena em construção.

Os diretores de índios não escapavam dessas relações desiguais e se utilizavam de mão de obra nativa para suas benesses. Muitos foram alvos de críticas do jornalista Aureliano Cândido Tavares Bastos, então deputado federal à época, que chamava os diretores de “ladrões oficiais” dos indígenas. No meio do balaio de ladrões estavam os regatões, comandantes de fronteiras, agentes de polícia e chefes da guarda nacional (IGLESIAS, 2008, p. 23)

As correrias deixaram consequências nas relações atuais dos povos indígenas do Acre com os territórios ancestrais. Retirados das nossas terras, ainda hoje lutamos pelo reconhecimento dos lugares sagrados que sempre foram nossos, a exemplo da luta do povo Puyanawa, que conseguiu resgatar e encontrar as malocas dos seus antepassados fora da terra onde o povo habita; temos o exemplo do povo Nukini, que reivindica uma área onde também há malocas dos antigos indígenas do povo e que não é reconhecida dentro dos limites demarcados pelo Estado Brasileiro. E por fim, apenas para citar os casos dos povos do município de Mâncio Lima, temos o caso do meu povo, que há 22 anos reivindica o território que foi definido como Parque Nacional da Serra do Divisor e

que ainda hoje não temos o direito de utilizar do território conforme nossas práticas e conhecimentos.

O povo Nawa, sendo, pois, um dos primeiros a manter o contato com o não indígena, foi, dessa forma, o que levou pouco tempo para ser “domado” e inserido nas relações sociais do período da borracha. Nessa feita, as relações de casamento com não indígenas garantiram ao meu povo uma mistura que logo depois retiraria a nossa identidade e colocaríamos no rol dos povos extintos. Quando muito nos sobrou o vínculo étnico, este reduzia nossa identidade ao “caboclos” – ou “caboco”, na linguagem mais próxima da nossa realidade. Rodriguez descreve esse contexto:

Que podemos argumentar dos seringueiros de origem indígena os chamados de “caboclos”, índios “amansados” ou “catequizados”. Um ser ambíguo não considerado nem “índio bravo” e nem “civilizado”. Este índio estigmatizado só restava como alternativa a sua sobre-exploração. A eles eram e ainda são atribuídos um cem números de estereótipos e o que a civilização do branco lhes oferecia em troca da tomada de suas terras era o engajamento nos seguimentos mais baixos dessa rude estratificação social da região (RODRIGUEZ, 2016, p.62).

A bacia do rio Juruá foi percorrida pelo padre Constant Tastevin, que registrou várias expedições de correrias contra nossos povos. Da Congregação do Espírito Santo, o padre navegou pelos afluentes do rio Juruá, como o rio Tarauacá, Muru, Riozinho da Liberdade, inclusive aqueles que foram habitados pela minha família, tais como rio Azul e Moa. (CARNEIRO DA CUNHA, 2009)

As atrocidades pelas quais meus parentes passaram demonstram a capacidade do não-indígena de levar a cabo os interesses econômicos da frente de expansão da borracha. Aquino (1977) conta que as expedições de matança de indígenas geraram fama à personagens como Pedro Biló, exímio exterminador de índio. Conheci as histórias de Pedro Biló através de uma descendente de Biló, que não tinha orgulho da sua herança e marcas carregadas pela família pelas atrocidades que Pedro teria causado. Terri Valle de Aquino descreve Biló como “um dos mais celebres matadores profissionais de índios”. Aquino cita o Biló para introduzir as duas estratégias de perseguição indígena. Para o autor, existiam dois tipos de “correrias” na região, que eram organizadas por proprietários de seringais: (1) as que buscavam o extermínio dos povos; (2) as que projetavam incorporar meus parentes nas forças de trabalho dos seringais da região.

A execução desses dois tipos de correrias eram produto do que já vinha sendo construído sobre o ideário de indígenas selvagens, infiéis, animais, pagãos, principalmente daqueles povos que se recusavam manter as relações com não indígenas

e que circulavam pelos mesmos territórios invadidos pelo não-índio. Piedrafita Iglesias (2008) conceitua as correrias como

a principal iniciativa dos patrões para a destruição das "malocas" comunais e a dispersão dos sobreviventes para locais distantes de onde havia maior incidência de árvores de seringueira (*Hevea Brasiliensis*) ou caucho (*Castilloa Ellastica*). Para os povos indígenas, as "correrias" resultaram em massacres, na captura de mulheres e meninos e na gradual dispersão dos sobreviventes em terras firmes dos fundos dos seringais e pelas cabeceiras principais afluentes do rio Juruá. (IGLESIAS, 2008, p.09)

São as correrias que reforçam a estratégia do não indígena de invadir o território do meu povo, que à época do contato vivia nas cabeceiras do rio Juruá, em Cruzeiro do Sul – Acre. Reis (1974), em publicação nos Anais do VII Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História, escreve sobre a cidade de Cruzeiro e apresenta um histórico da cidade. No texto, o autor reconhece que a região era ocupada pelo que chama de “império dos Náuas”, cuja ocupação abarcava grande parte onde hoje está fundada a cidade. Além dos meus parentes, Reis cita os “Amoacas”, “Campos” (Kampa), “Colinas” (Kulina/Madijá) e Arara (Shawādawa).

O autor descreve como “remanescentes os povos que resistiram e permaneceram na região, além de fazer uma leitura violenta para os padrões interpretativos de hoje ao dizer que os “Amocas” continuaram selvagens e causavam incômodos e distúrbios por causar ataques a propriedades particulares. Ao fazer referência aos povos indígenas resistentes, em nenhum momento é questionado o caráter agressivo da invasão pelo não indígena muito menos as condições violentas do contato.

Em certa altura do texto, cristalizando a interpretação mais recorrente sobre a nossa migração enquanto povo Nawa, o autor escreve: “A tribo dos Nauás, os principais dominantes, que com suas flechas fez retroceder a expedição do cientista inglês William Chandless, em 1867, *abandonou esta localidade*, segundo a versão, a partir de 1870, rumando para o Peru pelos altos rios, por consequência de *terrível epidemia*” (REIS, 1974, p.1834 e 1835) – grifo para a pesquisa.

É evidente na narrativa da época a ideia de abandono como forma de legitimar a invasão do território que historicamente ocupamos. A interpretação causa problemas ao nosso povo ainda hoje quando não reconhece os impactos da chegada do não indígena e as consequência para meu povo, que ainda hoje não tem terra reconhecida, mas que é nomeado como um povo que “abandonou” a própria terra.

Ainda sobre as implicações das correrias para a vida dos povos e comunidades indígenas, Terri Valle de Aquino (1977, p.41) descreve práticas diferentes de captura dos indígenas, que estavam condicionados a nacionalidades diferentes. Ambos peruanos e brasileiros (nordestinos) executaram práticas de massacre contra a extensa população indígena do Vale do Juruá. Aquino chega a dizer que “de fato, tanto o caucheiro peruano como o seringueiro nordestino caracterizavam-se pela violência extrema com que exterminavam e expulsavam os grupos indígenas de seus antigos habitats”. Aqui há um posicionamento antropológico diferente do que o historiador Josué Callander dos Reis (1974) escreve. Aquino reconhece o extermínio e a expulsão do meu e diversos outros povos das nossas malocas em contraste com a ideia de “abandono” defendida pelo historiador.

Euclides da Cunha ([1976] 2000, p.279) faz uma descrição do caucheiro peruano e do seringueiro brasileiro. Ao primeiro, chama de “pesquisador”, “audazes mateiros” que “desvenda paragens desconhecidas”, isto é um “conquistador”, como descreve, por sua vez, Aquino (1977, p. 41). O segundo – seringueiro – para Euclides da Cunha tem um papel fundamental nas formações de comunidades, vilas, pelo seu caráter “sedentário” e “fixo” e que sem ele toda região Amazônia acossada pela empresa seringalista “seria ainda um deserto”, o que Aquino (1977) nomeia como atividade “guerreiro”. É essa mesma ideologia valorizada por Euclides da Cunha e criticada por Aquino que paira no senso comum de qualquer acreano questionado sobre a importância dos seringueiros para a construção da identidade acreana.

Aquino segue descrevendo as práticas violentas de correrias, que consistia em escravizar os mais novos, descartando os indígenas maduros e velhos “que não se adaptavam à nova situação e que eram tidos como elementos perturbadores” (p.41). Em seguida, a próxima estratégia seria afastar do lugar nativo dos meus parentes para em seguida “dispor de força de trabalho resignada e tranquila, trabalhando até a exaustão para o seu patrão” (p.41). Entre os peruanos foi utilizado uma prática de aprisionamento chamado de “método de Fitzcarrald<sup>16</sup>”

As práticas das correrias estão no centro das invasões e dominação dos corpos indígenas dos povos do Vale do Juruá. Aquino (1977, p. 43) chega a reconhecer que “é fato sabido, até nos dias de hoje, que muitos proprietários de seringais sustentavam e

---

<sup>16</sup> Fiscarrald é nomeado por Euclides da Cunha ([1976] 2000, p.278) como um audaz mateiro.

pagavam a ‘mateiros’ profissionais cuja função principal era menos a de ‘abrir estradas de seringa’ do que matador e assassino de “índios brabos”.

Jean-Baptiste Parrissier, padre francês naturalizado brasileiro pertencente à Congregação do Espírito Santo e um dos fundadores da missão no Pará em 1885, faz viagem em 1898 na região do Alto Juruá e tece críticas aos patrões que usavam os discursos de “selvagens”, “inimigos de toda a civilização”, “sempre prontos a massacrar os brancos” e “feras” contra nossos povos. Diz o padre “Esta é uma calúnia atroz que os brancos, europeus, civilizados, que prefiro chamar de aventureiros, inventaram e propagaram, sem ter vergonha, para *legitimar ou pelo menos para desculpar, os seus roubos e atrocidades*. (PARISSIER, 1898).

Quando visitamos hoje estas regiões dantes tão prósperas, e agora tão pobres e tristes, perguntamo-nos, não sem corar de vergonha, se os verdadeiros selvagens, as verdadeiras feras, não são estes vândalos europeus que vieram massacrar, roubar estes pobres índios que viviam felizes e tranqüilos, sem pedir nada a ninguém [...]. A hostilidade que em geral eles manifestam com relação ao branco é compreensível e até mesmo justificável. O branco, para eles, de uma forma geral, não foi, não é, e não sói ser outra coisa senão inimigo implacável, foi quem os massacrrou aos milhares, foi quem veio a despojá-los de seus bens, roubar-lhes as suas mulheres e filhos e reduzir à escravidão aqueles que não tivessem massacrados. (PARISSIER, 1898, p. 53)

Parrissier aciona, ao defender as populações indígenas do Alto Juruá, outro discurso sobre nossos povos, caracterizando-nos como “dóceis”, “laboriosos”, “não querendo prejudicar ninguém” e “perfeitamente submetidos aos seus chefes de tribos”. Apesar de parecer um discurso positivo sobre nossos povos, as falas de Parrissier encampa os interesses da igreja de alcançar meus parentes para batismo e a imposição da religião católica, que até hoje marca as relações em nossos territórios. Duas violências se instaram nos discursos acionados, o da violência física e simbólica contra nossas práticas e modos de ser e viver.

As correrias geraram o movimento pretendido pelos não indígenas e a política de contato com os meus parentes: inseri-los à mão de obra local nos barracões da borracha. Os indígenas incorporados à mão de obra na empresa seringalista passaram a se organizar com base nas relações engendradas pelo sistema extrativista. Se a natureza havia sido domada e os espaços demarcados como de produção para o seringal, os indígenas entraram no mesmo processo, para superar sua natureza selvagem.

Um detalhe dessa relação na qual os meus parentes foram incorporados é descrito por Terri Valle de Aquino, quando informa que os indígenas eram muitas das vezes

incorporados por aqueles patrões que não dispunham de muitos recursos nos barracões e, ainda, para garantir a mediação com as lideranças dos grupos indígenas. Aquilo diz que por muito tempo os seringais foram restritos à produção da seringa e era proibido as atividades coadjuvantes de agricultura de subsistência. Direcionar os esforços apenas para a extração da borracha era vantajoso para o patrão, porque aumentava a capacidade produtiva do seringal. Entretanto, como conta o antropólogo,

o mesmo processo não ocorreu com os grupos indígenas, que foram engajados posteriormente na empresa seringalista, seja porque os patrões que trabalhavam com seringueiros índios era tidos como aventureiros que não dispunham de muitos recursos e eram obrigados a tolerar o índio e seu modo de vida, ainda que produzindo menos borracha (já que não podia substituí-lo por nordestinos), seja porque as relações do patrão com os seringueiros índios contava sempre com a mediação dos chefes dos grupos [...]. (AQUINO, 1977, p. 45 e 46)

As correrias já vinham sendo feitas e vários grupos indígenas foram deslocados para vários aldeamentos no Solimões (IGLESIAS, 2008) quando o então diretor de índios João da Cunha Corrêa realizou exploração para matança, captura e invasão de aldeias indígenas no Juruá, entre 1857 e 1858. É fundamental ressaltar que antes dessas expedições violentas os diretores de índios já haviam sido criticados pelas relações desiguais com meus parentes. Não me assusta pensar que durante a primeira expedição oficial de João da Cunha Corrêa o objetivo não tenha sido o mesmo de subjugar os corpos indígenas como já haviam sendo feitos pelos seus pares.

Atentemos para o fato de que a expedição foi tão importante a ponto de brevemente abrir caminho para o que viria a ser o Território Federal do Acre (IGLESIAS, 2008). João da Cunha Corrêa tinha interesses familiares, comerciais e políticos nas principais cidades de negociação no período do ciclo da borracha, a saber, Belém e Manaus, e sua expedição subindo o rio Juruá objetivava dar conta desses interesses. Além disso, o Diretor de Índios já conhecia as práticas de aproximação de grupos indígenas, o que o levou a ir mais adiante abrindo caminho para novas invasões. Como foi considerada uma das primeiras expedições oficiais, há a demonstração evidente do interesse do estado nas populações indígenas para atender a interesses econômicos e políticos da época, e, por isso, o próprio estado tem contribuição nas primeiras relações desiguais que foram estabelecidas com meus parentes no rio Juruá.

Nos últimos cinco meses de 1867, em expedição custeada pela Royal Geographical Society de Londres e pelo Governo da Província do Amazonas, o engenheiro inglês William Chandless (1869: 296; 1870: 4-7) subiria o rio Juruá a partir de Tefé, guiado por um "escravo" e

índios (que atuaram como "tripulantes" e "intérpretes") cedidos por João da Cunha Corrêa. *A expedição chegaria pouco acima da foz do Riozinho da Liberdade, então conhecido como rio Mu, de onde, segundo Chandless, foi obrigada a retornar, após um furtivo ataque dos índios "Nauás".* Os Araua, por sua vez, havia tempo estavam "envolvidos no comércio das drogas do sertão". Chandless diferencia os primeiros, "pacíficos", de outros, como os próprios Arauá e os Nawa, vistos como "traíçoeiros", pois costumavam "acometer" "negociantes" que subiam o rio para trocar mercadorias por produtos florestais. Nas cercanias da foz do Tarauacá, principal afluente do rio Juruá, Chandless realizou medições, destacou a abundância de produtos como salsaparrilha, cacau, óleo de copaíba, pirarucu e peixe-boi, e informou que a exploração do baixo curso desse rio fora iniciada por regatões ("coletores de drogas"), ainda que de forma tímida, devido ao receio de ataques dos "gentios", novamente os Nauas. Afirma, ainda, ter ouvido de seus informantes indígenas, que, em épocas anteriores, os Nauas promoviam "correrias" contra diferentes grupos indígenas Juruá abaixo. (IGLESIAS, 2008, p.25 e 26).

Iglesias aponta para como as populações indígenas, no período de invasão da minha região, foram resistentes e confirma que nos primeiros anos da tentativa de abrir caminho no alto Juruá – no que viria a ser chamado hoje de Acre – retardaram as ações violentas dos invasores. Nossos povos foram encurralados, nas últimas décadas do século XIX, pelas descidas dos peruanos pelas nascentes dos rios enquanto outros invasores – nordestino em maior número – subiam os rios e no meio desse caminho encontravam malocas e povos que há séculos habitavam a região.

Passados as duas primeiras décadas de invasões, resistências indígenas, fugas para garantir segurança e modo de vida, Reis (1974), ao falar dos historiadores e cronistas locais, cita o João Tiborcio Da Silva, cearense nascido em Quixerámobim, Ceará, em 9 de outubro de 1896, que traz uma mudança de relato sobre o meu povo. Tiborcio comenta sobre o meu povo lembrando que “índios que habitavam a região eram Nauas, mansos”. E continua: “Por aqui a Proteção ao índio era bala de rifle para os que não eram pacíficos, tais como: Poianauas, que habitavam perto do Seringal República na Serra do Rio Môa” (REIS, 1974, p. 1857). João Tiborcio ainda relembra que os meus parentes “Nauas eram pacíficos e habitavam no chamado Estirão dos Nauas, atualmente Colônia Rodrigues Alves”, hoje o município de mesmo nome da colônia.

Com o passar dos anos, é possível identificar vários discursos e narrativas que compreendem o regime colonial de contato e relações com indígenas do alto Juruá. Após o período das correrias, vários povos, como já destacados se tornaram cativos e submetidos ao julgo dos patrões da borracha. No caso do meu povo, não houve apenas um patrão que conduziu as relações nos seringais, mas sim vários com os quais meus

parentes mantinham contato e, constantemente, haviam mudanças de padrões. Aí se instaura o regime tutelar, que pretendo abordar na próxima seção.

## REGIME DE MEMÓRIA TUTELAR

Situar o contexto de relacionamento com dono de seringais nos ajudam a entender as condições as quais nossos povos foram submetidos e os esforços que fizeram para continuarem resistentes diante da frente de expansão capitalista puxada pela empresa seringalista que invadia nossos territórios e vidas, alteravam nossas práticas simbólicas e nossos conhecimentos ancestrais.

Após lidar com as correrias, nossos parentes foram submetidos a relações desiguais com os donos dos seringais. É nesse momento que a história indígena do Acre lê como período do cativo, que inaugura o regime de memória tutelar. Para subtraímos a vida de “selvageria” – como os matadores de índios nos caracterizavam – passamos à submissão nos grandes barracões, vivendo sobre o julgo dos padrões e sobre as regras impostas.

Algumas figuras se sobressaem diante dessas relações e aqui pretendo situar as condições as quais vivenciamos enquanto povos do Vale do Juruá. Muitos foram os padrões que lidaram com a força de trabalho servil indígena nos barracões e não é do meu interesse esvaziar o assunto tratando de todos. Nos relatos de trajetória de vida (capítulo III) veremos alguns dos padrões com os quais meu povo Nawa conviveu. Alguns em condições ambíguas de relações.

Trago para a exemplificação dessas relações de um patrão e um freguês, com trajetórias distintas, mas ambos se apropriando de experiências de dominação semelhantes: Mâncio Agostinho Rodrigues Lima – mais conhecido como coronel Mâncio Lima, que hoje dá nome à cidade homônima no extremo oeste do Brasil, na última cidade do Acre, na fronteira com o Peru; e Felizardo Avelino Cerqueira, considerado “pai” de muitos indígenas Huni Kuin e reconhecido pela sua principal característica de “catequizador”. Ambos, após período de muitas mortes, se apropriam do que Tastevin (2009 [1914], p.82) chamou de “catequese laica e positiva”, estratégia muita das vezes recusada pelos indígenas capturados para “amansamento”.

### ***O coronel Mâncio Lima e o cativo dos Puyanawa***

Antes de entrar na influência do coronel para os povos indígenas, alguns marcos históricos precisam ser apontados, pois estes influenciam as relações pelas quais meus parentes irão passar.

Onde hoje está localizado o município de Mâncio Lima era uma Vila chamada de Japiim, ave endêmica da região do Vale do Juruá que deu nome à vila de seringueiros migrantes para trabalhar no corte da seringa. A vila Japiim foi fundada em 1913 – isto é, período no qual os povos indígenas eram apossados pelas correrias e, na contrapartida, um considerável aumento da produtividade dos grandes seringais e, por consequência, aumento do fluxo migratório. É por volta dessa mesma época – sem definição de data na memória dos meus parentes – que a família da minha avó materna e avô paterno chega à vila.

Os vitoriosos, cearenses, não somente estavam em solo novo de habitação, como também buscaram fundar uma história de vitória, contrária a versão que se inicia com as suas origens. Os cearenses flagelados, pobres e fugidos de uma guerra e seca, buscaram no Acre um solo novo para reconstruir a vida, mas principalmente para reconstruir uma identidade de um povo. Na relação de mistura com as populações nativas e numa ânsia de contar uma nova trajetória que positivava a migração, os cearenses acabaram se tornando figuras tão célebres e lembradas nas nossas origens. O pai da minha avó materna, cearense, chega na vila Japiim com 15 anos de idade e logo se alinha aos fluxos de trabalho nos seringais. A vila Japiim é formada a partir de incentivos regionais, que careciam de mão de obra para trabalho, e sobretudo pelo contexto de desafios climáticos enfrentados no Nordeste, o que levou a muitos seringueiros a se submeterem a viagens para o extremo oeste do país, navegando pelos rios amazônicos.

Não podemos reduzir os nordestinos migrantes apenas como atores empobrecidos que ganharam destaque na história e formação do Acre. Diferentes indivíduos marcavam posições que estes ocuparam na estruturação do estado em processo de nascimento. Se em polo estavam aqueles que atuaram no trabalho braçal, como o caso do meu bisavô materno, outros atuaram desempenhando funções políticas e econômicas decisórias para o Acre e os povos indígenas habitantes do Vale do Juruá. Entre um desses atores influentes na política local estava Mâncio Agostinho Rodrigues Lima, conhecido como coronel Mâncio Lima.

Mâncio Agostinho Rodrigues Lima (1899-1950) era natural de Russas, da região do Baixo Jaguaribe. Foi Prefeito várias vezes em Cruzeiro do Sul, no Acre, em 1923,

1927 e 1933, vinculado ao Partido Autonomista. Mâncio Lima tinha ideários autonomistas<sup>17</sup> que o levou a realizar rebelião para autonomização da região, em conjunto com seus colegas João Bussons e Francisco Freire de Carvalho – este último dar nome a escola na qual eu estudei os anos do fundamental quando morava em Mâncio Lima. O coronel que nomeia a cidade mais ocidental do país foi fundador de imprensa local tal como o jornal O Estado – que servia aos ideários autonomistas do partido ao qual estava vinculado. Mâncio Lima teria uma vida de preocupação com a imprensa local quando comprou a Rádio Difusora A voz dos Nauas, fundada em 1960. Introduziu o gado argentino e o banheiro carrapaticida no município de Cruzeiro do Sul, além de ter construído as bases iniciais do Aeroporto da cidade (REIS, 1974, p.1841). Mâncio Agostinho Rodrigues Lima falece em 27 de julho de 1950, descrito como “coronel pioneiro do Juruá, figura de maior vulto nos meios sociais e políticos e cidadão benemérito do Município de Cruzeiro do Sul” (REIS, 1974, p.1868)

Na memória dos meus parentes da região, tanto Nawa como Puyanawa, o cearense ovacionado pela história local carrega muito sangue dos povos indígenas que subjogou submetendo às relações forçadas trabalho e escravidão. Os títulos Mâncio Lima foram de “herói pacificador de índios” (RODRIGUEZ, 2016). A titulação encampa histórias de violências e o povo Puyanawa, sobretudo, carrega nas memórias tais agressões.

De acordo com os dados históricos (RODRIGUEZ, 2016), a região habitada pelos meus parentes Nawa, Nukini e, principalmente, Puyanawa, foi invadida para abertura de seringais em 1888. Em 1892 a região já estava tomada pelo colonizador invasor, inclusive os rios Moa e Azul, locais onde minha habitou. Já em 1914, um ano após o Japiim se tornar vila, o Padre Constant Tastevin relata a formação de várias comunidades nesses principais dois rios afluentes do Juruá, tais como Santa Luzia, Recreio, República, São João, Monte Alegre e Gibraltar, todas colocações de seringa e que até hoje carregam os mesmos nomes. Assim, a região foi rapidamente tomada por migrantes nordestinos, o que levou “eliminação de grande parte da população nativa” (RODRIGUEZ, 2016, p. 81).

Em 1900, as cartas do coronel Mâncio Lima apontam que ele, ao perceber a presença de muitos grupos indígenas, tenta fazer contato com estes, porém sem resultados

---

<sup>17</sup> Em 1º de junho de 1910 se instaurou um movimento armado pró-autonomia do Acre, que depôs o Poder Constitutivo do prefeiro João Cordeiro, formando-se o governo por uma Junta Governativa que teve a duração de 100 dias. A Junta Governativa foi deposta em contralevante pelas forças legais, em 07 de setembro de 1910. As principais entre os rebeldes estão os membros da extinta Guarda Nacional: Francisco Freire de Carvalho, João Bussons e Mâncio Agostinho Rodrigues Lima.

satisfatórios para o invasor. A desculpa da carta dizia que a intenção era catequizar os parentes Puyanawa.

O Coronel Mâncio Lima organizou, então, uma expedição que contou com a participação de três indígenas. Durante onze dias percorreram a mata à procura dos índios. Não conseguiram achá-los, embora tenham percebido vestígios recentes todos os dias. Encontraram treze grandes roçados e cinco barracões onde deixaram presentes. No final do mesmo ano, foi organizada uma nova expedição, desta vez bem sucedida, em que passaram a noite entre os Puyanawa. Após isso, o Coronel Mâncio Lima solicitou apoio governamental para catequizar os índios que há dez anos estavam no centro de seu seringal (RODRIGUEZ, 2016, p. 82)

Realizado o contato, breve Mâncio Lima teria o desafio de lidar com a presença de mais indígenas Puyanawa, desmembrado do grupo com o qual havia sido feito a primeira aproximação. A divisão do grupo teria acontecido após o povo ter aumentado consideravelmente e era liderado pelo então indígena “Napoleão”. Em 1913, após informado sobre a presença do segundo grupo, Mâncio Lima organizou uma nova expedição, dessa vez com apoio de Puyanawas já cativos. Um relatório sobre esse encontro é escrito em 1914 pelo Prefeito de Cruzeiro do Sul, Rego Barros:

[...] trouxe mais de oitocentos silvícolas a relação amistosa com os seringueiros, permitindo o alargamento do campo de ação da indústria extrativa e o terceiro [Mâncio Lima] que tinha o trabalho dos seus seringais perturbados por indígenas vizinhos, conseguiu após um esforço de mais de 12 anos, com vultoso dispêndio de numerário, aproximá-los com o auxílio de Antônio Bastos, localizando na sua fazenda Barão do Rio Branco, no rio Moa, 150 indivíduos da tribo Poyanawa, apresentando alguns belos tipos físicos, vários deles com estatura fora do comum entre os indígenas.

Finalizadas as caças aos indígenas, Mâncio Lima enfrentaria a não aceitação dos indígenas cativos, que fugiriam, mas que novamente seriam capturados e realocados na fazenda Barão do Rio Branco, pertencente ao seu então captor. É nesse momento em que a liderança indígena Napoleão é assassinada com 12 tiros, homens açoitados como forma de disciplina e o grupo passa a viver sob a condução de Mâncio Lima. A peregrinação dos Puyanawa não acabaria com a tentativa de amansamento, pois o povo passou a enfrentar as doenças do invasor.

Jósimo Constant Puyanawa, antropólogo e sociólogo indígena do povo ao qual Mâncio Lima direcionou suas forças de dominação, escreve sobre os enfrentamentos pelos quais seu povo passou e a relação com o Coronel Mâncio Lima: “O período do cativo sempre é lembrado por nós Puyanawa, como o maior desastre imposto para tentar acabar com nosso povo e a nossa verdadeira cultura. Não existia qualquer direito

para nosso povo, e foi um período amargo porque se nós não obedecêssemos às ordens de Mâncio Lima, éramos cruelmente e covardemente castigados” (CONSTANT PUYANAWA, 2018).

O regime de memória colonial tratou de talhar na terra invadida pelos não indígenas no avanço da empresa seringalista o coronel como nome promissor da região e o cearense foi homenageado na fundação do Município que leva seu nome, como forma de prestar honra a sua atuação à região.

O antigo povoado denominado Vila Japiim, numa imensa região banhada pelo Rio Moa e afluentes, cortada por paranás, igarapés e igapós, foi elevado à categoria de município com a denominação Mâncio de Lima, pela Constituição Estadual de 01/03/1963. Nele fixou-se um grande número de nordestinos predominando entre eles os cearenses como seringueiros ou agricultores. Foram eles os ‘heroicos e anônimos pioneiros que com o sacrifício da própria vida’, desbravaram e conquistaram a região, ligando-a as gerações futuras com todo o seu imenso potencial de riquezas naturais (RODRIGUEZ, 2016, p.85).

Constant Puyanawa (2018) descreve as experiências pelas quais seu povo a partir dos relatos dos mais velhos. Em entrevista com um dos anciões do povo chamado Poitxo, o antropólogo indígena relata que o seringal para onde foram deslocados quando capturados pelos mateiros de Mâncio Lima, no antigo seringal Barão do Rio Branco – hoje aldeia barão – era rico em caça e árvores frutíferas bases da alimentação Puyanawa. Entretanto, para consumi-los era preciso trabalhar na extração da borracha para receber a alimentação como pagamento ou a permissibilidade para realizações de atividades de caça.

As aldeias Barão e Ipiranga ficaram fartas de frutas, porcos, bois, aves, açúcar, leite, e outros alimentos, mas todos esses alimentos ficavam concentrados nas mãos de Mâncio Lima. Nosso povo não tinha direito a nada do que produzia, e se quisesse comer, vestir, [...] tinha que pagar o coronel com a produção de borracha. Tinha-se fartura, mas para o coronel e sua família (CONSTANT PUYANAWA, 2018, p.34).

O município de Mâncio Lima tem como áreas limítrofes os rios Moa e Azul, os dois principais cursos de água do município. São nessas localidades onde circulavam meus parentes Nawa, habitantes na região do alto rio moa e igarapés afluentes, além de seringais nas cabeceiras do rio Azul, por onde minha família esteve habitando antes de descer para o município. Á época do coronel, a vila Japiim ainda não havia subido à categoria de município e Mâncio detinha grande influência na região, pela quantidade de terras as quais teria invadido.

Se em 1963 – treze anos após a morte do escravista de indígenas que daria nome ao município – a vila ascendeu à categoria de município, somente em 1976 a cidade viria a ter emancipação política de Cruzeiro do Sul, cidade da qual foi desmembrada. Gosto de olhar para essas datas em relação aos tempos da minha família e notar o quão jovem a cidade adquiriu um status que traria autonomia administrativa. Minha mãe, à época da emancipação política teria 2 anos de idade, e os tempos demonstram o quão recente foram os processos pelos quais nossos povos passaram.

Apesar de uma tese passível de várias críticas pelo teor da escrita e a dificuldade de superar interpretações já abandonadas pela antropologia<sup>18</sup>, Maristela Rosso Walker (2012) traz relatos importantes sobre as condições que foram impostos os Puyanawa quando submetidos ao domínio de Mâncio Lima. Quando a autora aborda os enfrentamentos das doenças pelos indígenas, a autora diz

O contato com o branco, representado pela linhagem do coronel Mâncio Lima e seus auxiliares, trouxe uma forte epidemia de impaludismo (malária), que levou à morte grande parte do povo Puyanawa. Contam que, quando acometidos pela doença, o coronel ordenava a execução dos doentes para que estes não contaminassem os sadios. Outra solução encontrada por ele, com receio de que todos os índios morressem, foi a mudança para a comunidade Ipiranga, local onde residiam os outros membros da comunidade Puyanawa. Desta forma, índios e não índios ficaram separados. (WALKER, 2012, p.115-16)

Aos indígenas sadios sobrava o trabalho exaustivo em uma das principais colocações de seringa da região. Relatos de trabalhos dia e noite marcavam as relações laborais dos Puyanawa na vila Japiim. Farinhada e moagem de cana era algumas das principais atividades desempenhadas pelos indígenas cativos, sem distinção etária e de gênero para a realização das atividades (WALKER, 2012, p.116).

Escreve Maristela Rosso (2012) que as primeiras relações com o coronel Mâncio Lima se deram por meio de aliciamento por meio de trocas de mercadorias com os

---

<sup>18</sup> A tese de Maristela é reconhecida por alguns intelectuais maciolimenses como um texto rico em informações sobre a região e sobre o povo Puyanawa. Entretanto, é importante destacar que a doutora em Educação se utiliza de metodologia etnográfica e, mesmo anos após a superação de visões antropológicas carregadas de racismo e preconceito, Maristela não faz uma análise crítica sobre as categorias de interpretação das histórias indígenas: prefere usar a nomenclatura “tribo” ao invés de “povo” e atribui a existência do meu povo a “remanescentes”, “ressurgidos” no vale do Juruá. Essas mesmas interpretações são ostensivamente criticada pelas lideranças Nawa, que não nos considera povo ressurgido. O ressurgimento aciona uma não agência no processo formativo histórico da região. Não somos povos ressurgidos muito menos tribos – somos povos que resistimos com estratégias de sobrevivência específicas para garantir a nossa existência ética, que sempre existiu, mas que esteve guardada dentro do pote, como nos ensina as lideranças.

indígenas cativos. Ainda segundo a autora, no primeiro momento houve aceitação da aproximação com Mâncio Lima, mas que logo seria questionado pelos próprios indígenas aliados, que viram sua realidade ser alterada para atender aos interesses econômicos do coronel.

Atacados pelo avanço da empresa seringalista, os Puyanawa viveram reclusão, afastamento das relações com território, divisão de trabalho baseado no gênero, esfacelamento das relações comunais, destituição e morte de lideranças – como a do líder Wuwākây e Napoleão – e as relações com o Mâncio Lima aproximava as aldeias Barão e Ipiranga mais a algo próximo de um campo de concentração do que um território de morada indígena (CONSTANT, 2018). Os Puyanawa foram liberados do cativeiro em 1950, após a morte do invasor e “pacificador” de índios, coronel Mâncio Lima.

Até recentemente, 2022, a página online da prefeitura da cidade que leva o nome do invasor de terras indígenas ainda carregava a memória e referência ao coronel como “heróis desbravadores” e na qual não constava nenhuma referência às lideranças indígenas assassinadas, os povos massacrados pelas doenças e as gerações assoladas pelo cativeiro de Mâncio Lima.

### ***Felizardo Cerqueira e a marcação dos Kaxinawá (Huni Kuin)***

Se o coronel Mâncio Lima é considerado o “pacificador de índios” (RODRIGUEZ, 2016), Felizardo Cerqueira é considerado “catequista” de populações originárias no Vale do Juruá, sobretudo os Huni Kuin (IGLESIAS, 2008)<sup>19</sup>. Apesar de serem caracterizados de formas distintas e suas nomenclaturas apaziguarem as violências implementadas pelos dois invasores, as estratégias de dominação dos corpos indígenas foram as mesmas, a partir das quais eu poderia chama-los, ambos, de os “agressores de índios”, para utilizar uma nomenclatura mais adequada às violências causadas pelos dois.

Apesar de Felizardo Cerqueira ser considerado o catequista, é importante ressaltar que o mesmo discurso e estratégia foi usada por Mâncio Lima para domar os corpos “selvagens” dos “gentios” que precisavam de salvação e doutrinação. A salvação aconteceria pela imposição da religião católica e a doutrinação aconteceria com o “amansamento” por meio do trabalho escravo, que daria dignidade aos indígenas e os

---

<sup>19</sup> O texto de Marcelo Manuel Piedrafita Iglesias é magistral em fazer uma análise do regime de memória tutelar a partir de dados etnográficos e históricos documentais e, portanto, a proposta desta seção é fazer um resgate desses dados para mostrar as condições tutelares que nossos povos vivenciaram no Vale do Juruá.

colocariam em uma condição mais próxima da civilidade. Digo mais próxima porque a “civilização” nunca seria uma condição alcançada por completo, pois nós indígenas nunca fomos retirados das condições de “selvageria” que os brancos nos caracterizaram.

Após anos de violência e uma investida agressiva aos povos indígenas que a cada vez mais eram reduzidos em números de populações ou, como já se tem confirmação, povos desaparecidos pelas violências e mortes causadas, o governo no então Território Federal do Acre passa a combater as correrias. Esse combate não acaba de vez as violências causas e é transformada em uma roupagem que chamados de tutela. A proposta era evitar os massacres, mas, em contrapartida, as agressões continuavam quando o estado passou a normatizar a catequese e educação para o trabalho para nossos parentes. Se a prática das correrias passou a ser considerado violenta para os moldes das relações com nossos povos, estes agora passariam a ter o apoio do Estado para política de policiamento como a continuidade da tentativa de domar nossos corpos.

No meio dessa nova dinâmica de relações que causou expectativas de contato mais “amigáveis” entre indígenas e não indígenas aparece uma figura que se torna relevante para as aproximações com nossos povos.

Felizardo Avelino de Cerqueira, assim como Mâncio Lima, também era cearense, do município de Pedra Branca, antiga vila de mesmo nome quando nasceu em 1886. Felizardo saiu da sua cidade natal aos 17 anos rumando a novas oportunidades na floresta amazônica. Logo se tornou freguês no corte da seringa trabalhando para o patrão Ângelo Ferreira da Silva, que terá um papel fundamental na memória que Felizardo irá deixar para as gerações indígenas do Acre.

As suas relações com povos indígenas acontecem em um evento de resistência dos meus parentes frente a abertura dos seringais e invasão dos não indígenas às nossas moradas e territórios.

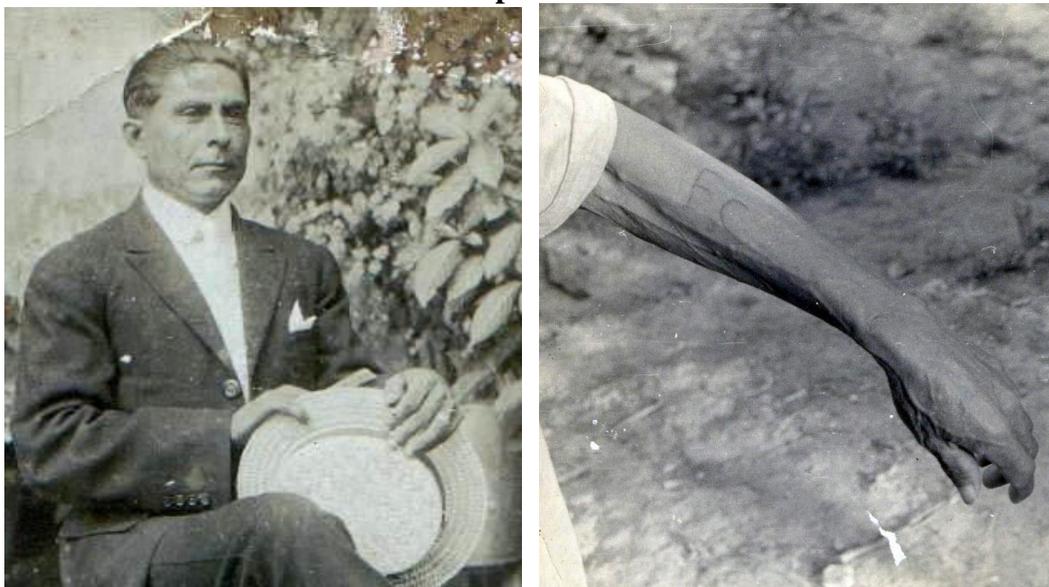
Em agosto de 1905, o ataque de cinco índios a essa colocação, durante o qual o seu companheiro em fuga foi alvejado por uma flecha, seus pertences foram roubados e sua casa incendiada, desencadearia uma seqüência de eventos que daria início, diz Felizardo, à sua carreira como "catequista de índios". No barracão, onde Francisco foi levado e salvo pelo tratamento prestado por Ângelo Ferreira, a imediata reação dos demais fregueses seria planejar uma "correria". Após refletir, dado o "risco de ser responsabilizado pela defesa que constitui dos índios", diz Felizardo, proporia experimentar se era capaz de "entrar em contato" com os "selvagens". (IGLESIAS, 2008, p.193)

Felizardo fala do chamado para a catequese como um relato romântico frente às narrativas de morte que ouvira falar sobre povos indígenas. Considerava “uma cena

desumana” as tamanhas mortes e dizia “não se sentir bem” com as práticas de matança. “Sentia dentro de mim, não sei o que, uma compaixão pelos pobres dos prisioneiros das selvas que, foram criados com tanta liberdade e em dado momento fugir de súbito da sua felicidade que outrora gozavam, para ser ver prisioneiros e cativos de seus algozes, que sem compaixão jogavam-lhes nos mais brutais trabalhos” (CERQUEIRA, 1958).

No mesmo ano que faz Felizardo despertar para a atuação que o marcaria como figura importante na história do Acre, este passa a trabalhar, entre 1905 a 1909 para a Prefeitura do Alto Juruá e a Comissão de Obras Federais no Território do Acre. Somente em 1910 se instalaria entre os Huni Kuin no alto rio Envira, afluente do rio Tarauacá, que por sua vez desagua no rio Juruá. Os Huni Kuin eram chamados pejorativamente, à época, de Kaxinawá por serem considerados povos que comiam gente. (TASTEVIN, 1924) e isso é apontado pelo próprio Felizardo como um dispêndio de tempo e esforços para fazer com que os indígenas passassem a ter boas práticas de conduta: “Em caso algum me foi tão difícil a catequese quanto esta tribo” (CERQUEIRA, 1958, p.42).

### FOTOGRAFIAS 1 e 2 – Felizardo Cerqueira e a marca aos índios de sua posse



*Legenda 1: Fotografia de 1926, onde aparece Felizardo Avelino de Cerqueira, com 40 anos – registro cedido pela família a Marcelo Manuel Iglesias Piedrafita. Fonte: Arquivo Blog Altino Machado/AC*

*Legenda 2: Registro do antropólogo Terri Vale de Aquino da marcação FC (Felizardo Cerqueira) feita no braço do indígena Regino Pereira na Terra Indígena Kaxinawá. Arquivo Blog Altino Machado/AC.*

É evidente a contradição da carta do próprio Felizardo, que lhe atribui um caráter humanista, com os registros apontados acima. Ao todo, no próprio relatório de Felizardo, aponta ter catequizado um número superior a 300 indígenas Huni Kuin. Destes, o cearense tinha a prática de marcar com as iniciais FC os indígenas sob sua condução de vida. Além disso, Felizardo ainda teria um caderno de capa dura onde acrescentava os nomes e datas de nascimento dos indígenas que recebiam suas iniciais no corpo. Terri Valle de Aquino escreve em caderno de viagem, reproduzido por Iglesias (2008, p.291) em nota de rodapé conta como era o processo para marcar os parentes Huni Kuin: “Nesta viagem tirei várias fotos de velhos Kaxi que trazem no braço a marca FC (Felizardo Cerqueira), feitas com tisna de poronga, misturada com pólvora. Amarrava 4 agulhas e picava com a tinta desta mistura”. Muitos dos nossos parentes, é fato, passavam por um ritual de tatuagem étnica feita para diferenciar clãs e famílias dentro de um mesmo povo. Os Puyanawa, nós Nawa e os Nukini tinham pentes marcados no rosto como forma de nos diferenciar etnicamente. O pente, apesar de ser um elemento comum dos três povos, tinham distinções de tamanhos e formatos. A marcação de Cerqueira tem práticas aproximadas do que se fazia quando nossas crianças eram marcadas etnicamente. Dada as condições de segurança que os indígenas eram submetidos, se submeter a prática garantia maior proteção em um contexto de ostensivas matanças indígenas.

Iglesias (2008) conta que a forma como Felizardo realizava os contatos, pouco violentos para os moldes da época, garantiu a confiança dos grupos e lideranças indígenas, que sentia-se seguro pela relação com o “catequizador”. Terri Valle de Aquino (1977) traz um relato de um seringueiro indígena o qual não dá nome, que compara a prática de Pedro Biló – matador de índio – com a prática de Cerqueira:

Pedro Biló não amansava caboclo. Pedro Biló matava caboclo [...]. Felizardo Cerqueira amansava caboclo, dava mercadoria pra nós caboclo. Agradava o velho, o menino. Felizardo e Ângelo Ferreira amansava caboclo pra trabaiá pra ele. Nós tudo aqui trabaiemo com Felizardo. Ele dizia que tinha pra mais de 80 filho com as cabocla, Eu mesmo ele me ajudou a fazer. Felizardo amansava caboclo e depois botava a marca (F.C.) pra saber que era dele, que foi ele que amansou. [...] Picava o braço cum quatro agulha e passava a tinta que genipapo misturado com polvora e tisna preta de sernambi. (AQUINO, 1977, p. 44)

Nos anos de aproximação com o Huni Kuin, Felizardo se tornou “delegado de índios” em 1914 e em 1917, e mudou-se para o Alto Rio Jordão com 300 indígenas Huni Kuin, onde desempenhou o policiamento de fronteira em atuação conjunta com outros

padrões para quem dava suporte. Entre 1920-27 também atuou na Comissão Mista Demarcadora de Limites, finalizando sua atuação como arrendatário do seringal Busnã, no Alto Rio Breu, em 1950. Após isso, Felizardo Cerqueira passou a receber uma pensão, durante o governo de Juscelino Kubistchek pelos serviços como ‘catequista de índios’ e ‘guia’ da Comissão de Limites em 1959 (RODRIGUEZ, 2016, p.88).

Muitas foram suas atribuições e o próprio se vangloriava da sua astúcia, perspicácia e sornateirismo. Conta, em carta escrita pelo próprio, que os próprios indígenas tinham respeito pela sua figura, porque nenhum outro teria alcançado os feitos por ele implementado.

Os índios são inteligentes, sabem camuflar os incautos. Só não enganavam a mim, porque eu, com o tempo, aprendi todos os seus costumes, as táticas das suas mais sutis experiências. Os índios sabiam que como Felizardo nenhum outro, nem mesmo o índio, tinha os conhecimentos que eu aprendi na prática" (Cerqueira, 1958: 117)

Os parentes Huni atribuíam uma característica mágica, sobrenatural e não humana à Felizardo, pela sua capacidade de se aproximar de indígenas considerados de difícil contato, além de saber negociar com a polícia de fronteira peruana. A seus feitos, o próprio Felizardo atribui aos seus conhecimentos adquiridos e sua experiência.

Nessas interpretações sobre o invasor e cooptador de indígenas são atribuídas diferentes formas de interpretação, demonstrando uma ambiguidade na sua caracterização conforme mudam-se os atores das relações estabelecidas pelo “pacificador”, conforme nos conta Iglesias

[...] Felizardo considerava-se "predestinado" a cumprir uma "missão" outorgada por Deus, com o objetivo de trazer "proteção" e a "catequese" aos "índios", o bem-estar aos "civilizados" e a prosperidade ao Território do Acre. Por outro lado, vale também lembrar que Felizardo seria, em várias ocasiões, concebido ora como "um divino" ora como um "diabo" ao chegar às malocas e depois como "protetor", capaz de pôr fim às "correrias", enfrentar caucheiros, "amansar" "índios brabos" e escapar ileso das intrigas, ameaças e emboscadas preparadas contra sua vida, tanto pelos "civilizados" como pelos próprios índios (IGLESIAS, 2008, p.288).

## REGIME DE MEMÓRIA AMBIENTALISTA PROTECIONISTA

Em 1999, na fronteira com a virada do século, meu povo Nawa, informados sobre a necessidade de remoção das famílias indígenas do meu povo para um assentamento do INCRA em outra região – PAF Havaí –, minha família, sobretudo protagonizado por Dona Chica do Celso – sobrinha do meu bisavô –, passa a retomar a nossa identidade ancestral e interromper com cem anos de anonimato do meu povo. Após a ação, diferentes

atores da administração pública federal são acionados para compreender a dinâmica que se instaura com o “aparecimento” do meu povo.

Habitantes numa região onde estava localizado um Parque Nacional, zona de proteção integral, a política ambiental exigia resolução da disputa para a continuidade dos meus parentes indígenas no lugar onde até hoje reivindicamos território. É importante destacar que onde meu povo estava habitando também era lugar de moradia de população nordestina e padrões que invadiram as terras habitadas por vários povos. Tastevin ([2009]1914) já relata em viagem ao rio Moa as várias colocações de seringa construídas na região, além da presença indígena que historicamente ocupava e circulação pelo mesmo lugar onde foram fundados os barracões de seringa. É nessa região que se instaura forças congruentes e contraditórias novamente em torno de um corpo-território que já via sido afetado pelo período da seringa. Agora, o Estado, com sua agência de proteção ambiental e organizações da sociedade civil defensora dos direitos ambientais vão se posicionar contrários aos direitos originários do meu povo, que novamente passa a enfrentar um desafio para a sobrevivência física e cultural, dessa vez articulados e organizados.

Se a construção social e identitária de um povo, chamado de acreano, esteve pautado em visões idílicas, exóticas e conflitantes sobre a Amazônia e todas as situações sociais que ela engendra, a temática ambiental precisa passar pelo olhar da história para nos trazer elementos de análise que confirmam muitos processos violentos que meu povo passou e as estratégias de resistência diante das afetações. Assim, nesse capítulo, com base nas leituras e bibliografias que refletem o contexto pré e pós reivindicação territorial e identitária do meu povo, busco fazer um esforço de compreensão de como a discussão ambiental também afetou na construção de povo que nós Nawa temos buscado o reconhecimento.

Estive falando até aqui sobre uma afetação nesse corpo indígena que está vinculado ao território. Nesse caso, já fica evidente que desde o contato, em 1854, houve uma investida não indígena no período de avanço da empresa seringalista de desmobilizar os povos para invadir seus territórios, moradas, apropriação de força de trabalho, silenciamento e apagamento da identidade. Esse é um primeiro momento em que a dinâmica de relação não indígena com nossos povos escancara um projeto de massacre. No segundo momento, após a superação do período capitalista de extração do látex para produção de borracha, teremos as conquistas de direitos garantir na constituição de 1988 e o reconhecimento dos povos e comunidades indígenas como sujeitos de direitos,

superando assim o regime tutelar que estava legitimado na legislação e que por anos foi motor de transformação dos povos a partir das relações de contato violento com o não indígena.

Chegamos, após esses dois momentos, em um contexto crucial para entender o meu povo e as memórias que são acionadas durante as biografias: no período que envolve um regime de memória ambientalista protecionista. Se antes tratei da relação de um território amplo – lugar de circulação dos povos indígenas – e as implicações de um modelo econômico vigente na região, agora irei tratar de um lugar ou um espaço específico que o Estado Brasileiro nomeou de Terra Indígena (TI) como espaço de usufruto exclusivo dos povos indígenas. Me deterei em específico do conflito entre povo indígena e agentes protecionistas ambientais que resulta neste regime de memória envolvendo o território que meu povo reivindica até hoje como sendo morada dos antigos parentes que habitavam as florestas e, por conseguinte, lugar de habitação dos espíritos e malocas sagradas que sustentam a cultura Nawa<sup>20</sup>

É a partir da situação gerada por agentes do Governo Federal que meu povo, cientes dos seus direitos e impulsionado pelas lideranças indígenas de outros povos, que saímos do anonimato e nos apresentamos como povo indígena resistente às margens direita do rio Môa, mesmo lugar afetado pela empresa seringalista da metade do século XIX até o final do século XX.

### ***Do internacional ao local: nós Nawa em meio ao “ambientalismo sem gente”***

As primeiras referências para criação dos Parques Nacionais no Brasil partem de experiências dos Estados Unidos, com a criação do Parque de Yellowstone, criado em 1872. A principal finalidade seria a de garantir a preservação de amostras dos ecossistemas locais (RODRIGUES, 2006), o que, para tal finalidade, precisaria da ausência total de população. Barretto Filho (2001, p.68) avalia aquele contexto de criação pioneira de Parque Nacional como uma iniciativa que estaria menos ligada à ideia de conservar a natureza/biodiversidade e mais ligada e mais ligada à ideia de “manter puras e constantes, nos parques nacionais, as influências e impressões duradoras que a experiência de contato com as [terras originárias] produziu nos pensamentos e mentes

---

<sup>20</sup> Novamente, é importante ressaltar que quando falou Nawa estou tratando da forma como o estado hoje nos reconhece e como nós nos apropriamos estrategicamente para sermos reconhecidos. O meu povo passa por um processo interno de reflexão da identidade que desemboque em uma denominação que se diferencia da que o estado nos reconheceu.

daqueles tidos como ancestrais da civilização”, isto é, manter o cenário ambiental encontrado por aqueles inicialmente construíram o legado estadunidense nos anos de formação inicial do país. A única possibilidade de residência no local seria dos funcionários vinculados à garantia da proteção e manejo dos parques. Além disso, os parques teriam a função de ser um vetor educativo para visitas, pesquisas e, em alguns casos, recreação estrategicamente planejada. No Brasil, concomitantemente, influenciado pela experiência norte-americana, é feito um esforço no mesmo sentido para criação dos Parques Nacionais na Ilha do Bananal e em Sete Quedas, em 1876, que não recebeu apelo suficiente para sua institucionalização naquela época.

Aqui entramos numa discussão sobre as ideias preservacionistas que irão impactar diretamente na relação que nós povos indígenas temos com o território. Teóricos como Diegues (1994) e Brito (2003) apontam que o pensamento preservacionista da natureza se baseava na originalidade da criação divina nos moldes do “paraíso terrestre” e estes seriam os locais mais bem preservados para que o homem pudesse contemplar a natureza na sua essência.

A Europa abre caminho, logo em seguida, para a discussão em torno da garantia de preservação de áreas naturais com a definição, sobretudo na década de 70, dos “Parques Naturais”. Essa discussão ganha força na França e é puxada a partir de experiências de valorização do uso do solo por comunidades tradicionais. Os modelos de Parques Naturais advêm de experiências de uso do solo e a preservação da floresta na América Latina que dá subsídio para o debate que está em formação para preservação de áreas naturais.

Com isso, dois modelos de Parques são apontados na história conservacionista de áreas naturais: aquelas oriundas dos Estados Unidos, cuja proteção integral impedia a permanência e convivência de pessoas no mesmo espaço protegido; e a perspectiva Europeia, que abria campo para a permanência de comunidades locais em áreas de proteção florestal e de ecossistema. Assim, pois, podemos resumir em um modelo excludente e outro inclusivo, entretanto, ambos priorizando a beleza cênica (RODRIGUES, 2006). Com o passar dos anos, novos objetivos foram acrescentados às áreas de proteção, como o de pesquisa e realização de atividades de campo, conforme a criação de um Parque na Suíça, em 1914.

Até 1933, segundo Brito (2003) haviam várias discussões em torno de definições e objetivos sobre a criação de Parques Naturais, entretanto, cada uma trazia elementos preservacionistas inclusivos e excludentes, a depender das condições em que foram

criados. Não havia um conceito internacional que definisse tal empreitada. No Brasil, ainda na década de 30, é criado o Parque Nacional de Itatiaia (1937), sendo, pois, a primeira experiência de delimitação de áreas protegidas aqui no país. Inserido nas discussões internacionais, o Brasil volta-se a se apoiar nas experiências dos EUA para implementar sua primeira área de preservação nacional.

Em 1940 essa perspectiva passa a ser alterada com a realização da Conferência para a Proteção da Flora, Fauna e das Belezas Cênicas Naturais nos países da América, realizada em Washington (EUA), conhecida como “Convenção Panamericana”. Em 1962, novamente nos Estados Unidos da América (EUA), na cidade de Seattle, é realizado a I Conferência Mundial sobre Parques Nacionais. Esses dois momentos se tornam em espaços de debate político, ambiental – e porque não econômico – da definição e rumos que seriam dados às áreas preservadas, tanto no sentido de conceitua-las como também de definir os primeiros marcos para uma reflexão abrangente sobre os questionamentos apontados até então sobre as duas perspectivas em voga, o que recai em outras discussões na década de 1970, quando problemas políticos, sociais e econômicos do meio ambiente global são postos a mesa para a resolução coletiva e enfrentamento conjunto.

É dentro desse bojo que é criado no Brasil, para se alinhar a um debate internacional em ascensão das agências ambientais dos Estados nacionais, a Secretaria Especial de Meio Ambiente – SEMA, ainda na década de 1970. A instância é criada no após as discussões estabelecidas na Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, que aconteceu em Estocolmo, na Suécia, em 1972, cujo objetivo seria planejar e definir políticas públicas ambientais para execução pelos Estados Nacionais, avaliando o desenvolvimento econômico e as consequências, bem como os impactos em espaços de bem-estar ambiental.

Foi na década de 1970 que surgiram, após as atribuições e responsabilidades dos países, a formação dos fragmentos de biomas para a fundação de Parques Nacionais, florestas nacionais e reservas biológicas (BARNES, 2006) e, por conseguinte, os marcos metodológicos e políticos-administrativos de um “programa sistemático de conservação da natureza na Amazônia”, que definirá as ações para criação do PNSD, no Acre, pois este, ainda na década de 1970, era considerada uma região prioritária para ser conservada e preservada. Esta preservação estava destaca no âmbito do Programa de Desenvolvimento Polo Amazônia e do II Plano Nacional de Desenvolvimento Brasileiro, na qual estavam previstas áreas prioritárias de preservação – como parques e reservas –

e, inclusive, as Terras Indígenas (TI). Na época, foi proposto a criação e o reconhecimento de 48 áreas, das quais o PNSD faria parte de uma delas (FALEIRO, 2012)

Vimos até aqui uma discussão internacional que incide sobre as decisões e tomadas de posição no contexto de áreas protegidas no Brasil e na minha região, no Vale do Juruá. Antes da promulgação da Constituição Federal de 1988, ainda nos anos 70 foram iniciados os trabalhos de identificação das populações indígenas em Mâncio Lima, por meio de visita da antropóloga da FUNAI Delvair Montagner à região. O trabalho teria influência de acordos assinado entre governo Brasileiro e o Banco Internacional para Reconstrução e Desenvolvimento (BIRD), que exigiam nas cláusulas contratuais o respeito oficial às terras indígenas (BARNES, 2006, p. 44). Essa ação garantiria a demarcação das terras indígenas Nukini e Puyanawa nos anos seguintes e seria tomado os primeiros conhecimentos de uma população indígenas cuja identificação de povo não foi apresentada e que resultaria, para esta, novamente a criação de uma tensão ao ser delimitado o PNSD nos limites da habitação desta população indígena que logo viria à público se apresentar como Nawa após anos de silenciamento.

A década de 1980 e 90 os problemas políticos, sociais e econômicos envolvendo o meio ambiente são reforçadas com a continuidade, por exemplo, das Conferências Mundiais sobre Parques Nacionais, e um dos principais debates eram aqueles que se tratavam sobre a permanência ou não de populações em áreas protegidas e o caráter de respeito às culturas das comunidades locais que passaram a se relacionar com atores ambientalistas. Em 1992, acontece no Brasil a Conferência Mundial das Nações Unidas, sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (Rio - 92) realizada no Rio de Janeiro, Brasil, na qual todas as discussões construídas desde os primeiros momentos de criação de área de preservação são reativas. É importante ressaltar que em 92, os povos indígenas haviam acabado de sair do regime tutelar pela legislação oficial – quatro anos após a promulgação da Constituição de 1988. Ou seja, os mecanismos de incidência indígena por meio de suas organizações ainda estavam em seu período embrionário.

Assim como os primeiros parques criados ainda na década de 1930, cinquenta anos depois o Brasil ainda permanecia com as mesmas ideias preservacionistas excludentes ao criar o Parque Nacional da Serra do Divisor (PNSD), em 16 de junho de 1989, o que afetará diretamente o povo Nawa, causando um movimento de resistência frente a política de remoção das famílias indígenas da área habitada. Ressalta-se que as iniciativas de criação de Parques Nacionais ganham principal destaque no período do regime militar no país e que a expansão da fronteira agrícola somada à tentativa de criação

de unidades de conservação, juntas, geraram efeitos sociais e ambientais contraditórios<sup>21</sup>. A perspectiva de criação dos parques nacionais, também projetada para o PNSD, passa pela referência estadunidense, segundo a qual os recursos naturais, biológicos, ecossistêmicos devem ser protegidos pelo Estado Brasileiro para o povo, no presente e no futuro, e que a administração pública e todo seu aparato técnico devem ser movimentados para gerar benefícios, integridade e qualidade do ambiente natural (BARRETTO FILHO, 2001).

De lá para cá, consolidou-se ao longo dos anos um modelo de funcionamento para essas unidades de conservação, fortemente marcado pela influência americana. A administração das unidades era centralizada e o manejo era completamente voltado para os recursos naturais. Essa postura corroborou para o processo de insularização dessas unidades, distanciando-as cada vez mais da população (RODRIGUES, 2006, p.76).

A sobreposição de terras indígenas com Unidades de Conservação causaria uma tensão dentro da esfera administrativa do estado e um movimento de fora das instâncias governamentais, protagonizado por atores da sociedade civil, reivindicaria uma mudança da política de gestão de áreas protegidas e, inclusive, a revisão destas para se adequar a realidade das populações locais (RODRIGUES, 2006, p.76).

Se em 1970 a avanços progressistas no reconhecimento dos povos indígenas na história do Acre, local onde será definido os limites da importante Unidade de Conservação (UC), somente na década de 1990, após os marcos importantes para o reconhecimento das agências indígenas, é que haverá movimento da sociedade civil no qual meu povo estará inserido para revisão e políticas orientadoras das Unidades de Conservação (UC), entre elas o PNSD.

Barnes indica que a sobreposição no Parque Nacional da Serra do Divisor envolve “territórios sociais e estatais” onde as cosmografias são formadas a partir de um conjunto de saberes e rotinas ambientais, ideologias e identidades, formadas coletivamente e situadas historicamente.

Nesse sentido, a Serra do Divisor se constitui como um espaço de suporte dos distintos modos de produção e organização social dos povos indígenas (Nawa, Nukini, Asheninka, Poyanaua, Arara), seringueiros, pequenos agricultores rurais, barranqueiros, pastores, fazendeiros, madeireiros, comerciantes, ambientalistas e indigenistas. (BARNES, 2004, p.457)

---

<sup>21</sup> Para um detalhamento sobre a criação de Unidades de Conservação no País e a fundação dos Parques Nacionais brasileiros, ver Henyo Trindade Barretto Filho (2001).

São essas relações que ora criam e estabelecem vínculos mútuos de parcerias e apoios, ora cria divisores e tencionam espaços de diálogo que pretendo trazer a cena na próxima seção, para mostrar como os atores não indígenas incidiram para a continuidade de violações aos corpos e territórios indígenas na dinâmica de relacionamento com meu povo envolvendo a defesa ambiental.

### ***Relações com atores econômicos, políticos e as escalas de disputa***

A disputa que há 22 anos meu povo participa ao habitar o Parque Nacional envolve não é somente a disputa com nosso Estado nacional, cuja ação regularizou a área como Parque Nacional no final da década de 1980. Há sobretudo vários agentes e atores no meio dessa arena política-ambiental cujo principal tema é a conservação de ecossistemas amazônicos e que, por consequência, afeta diretamente os conhecimentos, saberes, modos de vida e formas de viver que historicamente nos, povos indígenas, temos com o território e a natureza sagrada. A intenção dessa seção é abordar escalas de disputas pelas quais meus parentes passaram e situar as lutas dentro de um regime de memória ambientalista protecionista que abre caminhos para outras violências com nossos, vindos de atores progressistas às políticas de preservação da natureza. Trata-se, assim, de um olhar para a disputa engendrada em torno do reconhecimento da terra indígena em área de sobreposição dentro do Parque Nacional da Serra do Divisor (PNSD).

O conflito com a Terra Indígena Nawa se inicia após a busca do povo pelo reconhecimento em 1999. Em ação civil pública realizada pelo Ministério Público Federal para obrigar a União e o Ibama produzir o Plano de Manejo do Parque Nacional da Serra do Divisor, os agentes do estado se depararam com uma situação: a presença do meu povo dentro do Parque. De acordo com Pardo (2003, p.342), ao implementarem a colocação dos marcos e placas no limite do parque “um grupo de moradores tradicionais passou a se autodenominar grupo indígena, afirmando ser descendente dos índios Nawas, considerados extintos no início do século XX”. Resistindo à saída do anonimato do meu povo, o Ibama solicitou perícia antropológica, pois “duvidava da auto-identificação étnica”. Os agentes do Estado estavam preocupados com a “integridade ambiental” do parque. A partir daí, começou o jogo de quebra de braço, porque, conforme conta David Pardo, o Ibama não pretendia abrir mão de parte norte do Parque, que logo viria a ser reivindicada numa dimensão de 82.218 hectares (PIEDRAFITA & IGLESIAS, 2005): “[O Ibama] entendia que a eventual terra indígena encravada na unidade de conservação

não se submeteria às mesmas restrições legais relativas a um parque nacional, nem seria próprio do grupo de moradores que se diziam indígenas a preocupação com a preservação ambiental” (PARDO, 2003, p.342).

Com essa posicionalidade, vai se instaurar um regime de memória que traz novamente a discussão em torno da ocupação de áreas de proteção ambiental por populações tradicionais e moradores locais, conforme os debates internacionais já perfilavam: o regime de memória ambientalista protecionista. Entretanto, não podemos reduzir o jogo de forças como dominantes e dominados, vencidos e vencedores. Assim como no período da seringa, correrias e cativoiro indígena os regimes de memória colonial e tutelar apresentam singularidades em que as forças ora estão opostas ora estão congruentes, no regime de memória ambientalista temos posicionalidades que vão ser alteradas conforme o contexto e interesses. Entretanto, em todos os regimes de memória discutidos até aqui, vemos violências, violações e dificuldade de diálogo com povos indígenas que mantêm na marginalidade os meus parentes e todas as reivindicações do meu povo, gerando afetações e crises, mas também possibilidades para o fortalecimento étnico através das lutas travadas.

O Estado, com duas agências de atuação – ambiental (Ibama) e indígena (Funai) – traz à baila uma situação de dificuldade de alinhar o direito às terras tradicionalmente ocupadas pelos povos indígenas e o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado. Essa situação será judicializada, onde a arena de disputa será palco para uma colisão de direitos constitucionais. Já em 2003, o então o Juiz Federal da 1ª Vara (AC), ao escrever sobre o caso para a revista *Jurisprudência Catarinense* diz: “É perfeitamente possível pensar na institucionalização de uma área indígena sujeita a restrições jurídicas de cunho ambiental, garantida a participação das comunidades envolvidas” (PARDO, 2003, p.350)<sup>22</sup>.

Apesar da possibilidade de resolução de conflito já no primeiro momento, os anos seguintes marcarão a continuidade da disputa, que irá permanecer com a entrada de novos

---

<sup>22</sup> David Wilson de Abreu Pardo escreve que há a possibilidade das duas forças que à época atuavam em polos opostos na disputa judicial em parcerias e apoios para fortalecimento, valorização e respeito das ações de ambos os lados. Ao fazer análise do laudo antropológico apresentado por Delvair Montagner, escrito em 2002, o jurista reconhece a necessidade de um manejo florestal com a participação de técnicos especializados para potencializar as experiências “tradicionais” do meu povo. Em seguida, reconhece que a terra indígena precisará estar sujeita às restrições jurídicas de natureza ambiental contanto que esta não afete o direito à tradicionalidade. Esta dinâmica poderia ser resolvida na implementação de políticas ambientais e indigenistas em diálogo com a comunidade afetada.

atores para a discussão. Organizações da Sociedade Civil que atuam em diferentes frentes passaram a atuar entre os atores conflitantes. O Conselho Indigenista Missionário (CIMI), com o qual meu povo já mantinha diálogos desde o momento em que resolveu acabar com o silenciamento sobre a nossa etnicidade, passou a acompanhar o caso e as lideranças indígenas do meu povo. A SOS Amazônia se alinhou ao Ibama, por já ter realizado termo de Cooperação Técnica entre as duas instituições.

Aqui, é relevante entender qual o lugar da SOS Amazônia enquanto organização ambientalista protecionista na disputa e conflito envolvendo meu povo. Em 1995, conforme aponta Barnes (2006), para realizar a criação de Plano de Manejo do Parque Nacional da Serra do Divisor (PNSD), o Ibama assinou termo de cooperação técnica com a ONG SOS Amazônia para viabilização do documento que definiria “as condições de uso dos recursos naturais e a exploração de seus ambientes”. A parceria para realização do documento sobre o parque também tinha apoio de duas organizações internacionais que historicamente trabalham com frente de proteção às florestas com base em apoios financeiros: a The Nature Conservancy (TNC) e a Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional (USAID, sigla em inglês), que apoiaram as ações técnicas vinculadas ao governo brasileiro por meio do Ministério do Meio Ambiente (MMA).

Os primeiros relatórios sobre a população da região nomeavam-nos como “moradores” e após a chegada da equipe de campo da SOS Amazônia para a continuidade do Plano de Manejo do Parque os meus parentes não aceitaram as condições impostas e a ameaça de retirada das famílias indígenas. O Plano de Manejo do PNSD foi finalizado e aprovado pela Diretoria de Ecossistema – DIREC, em 1998, e não houve nenhuma consulta ou atividade participativa entre os atores das ONG protecionista ambiental com os povos indígenas afetados pela criação do parque e Plano de Manejo da UC (RODRIGUES, 2006).

Ainda em 1998 já era discutido a remoção e reassentamento de famílias do parque para o PAF Havaí – assentamento do INCRA. Em 2002, 70 famílias foram visitar a região, gerando um total de 420 pessoas, assinaram o termo de compromisso para saída do parque e mudança para o PAF. Rodrigues (2006) apresenta uma situação de mudança brusca da rotina de vida das famílias, que passariam a mudar a sua cultura para lidar com uma realidade diferente da vivida dentro do parque. A avaliação também pode ser projetada para o meu povo, que teria que lidar com uma nova reconfiguração territorial e novamente seríamos afetados por uma terceira mudança/migração a partir de ações de atores não indígena. Esta nova mudança iria acarretar, sem sombras de dúvidas, em nova

ordem identitária, conforme aconteceu com a migração da ancestral Mariruni para a Serra do Divisor.

A região do PAF Havaí é uma área onde não existem rios navegáveis como o local onde eles vivem atualmente. Isso caracteriza uma mudança radical no modo de vida dos mesmos, pois passariam a viver com uso de estradas e carros e não mais barcos e rios [...] podendo trazer conseqüências, rupturas ao modo de vida atual, onde a dinâmica de vida passa pelo uso dos rios. (RODRIGUES, 2006, p. 114)

O pesquisador faz uma avaliação para toda a população local, entretanto é importante notar que assim como afetaria a mudança de vida dos não indígenas que habitavam a região, essa mudança seria ostensivamente sentida pelo meu povo e pelas dinâmicas étnicas que vínhamos acionando.

Apesar de não estar falando sobre o povo Nawa, Mac Chapin – antropólogo e diretor do Centro de Apoio às Terras Indígenas (Center for the Support of Native Lands) – escreve sobre a inconformidade das experiências que vinha presenciando no campo durante a escrita do artigo “*A Challenge to Conservationists*” (2004). O autor tece críticas sob a forma como o debate ambiental é dominado por atores que criam situações constrangedoras em espaços cujas realidades eles dominam pouco ou tem nenhum conhecimento:

À medida que o dinheiro corporativo e governamental flui para as três grandes organizações internacionais que dominam a agenda mundial de conservação, seus programas têm sido marcados por crescentes conflitos de interesse – e por uma perturbadora negligência dos povos indígenas cujas terras eles estão protegendo (CHAPIN, 2004, p.17)

Ao falar de três grandes organizações internacionais, o antropólogo está se referindo à WWF, TNC e CI, às quais o autor atribui uma “exclusão” dos povos indígenas das discussões e programas que realizavam atividades em Unidades de Conservação onde nossos povos habitam. O posicionamento do autor acontece em cima da reunião com o Grupo Consultivo sobre Biodiversidade (*Consultative Group on Biodiversity*) na qual estavam presentes as principais Fundações preocupadas com a biodiversidade, que aconteceu em junho de 2003, na Dakota do Sul (EUA). Conservacionistas e ambientalistas presentes na discussão receberam críticas das atividades abusivas que estavam sendo realizadas pelas organizações ambientalistas sem fins lucrativos.

Um relatório, feito a partir da análise de um contexto complexo, foi apresentado e os apontamentos foram colocados à mesa. De acordo com as informações, duas informações saltaram à vista para entender os conflitos que as organizações

conservacionistas estavam causando em áreas locais: (1) as gigantes da conservação teriam se tornado grandes e ricas em um curto período de tempo; (2) e, a partir disso, estavam promovendo abordagens globais para a conservação. Essas abordagens globais implementadas na promoção da conservação em vários lugares estavam causando reclamações de comunidades locais e ativistas de Direitos Humanos.

O relato de Chapin (2004) coloca em cena a situação enfrentado pelo meu povo, que passou a ser desrespeitado, negado ao território que tradicionalmente ocupou, por alguns fatores já relatados até aqui: pressão internacional para proteção das Unidades de Conservação por meio dos termos de cooperação e parceria financeira entre Estados Nacionais e agências governamentais; além da atuação de ONGs como a SOS Amazônia e TNC, cujos padrões de proteção das florestas se baseava na falta de diálogo com as populações locais afetadas, levando em consideração apenas o arcabouço técnico e acadêmico para implementação de políticas de proteção.

A compreensão da situação envolvendo meu povo é reconhecida por Chapin quando diz que as “alianças naturais” com comunidades locais – entre elas populações indígenas – desapareceu com o enriquecimento das organizações ambientalistas sem fins lucrativos e, quando a partir disso, foi dado “um novo foco em estratégias de conservação em larga escala e a importância da ciência, em vez de realidades sociais, na determinação de suas agendas” (CHAPIN, 2004, p. 18).

Contra argumentações foram dadas pelas ONGs, que segundo o antropólogo estadunidense, estiveram baseadas na ideia de dificuldade de relacionamento com as populações indígenas e o fato de alguns grupos passarem a se mover para a “desordem civil”, principalmente no Equador, Bolívia e México – em Chiapas – onde as organizações estendiam seus tentáculos de atuação ecológica. No caso do Brasil, o povo Kayapó foi apresentado como um exemplo de população indígena cuja prática de derrubada das florestas atestam para o fato de os povos indígenas “não serem bons conservacionistas” e que estariam mais preocupados com seu “bem-estar econômico”. Assim, os povos indígenas passaram a serem vistos cada vez mais como hostis às práticas do conservacionismo global encabeçado pelas grandes organizações internacionais.

Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional (USAID) passou a incidir sobre a pauta ambiental a partir do fim da Guerra Fria, em 1991, com o acréscimo da temática na agenda da política externa do país norte-americano. Essa atuação foi realizada em parceria com outras ONGs, tais como WWF, The Nature Conservancy (TNC), Conservation International (CI), Woods Hole Research Center

(WHRC), a filial brasileira deste, Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia (IPAM), e outras. A USAID, assim, foi um vetor também para formações de profissionais treinados em meio ambiente dos quais muitos encabeçaram a agenda ambientalista-indigenista no Brasil e acabou enquadrando o país é uma agenda verde-indígena a partir das pressões internacionais para que o país se adequasse à pauta.

É nesse contexto que a relação entre a agência do governo brasileiro responsável pela pauta ambiental – Ibama – passou a atuar na minha região para estabelecer os limites do Parque Nacional da Serra do Divisor. Em parceria com a USAID, TNC e SOS Amazônia, o Ibama passou a definir ações para que a o Parque passasse por um processo de monitoramento efetivo com base no Plano de Manejo da UC que viesse a garantir a biodiversidade tão importante para a Amazônia, Brasil e atores internacionais. E o que o PNSD teria de importante para que não houvesse a possibilidade de presença humana habitando o local, sobretudo as populações locais e, em específico, meu povo? O Parque Nacional da Serra do Divisor foi considerado um dos recortes amazônicos com “beleza cênica extraordinária”, por possuir espécies únicas de fauna e flora endêmicos da única elevação que se estende dentro do Vale do Juruá e amazônico; além de carregar traços de uma geologia andina que se estende para o Brasil.

Em 1999, na mesma época em que meu povo passa a reivindicar o território ancestral, um consórcio de ONGs realiza o Seminário de Macapá, no qual é destacado o PNSD como “área prioritária e estratégica para a conservação da biodiversidade no âmbito nacional”, por todas as pontuações já definidas como relevantes para a conservação deste e por, além disso, ser uma área estratégica para investimento em pesquisa ambiental (VELÁSQUEZ; GARCIA, 2004, p. 445).

Algumas características geográficas e biológicas fazem o PNSD ter um diferencial e ser considerado uma área com distinção única para o Brasil. A Zona de Proteção Integral é a única a combinar ecossistemas de altitudes altas e baixa, sendo, pois, um ecossistema de transição em uma região contígua entre Brasil e Peru. Em relatórios apresentados pelo SOS Amazônia e The Nature Conservancy, que apresenta dados comparados sobre áreas de proteção brasileira, o Parque foi apontado como estando “entre os mais ricos locais em relação à diversidade biológica já verificada na Amazônia brasileira” (CLEARY, 2004, p.454). Análises feitas por David Cleary (2004) apresenta o PNSD com “uma diversidade biológica entre os níveis extraordinariamente altos associados com os Andes subtropicais”. O posicionamento conclusivo do relatório indica: “não há dúvida de que o PNSD é uma UC de importância global em termos da flora. Nesse sentido, não há outra

unidade na Amazônia brasileira tão importante em relação à vida vegetal que abriga” (CLEARY, 2004, p.455).

A caracterização do parque a partir da sua dinâmica biológica e ecossistêmica é importante para entender o lugar da Unidade de Conservação para as prioridades conservacionistas e dimensionar o poder de impacto dessas informações para a disputa por espaços entre atores que atuam a partir de políticas distintas de “preservação”. Por um lado, nós povos indígenas demarcamos a posição de que podemos habitar a floresta resguardando e mantendo uma relação de troca em que ambos os ecossistemas biológicos e sociais se fortalecem; por outro, há uma perspectiva conservacionista que reforça a necessidade de ausência humana para a continuidade da essência de espaços e cenas florestais preservadas das ações antrópicas.

Essas duas posições no Vale do Juruá, em específico envolvendo o Parque Nacional da Serra do Divisor (PNSD) irá marcar as relações com atores distintos em torno do espaço que meu povo habita e a morosidade no processo demarcatório que se encaminha até hoje – 22 anos após o início do conflito judicial – para o reconhecimento dos “direitos originários sobre as terras que [os Nawa] tradicionalmente ocupam” (BRASIL, 1988, Art.231, § 2º, CF).

### ***Relatórios, perícias de identificação e delimitação e as leituras sobre o povo Nawa***

Com o “aparecimento” do meu povo e o reconhecimento étnico pela FUNAI ainda nos anos iniciais da luta pelo território, os meus parentes, que já haviam passado pelo regime de memória colonial e tutelar entram em outro regime de memória não indígena caracterizado aqui como o ambientalista protecionista, que foi acionado pelos agentes do poder federal para proteção ambiental da terra habitada pelo meu povo. A partir desse momento, a FUNAI, como responsável pela política pública indigenista oficial passa a entrar na arena de disputa como o órgão de caráter representativo da política dos povos indígenas, atendendo as suas demandas. Instaura-se, assim, uma apropriação polissêmica da identidade social (FALEIRO, 2012) pelo Estado Brasileiro (Ibama e Funai) a partir das suas agências de atuação na região do Acre.

É nesse contexto que oficialmente não promovidos os primeiros laudos antropológicos para identificação do povo Nawa. Digo identificação porque o primeiro movimento do Estado é de colocar à prova os elementos étnicos e históricos do coletivo que reivindica o reconhecimento étnico.

As primeiras ações de cunho antropológico no meu território foram realizadas ainda na década de 1970, com a visita da antropóloga da Funai Delvair Montagner. Naquela época, confundidos com o povo Nukini que habitava a outra margem do rio Môa, Montagner realizava atividades os primeiros trabalhos de identificação das populações indígenas na região, a saber: Puyanawa e Nukini. As ações faziam parte da responsabilidade do governo brasileiro para que acordos como o BIRD fossem avançados e obrigava o estado a reconhecer e respeitos os povos indígenas habitantes no país.

Até então, as únicas informações sobre a presença indígena na região do rio Moa, onde veio a ser a área norte do Parque, constavam na historiografia e nos relatórios de identificação da Terra Indígena Nukini, datados de 1977 e 1984. Nos relatórios, não existe referência aos Nawa, e sim, a famílias indígenas residindo na região do igarapé Novo Recreio. (CORREIA, 2004, p.451)

Ainda naquela época estávamos vivendo os anos finais do ciclo da borracha, na qual muitos dos meus parentes ainda realizavam migrações e deslocamentos pelas colocações de seringa, alguns dos quais já haviam descido o rio para habitar o entorno urbano da recém-criada Mâncio Lima, município que há pouco havia se desmembrado de Cruzeiro do Sul – a cidade mais importante do Vale do Juruá e a segunda maior cidade do Acre. Nesse sentido, meus parentes foram lidos como ribeirinhos e/ou seringueiros “caboclos” ainda na década de 1970, porém em nenhum momento vinculados à identidade étnica de um povo cuja história esteve intrinsecamente ligada à região e que logo viria a dar nome característico à Cruzeiro do Sul com a identificação de “terra dos Náua”. A única designação para nos aproximar da identidade étnica foi a característica que até hoje é usada em Mâncio Lima (AC) para identificar o “índio sem povo”: o caboclo ou descendente.

Os “descendentes” de índios foram chamados genericamente de “caboclos”, num movimento classificatório que, se, por um lado, os separava claramente dos índios inimigos dos colonizadores, por outro lado, continuava a indicar-lhes a origem indígena, o que lhes impunha necessariamente uma condição social inferior. (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p.36)

À medida que o parque é criado no final da década de 1980 e, na década seguinte, há a movimentação para criação do Plano de Manejo do PNSD, meu povo passa a acionar a identidade e em 1999 busca o reconhecimento junto ao Estado. Assim, Delvair Montagner que já havia visitado à região é convidada novamente a retornar ao local para realizar o primeiro laudo antropológico Nawa para a qual fechou os olhos na primeira ida

ao território. Surge, em 2002, o primeiro instrumento<sup>23</sup> escrito por uma antropóloga que abria caminho para o reconhecimento do meu povo, escrito por Delvair, que inaugura a saída oficial do anonimato após um século de silenciamento e desmobilização que o contexto sócio-político e econômico nos relegou. O relatório, após finalizado, foi apresentado e serviu de subsídio para o julgamento que acontecia na Seção Judiciária do Acre - 1ª Vara, pelo Juiz David Wilson de Abreu Pardo, envolvendo a ocupação do nosso território e os interesses dos gestores do Parque Nacional da Serra do Divisor (PNSD).

Delvair Montagner, no laudo antropológico faz um esforço de encontrar os Nawa dispersos e realiza atividades de campo para identificação do meu povo em Mâncio Lima. Fazendo um diálogo com lideranças, a identificação do meu povo passa por aqueles que migraram para os núcleos urbanos e entorno rural. Meus familiares fora do território também foram acionados no intuito de reconstituir as memórias dispersas e “espatifadas”, como a liderança e cacique Nawa nomeou.

Delvair Montagner (2002) lança mão 15 quesitos para discutir sobre a identidade Nawa. Nos primeiros dois quesitos, a antropóloga faz uma discussão teórico-metrológica para refletir sobre o campo no qual estava entrando. Delvair diz que os critérios para definição de identidade étnica na década de 1990 passam por readequações logo após o contexto étnico brasileiro se deparar com a situação dos “índios misturados” cuja trajetórias, violências coloniais e demandas por resolução de conflitos agrários e fundiários acionou uma “viagem de volta ao passado” para resgatar o pertencimento a povos que até então eram considerados extintos pelos documentos historiográficos.

Muitos grupos indígenas que eram considerados extintos, aculturados ou integrados à sociedade nacional, passam a solicitar seu reconhecimento de indianidade perante essa mesma sociedade que o rejeitava e o discriminava, e também diante do Estado/FUNAI, buscando seus direitos institucionais e de cidadania: terra, saúde e educação. O ressurgir foi desencadeado por vários fatores, entre os mais importantes a questão fundiária que gerou conflitos, mortes, invasões e desapropriações, fazendo com que os grupos sociais que até então viviam como comunidades organizadas ou estruturadas através de laços sociais (descendência, ancestralidade indígena comum, consangüinidade, casamento, entidades religiosas ou míticas), emergissem de seu silêncio, tornando-se visíveis aos olhos do branco,

---

<sup>23</sup> É importante destacar que apesar de considerar o primeiro relatório oficial apresentado dentro de um contexto de conflito envolvendo o território onde habitamos, em 2000, Antônio Pereira Neto, sertanista da FUNAI, após tomar conhecimento do meu povo a partir dos informes dado pela equipe do CIMI que visitou nossa terra e passou a divulgar amplamente o “ressurgimento” de nós Nawa, escreveu um relatório preliminar a respeito de população que se afirma pertencer a etnia Naua do Parque Nacional da Serra do Divisor. Para esta pesquisa não houve acesso a este documento, que com certeza inicia a discussão sobre a “aceitação da identidade” pela qual meu povo e os atores externos ao nosso grupo passaram para termos legitimidade enquanto indígenas.

do político e da própria FUNAI, como estratégia de sobrevivência. (MONTAGNER, 2002, p. 6)

A antropóloga se apropria, em seguida, da teoria da antogênese, informada pelo pensamento de João Pacheco de Oliveira (1999), sobre as identidades indígenas em constante mutações e mudanças, sobretudo no contexto da região Nordeste do país. A teoria aponta que o processo de etnogênese envolve tanto a emergência de novas identidades com as reelaborações e reinvenções de etnias já conhecidas. Aqui temos o olhar para duas situações vivenciadas pelo meu povo, na medida em que os há uma reelaboração da nossa identidade no que meus parentes chamam de “transformação do povo Nawa” e, também, o fato de migrações para o contexto rural terem gerado um “acamponesamento” que definiu a minha família como “de caboclos” e nos vinculando à “remanescentes” e “descendentes” indígenas.

Olhando para o contexto nordestino, Pacheco de Oliveira (2016) vai alertar que os modelos antropológicos de interpretação dos povos indígenas baseados no estruturalismo e ecologia americanista não são suficientes para entender as populações indígenas “misturadas”. Esses modelos antropológicos, apesar de ser muito utilizado para populações indígenas amazônicas cujas marcas identitária ainda mantém uma essência fundante do povo também não foi e não será suficiente para compreender o meu povo. É justamente lidando com essa situação que Delvair Montagner (2002) recorre ao pensamento antropológico apontado por Pacheco de Oliveira (1999) para dar uma interpretação histórica sobre a identidade do meu povo, mas também, sobretudo, para informar aos agentes da disputa territorial que nós Nawa articulamos muitos elementos – entre experiências, memórias, artefatos e trocas interétnicas – formando uma colcha de retalhos, para nos conectar com o passado e reconfigurar o presente.

É a partir dessa configuração que para fazer o reconhecimento do meu povo, Delvair usa a identificação de “construção da etnia Náwa”<sup>24</sup> como forma de marca que as experiências de um povo marcado por vários processos de apagamento e silenciamento – como foi o caso do meu povo – estava longe de nos desfazer de aproximações étnicas e que esses vínculos sempre existiram mas passaram por vários processos de modificação em um lugar onde vários povos em estágios diferentes de contato com a sociedade e estado conviviam.

---

<sup>24</sup> Em 2007, Delvair produz uma síntese do relatório de identificação e transforma-o em artigo acadêmico publicado na Revista de Estudo e Pesquisas, da FUNAI. O texto trata-se da apresentação dos argumentos pontos no quesito 15 do relatório, nomeado de “a construção da etnia Náwa”.

Caracterizo os Náwa como uma cultura de resistência, que enfatiza as diferenças culturais como formas de protesto. Todo seu discurso é um protesto contra a atual situação vivida, que a está afetando cultural e economicamente, dificultando a sua interseção no meio social regional. Todo seu passado está em jogo, negado e hostilizado (MONTAGNER, 2002, p.141)

As conclusões de Delvair foram apresentadas à FUNAI, Justiça Federal, Ministério Público Federal, Procuradoria da República e IBAMA e SOS Amazônia<sup>25</sup>. É importante notar a preocupação desta última no processo de relação da antropóloga com o meu povo. Delvair (2002, p.4) escreve sobre a ONG: “Numa das duas reuniões que tive com o IBAMA, estava presente representantes da SOS Amazônia, muito preocupados em saber como procederia no levantamento, inclusive gravando meus comentários”, o que ressalta o caráter de dúvida ao qual meu povo foi colocado sobre a identidade étnica em reconhecimento. É importante notar este comentário porque apesar de estar mediando o diálogo entre FUNAI e IBAMA, Delvair percebe o caráter de tensão das relações com meu povo, mas reconhece, a partir dos elementos já citados, o vínculo étnico dos meus parentes. O documento escrito pela antropóloga refaz o compromisso do ofício antropológico se situar a população Nawa no tempo e suas estratégias de resistências, mas principalmente trazer elementos suficientes para um reconhecimento de um “ambientalismo com gente”, entretanto não foi suficiente para finalizar o processos de demandados pelo meu povo e logo entraria uma nova perícia antropológica, realizada pelo antropólogo Cloude de Sousa Correia, contratado pela Funai para integrar o Grupo de Trabalho sobre a demarcação da TI Nawa e apresentar novos elementos à justiça para um posicionamento final.

Apesar da necessidade de uma nova perícia antropológica, o documento apresentado por Delvair no âmbito do Processo 1998.30.00.002586-0: ação civil pública – 1ª. Vara Rio Branco – AC contribuiu para importantes posicionamentos. O acordo entre as partes realizado em 2003 fincou os seguintes marcos para o nosso povo: (1) reconhecimento da etnia Nawa e a definição inicial dos limites da terra, que viria a ser melhor trabalhado em um GT envolvendo as partes para promoção do item dois a seguir; (2) elaboração de um Plano de Manejo para a Terra Indígena Nawa – que até então estava restrita ao Plano de Manejo do PNSD; (3) utilização da TI Nawa para realização de trabalhos com pesquisadores das instituições governamentais. É nesse contexto que outra perícia é solicitada, desta vez para execução via o antropólogo Cloude de Souza Correia.

---

<sup>25</sup> ONG Fundada em 1988.

Antes de entrar no relatório apresentado pelo antropólogo se faz necessário apresentar as condições de escrita desses e os atores que o envolve. Cloude escreve um relatório como parte de termo de parceria assinado entre Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) com a FUNAI, por meio do Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas na Amazônia Legal (PPTAL). O PPTAL, por sua vez, estava vinculado ao Projeto Piloto de Proteção das Florestas Tropicais do Brasil (PPG7), do Ministério do Meio Ambiente (MMA). Ou seja, além dos agentes do governo já vinculantes aos trabalhos executados na minha região, outros atores entram no debate e arena retomando as discussões as quais já pontuei no início desse esforço de abordar sobre a pauta ambientalista.

Cloude (2005) faz um movimento semelhante ao de Delvair, entretanto, a identificação que já havia sido reconhecida passa a dar destaque para o vínculo territorial e então o cerne dos apontamentos estão o evento crítico de conflito protagonizado pelos meus parentes e as duas agências – indigenista e ambiental. Se o primeiro relatório (de Delvair) havia um esforço de identificação, conforme feito com os primeiros povos de Mâncio Lima na década de 1970, mas que somente no final da década de 1990 estaríamos sujeitos a passar após a crise ambientalista gerada na região, o segundo relatório (de Coude) avança em não apenas identificar, mas também iniciar o processo de delimitação do território e que vai finalizar de vez com as dúvidas pelos agentes oficiais e não governamentais sobre o “reconhecimento” do meu povo. É nesse momento também onde veremos a finalização e defesa de um “ambientalismo com gente” de base antropológica, pautando sobretudo o reconhecimento dessas gentes vinculadas à identidade étnicas que podem acionar conhecimento para melhor lidar com a “proteção ambiental” tanto almejada pelos agentes do governo oficial.

Cloude traz para a cena do debate, no processo de escrita ao documento, as discussões já apresentadas nos regimes de memória colonial e tutelar, informando ao regime ambientalista protecionista a necessidade de reconhecimento de efeitos históricos na organização atual do meu povo e diz “Possivelmente por terem sido considerados extintos na historiografia da região e pela sociedade regional, a etnicidade dos Nawa veio a ser questionada pelos ambientalistas no âmbito da Ação Civil Pública mencionada” (CORREIA, 2004, p.451).

Mesmo que o relatório solicitado pela FUNAI e Ibama tenha como característica o “levantamento prévio das reivindicações territoriais” do meu povo, o caráter de dúvida ao reconhecimento étnico dos meus parentes ainda pairava nas relações e Cloude, que

também estava fazendo o levantamento da parte sobreposta ao território do povo Nukini faz um apontamento interessante: “Cabe assinalar que em nenhum momento da Ação Civil Pública a reivindicação dos Nukini veio a ser questionada, muito menos sua etnicidade” (CORREIA, 2004, p.451). A citação evidencia que ainda que os primeiros laudos antropológicos, de Antônio Pereira Neto (2000) e de Delvair Montagner (2002) tenham indicado a confirmação da identidade indígena frente aos critérios antropológicos, ainda havia desconfiança sobre nosso real pertencimento étnico. O principal questionamento pautava-se no fato de que muitos povos indígenas teriam o sufixo –nawa para identificação de povo, mas nenhum povo na história do Acre se afirmava como Nawa. A nomenclatura que ora a história passou a grafar como sendo referente a um povo na verdade se trataria de uma forma como os não indígenas passaram a nomear o meu povo habitante na região de Cruzeiro do Sul. Para explicar as desconfianças que haviam sobre meu povo, Cloude escreve:

Um outro aspecto que dificulta pensar aquele povo como originário está associado à denominação e à autodenominação Nawa. Como denominação, esse termo foi utilizado pelos “brancos” para se referirem a um povo indígena que habitava a região do rio Moa. Como autodenominação, não há registros de um povo Nawa entre os falantes da família linguística Pano. Em geral, o termo Nawa é um sufixo usado para se referir ao outro, à alteridade. No processo de reconhecimento da identidade Nawa, o maior questionamento pesava sobre a autodenominação, sendo este um dos quesitos a serem respondidos na perícia (CORREIA, 2004, p.451).

O Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Nawa/AC está dividido em seis partes e gostaria de dar destaque para aquelas cujo o último relatório apresentado por Delvair Montagner (2002) não faz alusão. Atividades produtivas, meio ambiente, levantamento fundiário e delimitação – contendo a proposta de limites da Terra Indígena Nawa, fazem parte do relatório antropológico.

Cloude, ao falar das atividades produtivas no território ancestral e indicar os impactos que a nova configuração impôs ao modo de vida indígena quando cita as influências na caça, pesca e extrativismo, acende um alerta para o fato de a retirada da população indígena da região promover mais mudanças na vida do meu povo que acarretaria em violências e, novamente, a possibilidade de desconfiguração do grupo por meio de política legitimada pelo Estado.

É na seção de “meio ambiente” que Cloude (2005) joga luz a principal discussão apontada até aqui: a ocupação do Parque Nacional da Serra do Divisor pela população indígena e o direito à permanência no parque. O antropólogo faz uma identificação e

descrição das áreas imprescindíveis ao meu povo e explicita o porquê estas áreas são fundamentais ao meu povo e, por conseguinte, ao bem-estar econômico e cultural Nawa, devendo o Estado reconhecê-las como de usufruto comum indígena: “determinadas áreas são utilizadas para caça, outras para pesca, extrativismo, agricultura e artesanato, existindo ainda aquelas com antigas malocas e locais sagrados” (CORREIA, 2005, p.101). Se o território garante a continuidade da dieta indígena, por outro lado, ele também carrega elementos de vínculo com nossos ancestrais por meio dos espaços das malocas dos nossos antigos que habitavam a região, além de lugares específicos que acendem a fé Nawa na natureza e a possibilidade de adquirir alimento saudável, conforme estão apontados os lugares sagrados de caça dentro do território.

Por fim, ao fazer um levantamento fundiário, Cloude explicita os impactos dos seringais na terra indígena que teria levado à várias modificações no modo de vida Nawa a partir de relações de trabalho que a delimitação fundiária baseada em barracões teria causado. Com base nesses elementos, nas conclusões do relatório, o antropólogo aponta para o rompimento da identidade Nawa com os deslocamentos para um assentamento rural e sugere: “Esta proposta de identificação e delimitação da Terra Indígena Nawa contempla as atuais exigências legais e as reivindicações territoriais dos Nawa, sendo premente sua aprovação para posterior demarcação, homologação e registro” (CORREIA, 2005, p. 125). O posicionamento traz para os agentes das decisões ambientais a necessidade não apenas do reconhecimento étnico do povo e o respeito à trajetória vivenciada após vários processos de violências sistemáticas como também a continuidade do povo no lugar ancestral habitado historicamente; alerta, principalmente, para a necessidade de uma política ambiental em que leve em consideração as populações indígenas como parte do processo de reconhecimento de Unidades de Conservação, promovendo assim um “ambientalismo com gente” e o interrompimento das sequelas deixadas nos processos de regularização fundiária.

Rodrigo Paranhos Faleiro, que escreve contemporaneamente ao relatório antropológico de Cloude de Souza Correia, entra na mesma seara de discussão ambientalista/protetorista e faz uma leitura acadêmica sobre os processos de ocupação e sobreposição de áreas protegidas. Faleiro (2005), que é antropólogo e agente técnico do IBAMA, faz uma análise sobre os atores no centro da discussão envolvendo as Unidades de Conservação e as Terras Indígenas, onde análises críticas ficam mais evidentes do que aquele documento escrito por Cloude. O autor chega a se posicionar sobre a superimposição de categorias de intervenção territorial que perpassa a gênese da política

ambiental e indigenista e aponta uma impessoalidade do Estado na execução das suas políticas.

[...] faz-se necessário não só reformar o Estado, essa máquina que não é impessoal, a-histórica e infensa a determinações sociais, políticas e econômicas, mas também despolitizar certos e corriqueiros procedimentos jurídicos-administrativos promovendo uma tecnificação progressiva da ação do Estado, tantos nas áreas indigenistas quanto ambientalistas (FALEIRO, 2005, p. 82).

Faleiro diz há a necessidade de urgência no controle social e democrático “de processos de interesse de uma sociedade que se deseja justa, plural, democrática e participativa”. Além disso, o antropólogo faz uma análise dos órgãos de estado e agentes de governo, e que o primeiro pode ser afetado pelos interesses do segundo. Por isso, reforça ele, há uma influência da pessoalidade na execução de políticas públicas e que a intervenção territorial que se executa com o objetivo do controle social “por mais que tente disfarçar a realidade, ainda está eivada de relações pessoais” (FALEIRO, 2005, p.121).

O estudo de Faleiro e os encaminhamentos finais dos dois relatórios apresentados pelos antropólogos Delvair e Cloude só reforçam a continuidade de disputas territoriais que afetam diretamente a vida social do meu povo e dá destaque para um regime de memória não indígena que ora aumenta as crises no diálogo com populações indígenas, reavivando violências coloniais através do aparato do Estado, ora tenta apaziguar os conflitos abrindo concessões aos nossos povos após muitas lutas das lideranças. Ainda há uma dificuldade de reconhecimento da diversidade de relacionamento dos povos com os territórios onde habitamos e podemos perceber tais dificuldades mesmo com a implementação de políticas que reconheçam os direitos indígenas.

### **CAPÍTULO III - REGIMES DE MEMÓRIA INDÍGENAS**

O povo Nawa é produto da etnogênese (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998) no Vale do Juruá e um grupo étnico relacionado à adaptação à Amazônia e historicamente associado à frente de expansão da borracha desde o século XVIII e XIX.

O povo habita atualmente o Parque Nacional da Serra do Divisor (PNSD), onde mantém relações de reciprocidade, práticas socioculturais e os modos de vida indígena. Após anos de violências coloniais, os Nawa não foram extintos, como declarava a historiografia disponível sobre o Acre, mas adaptaram-se diante do contexto de conflitos e elaboraram diversas estratégias para enfrentar as perseguições.

Os Nawa são exemplos do fluxo constante entre antigos seringais da borracha e a cidade; nesses fluxos, se organizavam em comunidades e se relacionavam com as benesses do meio urbano, com mercadores, isto é, os Nawa se inseriram em relações sociais mais amplas dentro da sociedade que os envolveu e, na medida em que foram se sedentarizando em lugares fixos a religião de base católica cristã serviu como instrumento de fé entre os grupos, mas sobretudo de organização e solidariedade. Em tempos atuais, a configuração de famílias Nawa que migraram das colocações continua a se manter tendo a religião cristã e o parentesco como orientadora das práticas de solidariedade do grupo.

Atualmente os Nawa vivem um processo de reelaboração e resgate das práticas socioculturais afetadas pelas relações de contato com o homem branco. Para compreender os Nawa hoje é preciso tomar como imagem a figura do pote, tão comum nas falas e fazeres desse povo. A sabedoria, conhecimentos, história, identidade e língua do povo Nawa estão dentro do pote. E quando muitos achavam que os Nawa tinham desaparecido,

foi só ter acesso ao fundo do pote - do pote de barro. E como o Karipé, que é ingrediente necessário para o pote de barro ficar em pé, o povo ressurgiu. E assim como o Karipé – que se transforma pela chama do fogo, num processo de atualização do barro –, os Nawa se transformaram e continuam a cada dia se transformando. A cultura é viva, muda, mas os saberes dos nossos mais velhos, lá no fundo do pote, permanecem.

O Território Nawa localiza-se na margem direita do Rio Môa, onde faz fronteira com o Território Indígena Nukini, no extremo oeste do país, numa região de formação de relevo montanhosa – conhecida como Serra do Divisor ou Serra da Contamana. A Terra Indígena Nawa encontra-se em identificação pela Portaria 1.071 de 19 de novembro de 2003, reivindicada um território de 83.218 hectares. A população é contabilizada em 519 indígenas, pelos dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena – Siasi/Sesai (2014). Os grupos familiares estão localizados nas margens dos igarapés Venâncio, Tapado, Jezumira e Recreio, afluentes do Rio Môa, nas comunidades homônimas. Os núcleos de família se distanciam uns dos outros, entretanto é comum que em cada núcleo familiar se encontre casas próximas umas das outras, habitando pais, filhos e netos.

As transcrições a seguir tem o relato de história e memória de quatro importantes pessoas do povo Nawa com graus de importância para a história do povo: Chica do Celso; Lucila; Railson; Chica do Nilton; e Chico Peba. Dos cinco biografados, quatro são de uma linhagem e origem comum: *Mariruni*, ponto de referência para pensar os tempos do povo Nawa, pois é a partir dela que surgem as histórias e memórias do povo.

*Mariruni* é formadora de uma das linhagens Nawa. Augè define linhagem como um termo genérico, a depender do grupo do qual se fala. Para ele, o que dá para descrever como linhagem refere-se ao fato de “todos ter em comum o facto de se comporem de indivíduos ou de subgrupos relacionados com um antepassado conhecido e nomeado (AUGÈ, 1978, p. 28).

Além dessas 4 histórias, há também a história de Chica do Nilton, mãe do cacique e viúva de Nilton Peba, neto de Mariruni. Isto é, todas tem uma relação intrínseca com os regimes de memória Nawa, acionados pela figura de *Mariruni*.

É possível descrever meu povo a partir do antes e depois de Mariruni. O não indígena narrou e documentou a extinção do nosso povo com a morte de Mariruni. Entretanto, a partir das biografias a seguir, é possível ver a importante contribuição e inserção do povo Nawa à sociedade manciolimense e a continuidade do povo enquanto grupo étnico em constante processo de fortalecimento.

## **FIGURA 2 – Compreendendo os tempos Nawa a partir de Mariruni**



### MARIRUNI, MARIANNA, MARI ANA, MARIANA: A TRANSFORMAÇÃO DO POVO NAWA.

No capítulo anterior há o levantamento bibliográfico em torno de uma narrativa oficial sobre os Nawa. Trata-se de uma narrativa construída por não indígenas de uma posicionalidade que situa os Nawa numa representação de um povo “extinto”. Neste capítulo, iniciamos a traçar as biográficas e a construção de um regime de memória Nawa a partir da ancestral Nawa que se tornou a liga entre todas as biografias: *Mariruni* ou Mariana, a “última sobrevivente Náua” (CASTELO BRANCO, 1930), figura da história, crença e mito do povo Nawa que faz o povo continuar vivo ainda hoje.

Há poucos relatos descritivos de *Mariruni*. Conhecida como Mariana – nome português dado após o processo de captura por agarradores de índios – os relatos partem da tenra infância de Mariana<sup>26</sup>. *Mariruni* é a memória mais antiga do meu povo. Também era conhecida, por algumas famílias atuais do povo, como Ana. Com o tempo e deslocamento do nome da nossa ancestral, foram ficando apenas poucas memórias, que trataram de distanciar sua personalidade da resistência que empreitou para garantir a sobrevivência cultural, social e, principalmente, étnica do meu povo. Os relatos já não conseguiam vincular Mariana – com seus vários nomes – à *Mariruni*, mulher ancestral, filha de pai Kapanawa (Mati-purus) e mãe Tüküna (Kanamari) (CASTELO BRANCO, 1930). *Mariruni* viveu às margens do rio Juruá, local onde estava posicionada e enterrada as antigas aldeias do meu povo. Além das expedições violentas e de matança do meu

<sup>26</sup> *Mariruni* aparece, a partir de registros de certidão de nascimento (1985) de seu neto Francisco Ferreira da Costa (Chico Peba) como Mari Ana da Costa, casada com Jose Vicente da Costa (José Peba). Na Certidão de Casamento (1936, folhas 19 e 20) de um dos filhos de Mariana, Francisco Chagas da Costa, a “último sobrevivente dos Náua” aparece nomeada como Maria Anna da Conceição. Entretanto, no registro de óbito n° 122 de 1981, do mesmo filho de Mariana – Francisco Chagas da Costa – aponta Mariana como Mari Ana da Costa. É observável que mesmo os registros civil, de nascimento e óbito nomearam Mariana de diferentes formas.

povo, impetrada pelos não indígenas, os Kapanawa (Nawa) era conhecidos por sua belicosidade e hostilidade contra os invasores. Em entrevista feita por Tastevin (apud CASTELO BRANCO, 1930), Mariana tinha um irmão chamado Jose.

Ultimamente o referido padre Constantino Tastevin, inteligente perquiridor do que diz respeito as cousas do Juruá, interrogando a última sobrevivente conhecida da tribo dos Nauas e um seu irmão de nomes, respectivamente, Marianna (mariruni) e José (Usuwioiu-Vsiu), na cidade de Cruzeiro do Sul, veiu a saber que esses Nauas se chamavam “Capanauas” (mati-purús), os quaes tiveram vários encontros no Alto Juruá com os seus exploradores. Illustramos o nosso trabalho com uma photographia dessa india, que *aliás não é “Naua” authentica, isto é, não é de puro sangue, pois que a mãe della, ainda creança, foi roubada pelos Capanauas numa expedição guerreira que tiveram contra os Canamaris do rio Pixuna* (Castelo Branco, 1930: 600-601, grifo para a pesquisa).

Era comum a captura de mulheres de povos vizinhos e conta a história que o povo da nossa ancestral Mariana recebeu investida de outros povos para captura de mulheres, o que levou a indígena a fugir pelas margens do rio, descendo o rio Juruá em um coxão de paxiúba. Mariana não estava sozinha. Com Chicaca, Francisca Borges de Paiva, elas foram capturas após se jogarem n'agua e conseguirem chegar em terra firme. Os captores lançaram mão de cachorros para alcançar as indígenas. De acordo com Maria Solange Lima da Costa<sup>27</sup>, bisneta de Mariana, ao alcançá-las, Mariana foi capturada e colocada nos ombros de seu captor. A resistência da indígena desencadeou uma mordida em seu pescoço, entretanto em vão. A criança Mariruni entre 9 e 12 anos foi levada até o barracão de Sinhá Geton, onde foi amansada e passou a desenvolver trabalho escravo para sua Senhora da Borracha. Mariana, de acordo com relatos de Nilton Peba (2003, apud CORREIA, 2005, p.35) “era pintada, foi pega na mata. Ela era pintada. Justamente, porque esses índios antigos tudo era pintado (...) Um pente assim no rosto.”

---

<sup>27</sup> Maria Solange Lima da Costa é uma das 9 bisnetas de Mariana. O pai de Solange, Francisco Ferreira da Costa (Chico Peba) é neto de Mariana.

### FOTOGRAFIAS 3 e 4 – As sobreviventes Náuas



*Chicaca – Francisca Borges<sup>28</sup> – à esquerda; Mariruni – Mariana – à direita, foram consideradas “à última Náua” e “a última sobrevivente Náua”, respectivamente. S/D. Fonte: 1º foto: Cloude de Sousa Corrêa; 2º foto: Blog Alma Acreana*

Mariana, pelas relações sociais na qual foi imposta e ensinada, casou-se com trabalhador de sua senhora: José Peba. Este pertencia a colocação homônima ao seu apelido: Peba. Não se tem relatos de como Mariruni e José Peba migraram para a localidade onde atualmente o meu povo Nawa reivindica território, entretanto, mesmo com as mudanças, Mariruni garantiu de repassar suas memórias e sua identidade étnica ao povo que foi considerado extinto.

Mariana é a transformação Nawa. Se por um lado o povo se viu importado aos costumes do branco, por outro, o mesmo povo tratou de ressignificar suas histórias. Mariana é tida como Anta: o ser sagrado no qual se transformou e se manteve escondida para continuar mantendo o povo vivo.

<sup>28</sup> A imagem de Chicaca é introduzida com a seguinte legenda: “Francisca Borges da Conceição – último representante da tribo dos Náuas. Casou com Pedro Borges de Paiva (Nordestino), logo depois da fundação da cidade (Cruzeiro do Sul). Deixou numerosa descendência – filhos, netos e bisnetos, etc. (dados de Junho de 1960)

De acordo com as lideranças e professores, Mariana é a principal figura do mito da transformação. A liderança das mulheres Nawa, Lucila – bisneta de Mariruni – conta que uma mulher foi a procura da filha perdida na mata. A filha tinha muito desejo de ter filhos e teria ido à floresta pedir para aos seres da mata para engravidar. A mãe, ao encontrar a filha no chão, percebeu que a moça estava morta, porém em transformação em uma anta [‘Awá’, na língua indígena]. Da transformação foram geradas duas mulheres: Mariruni e Chicaca. Ainda de acordo com Lucila, essa transformação em anta durou 100 anos, período que o meu povo teria se camuflado com a identidade de antas e que, por isso, foram dados como extintos.

Mariana não foi o fim, como narra a história da presença indígena no Vale do Juruá; Mariana foi o começo. A partir dela o meu povo manteve a história de uma identidade étnica que passou por vários processos de esbulhos territoriais e identitários. Numa dessas experiências do povo, as ramas de mariana brotaram e nasceram vários brotos que são dessa origem, da linhagem de Mariana<sup>29</sup>. Nasceram Lucilas, Railson, Niltons, Chicos, Chicas, dos quais sou descendente.

Nas biografias a seguir são destacadas as origens das famílias, formados a partir de uma única rama: Mariana. A nossa ancestral tem o vínculo de parentesco com todos os biografados, inclusive o autor desta escrita, que sou tataraneto de Mariana.

As biografias aqui apontadas ora fazem referência a uma trajetória individual ora faz referência a uma trajetória familiar. Entretanto, como nos aponta Halbwachs (1990), toda trajetória individual é posicionada dentro de um grupo, logo não posso deixar de olhar para essas trajetórias como apenas individuais, pois são, também, coletivas.

**DONA CHICA DO CELSO [PEBA]: “NÓS SOMOS NAWA”**

### **FOTOGRAFIA 5 – Dona Chica do Celso**

---

<sup>29</sup> Entre nós Nawa, existem duas linhagens das quais somos originários: Mariruni (Mariana ou Mari Anna) e Chicaca (Francisca Borges). Ambas são conhecidas pela historiografia da região do Vale do Juruá como “as últimas Nawas” (NAWA, 2022, p.433).



*Perfil de Dona Chica do Celso em julho de 2021, durante visita de jornalistas. Fonte: Alexandre Noronha, Amazônia Real.*

1999 é uma data que marca a história de Francisca Nazaré da Costa, mais conhecida como Chica do Celso. Já nessa época era conhecida pelo nome do marido, que carrega como um elemento do patriarcado na região. Seu marido, conhecido como Celso, era de origem cearense e, com o casamento, Dona Chica foi apelidada com o nome do marido para diferenciá-la das demais Chicas da região. No final do século XX, Chica protagonizaria uma das principais falas, que mudaria a história de apagamento de um povo indígena; ela anunciaria sua origem e levantaria uma discussão histórico-antropológica em torno da etnia extinta<sup>30</sup>

Durante a escrita desta dissertação, Dona Chica faleceu, deixando um legado imensurável para nosso povo, que se eterniza em suas memórias e vivências a partir dos relatos aqui apontados.

A primeira mulher do nosso povo é Mariruni, da qual somos sementes. Dona Chica é a primeira mulher Nawa cuja voz faz surgir a luta do nosso povo e reinsere nós Nawa na narrativa histórica dos povos indígenas do Acre.

<sup>30</sup> A posicionalidade étnica e afirmação identitária movimentou jornais e periódicos da região. Em setembro de 2000, o jornal Porantim, do CIMI, publicou matéria sobre o um “povo ressurgido” e nomeou a matéria como “Na terra dos Náua, só faltava os Náua...”. A capa da edição chama a atenção para o nosso povo com a chamada “Náua: mais um povo que ressurgiu”. Para mais detalhes, acessar a página da edição XXII, n° 228, em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=HemeroIndio&pagfis=247>

Já era final da Assembleia do povo Inu Vakevu<sup>31</sup> (Nukini), em 2000, na Aldeia República, quando Rosenilda (Rose) e Lindomar Padilha foram convidados pelo líder Paulo Nukini para visitar a Serra do Divisor, um dos pontos turísticos do Acre. Os dois, que trabalham no Conselho Indigenista Missionário (CIMI) – organização vinculada à Igreja Católica que apoia o protagonismo dos povos indígenas – estavam animados com a participação e discussão política que aconteceu numa das aldeias no extremo oeste do Brasil, na divisa com o Peru. Rose e Lindomar voltaram do passeio no Rio Moa e resolveram parar, a pedido da liderança Inu Vakevu, na casa de Dona Chica do Celso (Francisca Nazaré da Costa), 64 anos, cabelos grisalhos, rosto com marcas de anos de trabalho sob o sol da roça e de esforços com a produção da borracha.

Desembarcaram na “colocação” 7 de setembro – hoje aldeia – do lado direito do Rio Moa e dentro do Parque Nacional da Serra do Divisor (PNSD), a bajola (barco) foi amarrada para não ser levada pelas águas barrentas. No caminho para chegar à casa de Dona Chica, uma surpresa para a indigenista do CIMI: vários túmulos eram visíveis no quintal.

#### **FOTOGRAFIAS 6 e 7 – Cemitério Nawa e caminho para a casa de Dona Chica**



---

<sup>31</sup> Utilizo a nomenclatura de autoafirmação étnica do povo que historicamente foi nomeado como Nukini. Atualmente, em um processo autorreflexivo do povo, os Nukini preferem se afirmar como Inû Kuî, povo da onça, ser sagrado da qual os Inu Kui nasceram.



*Caminho pelo qual os indigenistas Rose e Lindomar Padilha passaram para chegar na casa de Dona Chica do Celso, na colocação 7 de setembro, em Mâncio Lima/AC. Cruzes de madeira simbolizando corpos enterrados sobre o chão, em caminho a casa de Dona Chica. Outubro de 2003. Fonte: Cloude de Sousa Corrêa.*

A receptividade do ribeirinho é regra e dona Chica convidou os visitantes para entrar. Ofereceu café e os indigenistas perguntaram o que significavam aquelas sepulturas. “Ah, isso é coisa de índio!”, exclamou a senhora. Os indigenistas, então, admiraram-se com a resposta da anfitriã. “Minha filha, nós somos Nawa!”, falou Dona Chica quando questionada a que povo pertencia.

#### **FOTOGRAFIA 8 – Dona Chica e família, na colocação 7 de setembro**



*Família de Dona Chica do Celso, durante visita de Lindomar e Rose Padilha na colocação 7 de setembro. Fonte: Edição XXII, nº228 - setembro de 2000, Revista Porantim.*

Francisca Nazaré da Costa nasceu na colocação São Salvador, antigo seringal de extração da borracha, hoje uma comunidade ribeirinha homônima às margens do rio moa, afluente do rio Juruá, na cidade de Mâncio Lima, Acre. Seu pai, Francisco Marques era cearense, e trabalhava para o patrão, dono das estradas de seringa, chamado Francisco. O pai de Dona Chica faleceu quando ela ainda era nova, com idade de 3 anos, e foi enterrado no seringal Val Paraíso. Dona Chica ficou morando com a mãe, na colocação São Salvador.

A vida de Chica era mediada pela seringa e pautada por relações de trocas. O pai de Dona Chica convidava outros seringueiros para ajudar a roçar, isto é, preparar o caminho das estradas de seringa, para em seguida raspar as seringueiras e então cortá-las, extraíndo o látex, que logo viraria o “ouro negro”.

Dona Chica casou-se aos 24 anos. Após a morte da mãe de Dona Chica e filha de Mariruni, Francisca Nazaré já havia casado e tinha um filho de 10 anos, o único filho por nome de Gerson, mais conhecido como Beto. O casamento de Dona Chica tem uma configuração próxima aos demais casamentos da região. Ela casou-se com seu “primo legítimo”, isto é, de primeiro grau. Devido à proximidade com que as famílias mantinham seus núcleos familiares, essa configuração de casamentos entre primos era naturalizada. Dona Chica casou-se com seu primo patrilinear Celso, nome pelo qual acabou ficando conhecida na região: Chica do Celso.

Celso, marido de Dona Chica trabalhou ainda no corte de cana de açúcar, em engenho na colocação São Salvador. O local era conhecido por ter um engenho, estrutura central para as famílias que trabalhavam com o corte da cana. À época, Dona Chica e seu marido morava às margens do rio azul, afluente do moa. De lá, seu marido se deslocava para o engenho central, no São Salvador. Lá, moía, tirava o açúcar e vendia. Além do produto, Celso também produzia rapadura e mel da cana de açúcar, que também era vendido no rio azul, na casa da família.

O trabalho externo, para garantia da renda da família, era feito pelo marido. Entretanto, Dona Chica não foi protagonista apenas de afazeres domésticos. Desde cedo, ainda criança, trabalhava com os pais na agricultura e, quando casada, passou a cuidar de animais e roçados da família, juntamente com os filhos.

Gerson, o primogênito, seguiu o trabalho que o pai havia deixado como ensinamento. Crescido no corte da seringa, o jovem continuou trabalhando com a seringa. Dona Chica ajudava o filho no processo de feitiço da borracha. Conhecedora das técnicas

de barro, era ela quem preparava o “buião” para que o filho pudesse dar continuidade ao trabalho de defumação para qualhar a borracha.

O marido de dona Chica, Celso, deixou para a família roçados de cana-de-açúcar, a partir do qual os filhos continuaram o trabalho de extração do mel e feitiço do açúcar, muito comum na culinária da região. O engenho da família permaneceu sendo utilizado após a morte de Celso e garantido produção de açúcar para ajudar nos gastos e despesas da família no seringal São Salvador, mesmo local do engenho do qual se sustentaram por alguns anos. Como o seringal pertencia a um patrão com o qual se mantinha relações de trabalho compulsório, todas as estruturas construídas sob o solo do seringal também pertenciam ao patrão do São Salvador.

Quando a cana de açúcar deixou de ser uma atividade produtiva rentável para a família, os parentes Nawa passaram a se voltar para as produções de monoculturas em roçado. Feijão, arroz, milho e mandioca foram o terceiro produto retirado de dentro dos seringais, que eram escoados para o seringal São Salvador, ponto de encontro das mercadorias extraídas em outras localidades. O seringal São Salvador, onde Dona Chica e família moraram, era um centro de escoamento da produção à época de morada nos seringais das redondezas.

Sobreviventes da alimentação à base de caça nativa, a quarta produção da qual a família garantia seu sustento foi o trabalho de “aguanas”. Vários trabalhadores em regime temporário, sobretudo no período de cheia do rio, se reuniam e extraíam madeira da mata para transformar em tabuas e demais peças úteis para a venda.

Dona Chica conviveu com os “antigos”, forma pela qual ficou conhecida nossos parentes Inû Vakevu que vieram da mata e viviam em isolamento. À época, nós Nawa não falávamos mais a língua nativa e nos comunicávamos em português. Dona Chica, considerada uma das mais velhas do nosso povo, já nasceu em um contexto em que o Português era língua materna. Dona Chica vivenciou o processo de incorporação dos Inû Vakevu à sociedade manceolimense e viu um irmão aprender a língua e “cortar gíria” com aqueles com os quais tinha maior aproximação. Um destes indígenas “vindo da mata”, com o qual a nossa parente Nawa conviveu, foi Evaristo.

Chica do Celso vivenciou os sábados sob as cantorias dos pássaros e animais da mata, em uma casa na boca do igarapé Novo Recreio, onde hoje é a Terra Indígena Nawa. Esses parentes começaram a fazer contato com os demais parentes do seringal República, hoje Aldeia República, do povo Inû Vakevu.

Agora meu avô sabia de muita coisa, porque ele tinha vontade de conhecer os índios, que era ali na boca do novo recreio, nesse tempo. Contaram pra nós que na boca do novo recreio tinha uma casa, ali era onde os índios se encontravam. E disse que lá tinha um cemitério, da boca do igarapé até lá... Aí, quando era dia deles lá, aí escutavam eles cantando, naquele alvoroço, chorando, e tocando o bumbo deles, quando eles estavam entrando em contato com os outros, com os dá República. Tinha uma casa, não era uma maloca não, tinha uma casa, e aí quando achavam eles, era [levado] pra ali [boca do novo recreio] (Francisca Nazaré da Costa, 22 de julho de 2021, Mâncio Lima – Acre)

Muitas das festividades e celebrações fazem parte da memória de Chica do Celso, que ora vivenciou os convites dos indígenas para participação nas atividades festivas regadas de caiçuma e muita dança ora teve acesso a muitas das histórias dos “antigos” a partir da sua mãe, que socializou as narrativas.

O avô de Dona Chica chegou a amansar parentes indígenas do lado do Novo Recreio.

Meu avô foi o primeiro. A casa do meu avô era como um barracão também; era na boca do [igarapé] Novo Recreio. Aí fizeram a casa dele grande, que ficava na frente da boca do Novo Recreio, do lado de lá [Nukini], e do lado de cá [Nawa] era a casa dos índios. Aí disse que quando chegava uma pessoa os índios ficavam admirado e ficavam olhando as roupas do pessoal. Aí meu avô disse que ia trazer umas calças, umas blusas, e uns sapatos, um pente e uns espelhos. Ai nessa época os índios eram meio brabos. (Francisca Nazaré da Costa, 22 de julho de 2021, Mâncio Lima – Acre)

Chica do Celso foi informada sobre o processo de “amansamento” feito por seu avô. Ele seguia as estradas de seringa e deixava calças, blusas e utensílios. Os indígenas chegavam, conversavam na língua e então eram ensinados a utilidade dos materiais. Em seguida, o avô de Chica do Celso deixava alguém para observar os indígenas. Era prática do avô ir à cidade de Cruzeiro do Sul, comprar materiais e deixar aos isolados nas estradas de seringa.

Dona Chica passou a morar apenas com os filhos na colocação Bela Vista, quando ficou viúva. À época, não havia barracão; era apenas um seringal. Chica morava em um morro alto. Após ficar viúva com os filhos ainda pequeno, Dona Chica vivenciou uma rede de apoio com os parentes. Um dos tios de família Peba, que morava no rio Azul passou a visitá-la, realizando atividades domésticas de “atribuição masculina”. Pouco tempo depois, ainda sozinha, noticiou para uma tia, por nome de Maria Bezerra que morava na colocação Timbaúba, sobre sua situação e sua parenta mandou buscá-la. Poucos meses morando com sua tia, esta veio a óbito, fazendo com que Chica novamente

passasse a morar sozinha com os filhos. No barracão onde sua tia morava, Chica passou a dividir a casa com sua prima, uma pessoa com deficiência, filha da tia falecida. Após sair da residência da tia, Chica do Celso foi morar no rio moa, de onde não sairia mais até a velhice lhe cobrar atenção à saúde e, enfim, descer para morar com a filha Zilma no bairro Bandeirantes, atrás do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Mâncio Lima.

**FOTOGRAFIAS 9 e 10 – Casa de Dona Chica e filhos, em Mâncio Lima – AC**



*Casa em azul, morada de Dona Chica após descer da aldeia para a cidade. Em verde, casa de sua filha, em verde. 22 de julho de 2021. Fonte: Arquivo pessoal Tarisson Nawa*

**FOTOGRAFIA 11 – Casa de Dona Chica no bairro Bandeirantes, em Mâncio Lima**



*Dona Chica e sua filha Zilma. No fundo casa onde Dona Chica mora. 22 de julho de 2021. Fonte: Arquivo pessoal Tarisson Nawa*

Antes de passar boa parte da sua vida às margens do rio moa, na colocação 7 de setembro, Dona Chica chegou a viver um período com seu tio, Nego Peba, às margens do rio Azul, na colocação Três Unidos. Os finais de semana na companhia com os tios e primos eram regados de cantorias de violão. A família, que sempre construiu núcleos familiares até hoje costumavam se encontrar para conversar, falar da vida cotidiana, jogar e cantar. Até hoje, os meus parentes Nawa, em diferentes localidades e núcleos familiares costumam dar continuidade à prática que passa sempre entre as gerações, mantendo os vínculos de parentesco sempre forte. Nesses contextos, uma referência, a maioria das vezes masculina, é quem recepciona os demais parentes. Chica visitava com frequência outro tio, chamado Chaga Peba, com quem mantinha relações afetuosas. Chaga Peba é meu bisavô e de quem irei falar na biografia de Chico Peba, nas sessões seguintes. A maioria dos encontros aconteciam na casa do sogro de Chaga Peba, Imídio. Chaga era filho de Mariruni – a “última sobrevivente Náua”.

Em Mâncio Lima, Dona Chica mora com a filha Zilma, em um núcleo da família, onde se encontra residência dos demais filhos habitando o entorno, além das casas de netos, que já constroem residência ao redor da matriarca. Esse tipo de configuração

familiar remonta o período das colocações e que continuou na medida em que os meus parentes Nawa reivindicaram território ancestral. As aldeias têm a mesma configuração, e quanto mais próximo o vínculo de parentesco, maior a possibilidade de ter residência no entorno. Essas configurações de residência acontecem em vários bairros urbanos de Mâncio Lima e no seu entorno rural. A exemplo, é possível citar o bairro Iracema, cujo contingente populacional de Nawa é extremamente extenso, sobretudo a partir dos descendentes de Chaga Peba, filho de Mariruni e no bairro rural São Domingos.

## FAMÍLIA OLIVEIRA E CACICADO FAMILIAR

Esta sessão não trata apenas de uma biografia, mas sim de três. Três lideranças do povo Nawa, cuja família protagonizou as primeiras lideranças do povo. Seu Nilton, neto de Mariruni, casou-se com Francisca Carneiro da Costa, de origem peruana. Casados, tiveram 12 filhos; um deles é Ison Carneiro de Oliveira (Railson), que assumiu a liderança do povo aos 20 anos de idade e travou as lutas pelo reconhecimento étnico, pelo território e pela unidade política dentro da aldeia. Portanto, iniciaremos com breve relato de biografia de Nilton, seguido da sua esposa e, por fim, do filho cujo casal gerou: Railson.

A família construiu um legado ao povo de experiências de luta e de conhecimentos que perpassam as três figuras, as quais pretendo biografar nessa trajetória de escrita. Apesar de Nilton Costa de Oliveira, neto de Mariruni, ser a referência familiar deste grupo, a partir do qual a família herda a identificação de “família Oliveira” (CORREA, 2005, p.33), a principal expoente dessa família é Dona Chica do Nilton, que também carrega o qualificativo do marido como um diferencial às demais Chicas e uma marca do patriarcado na região. Dona Chica será o fio condutor dessa narrativa, na medida em que são as mulheres que tem o protagonismo de luta dentro do povo.

Entretanto, antes de adentrar as memórias subterrâneas de Dona Chica, é preciso resgatar a figura de Nilton Costa de Oliveira, marido falecido de Dona Chica, ao qual é atribuída muitas das memórias do povo Nawa.

*Nilton Peba: a primeira liderança oficial Nawa*

### FOTOGRAFIA 12 – Nilton Peba



*Seu Nilton em sua residência no Novo Recreio. Outubro de 2003. Fonte: Cloude de Souza Correia*

Nilton Peba, como ficou conhecido por pertencer a família de Mariruni, era filho de Adélia Costa de Oliveira e Francisco de Assis Costa (Chico Peba). A família Oliveira é a dona, por título, do antigo seringal Novo Recreio, herdado a partir do casamento do indígena Nawa Chico Peba – filho de Mariruni – com Adélia. Posteriormente, quando o Seringal se tornou o Parque Nacional da Serra do Divisor, a família reivindicou o território ancestral, na medida em que a família nasceu e se criou na região com o casamento de Mariruni e José Peba.

A parte do seringal localizada na margem direita do rio Moa foi herdada pelos Nawa porque o pai do Seu Nilton, de nome Francisco de Assis Costa (Chico Peba), filho da Nawa Marina, casou-se com uma das integrantes da família Oliveira, Adélia de Oliveira. (CORREA, 2005, p34)

Nilton Peba era filho único e não chegou a conviver com sua mãe, pois ela faleceu quando Nilton ainda era criança. Após o falecimento, o pai de Nilton, Chico Peba, casou-se com a indígena Nukini Maria Peba. Os filhos do segundo casamento do pai de Nilton moram na aldeia república, na Terra Indígena Nukini.

Pela relação de proximidade e casamento, muitos dos meus parentes Nawa que habitam o novo recreio foram reconhecidos como Nukini. De acordo com Delvair

Montagner, em entrevista realizada em 02 de março de 2022, antropóloga pesquisadora da região, as primeiras expedições na década de 70 para o reconhecimento da TI Nukini já se falavam que os indígenas do Novo Recreio eram de outro povo, mas há época não houve posicionamento oficial pela busca do reconhecimento. Os indígenas “de outro povo”, como apontado por Delvair, eram da família de Nilton Peba.

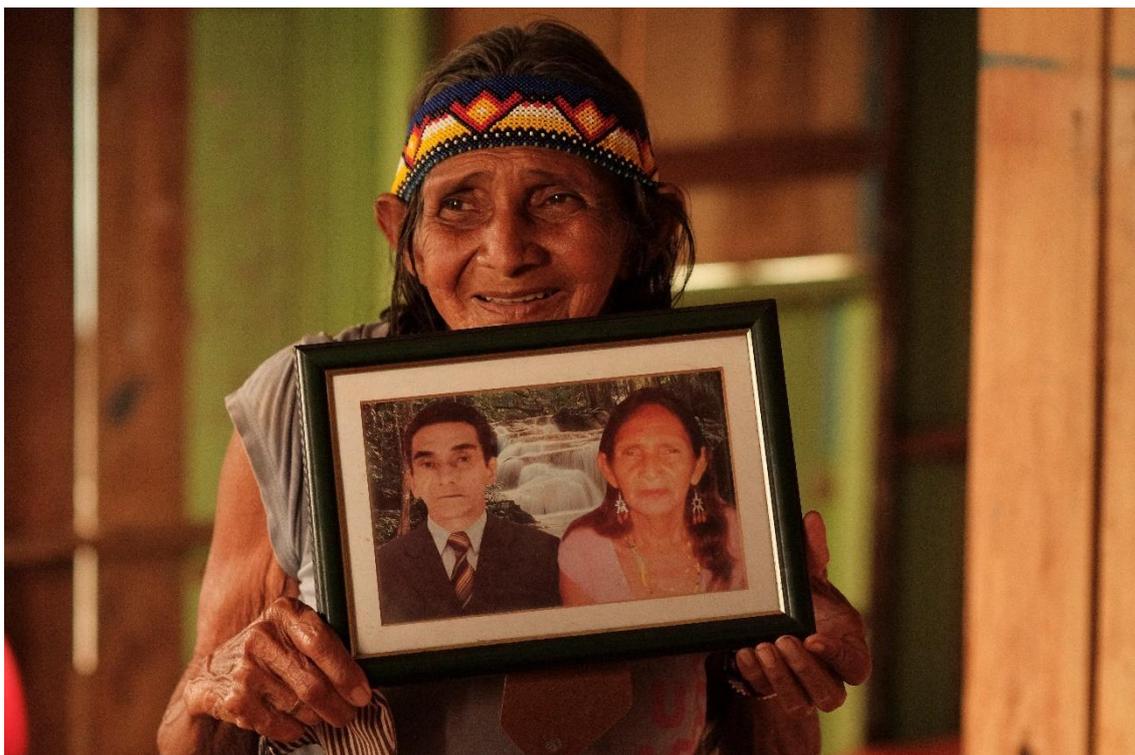
Nilton teve pouco contato com o pai, que faleceu jovem, aos 40 anos. A tia materna de Nilton, conhecida por Dondon, foi quem o criou e repassou a herança de estradas do Novo Recreio para o sobrinho. Nilton, nesse caso, herdou do pai e da tia o que hoje é conhecido como Aldeia Novo Recreio.

Aos 18 anos, seu Nilton casou-se com Francisca Batista Carneiro de Oliveira Nawa. Nascida na colação São Salvador, Francisca Batista Carneiro se considera filha do Novo Recreio, afluente do Rio Moa, na Serra do Divisor – extremo oeste do Brasil. Francisca Carneiro nasceu no período conhecido com “da Seringa”. Apesar de não ser de origem das duas linhagens que geraram a transformação do povo Nawa, Dona Chica leva o sobrenome Nawa a partir do casamento com Seu Nilton.

Após casados, a família foi morar no Peru. Nilton migrou para o país vizinho para trabalhar em empresa de madeira. Foram três anos de vivência no país vizinho. O retorno ao Brasil aconteceu após as condições de trabalho se tornarem muito pesadas, o que inviabilizava a permanência na fronteira e, conseqüentemente, levou Nilton a voltar com esposa e filhos para trabalhar na extração da borracha, no Brasil, onde nascera.

Chica do Nilton casou-se com Nilton Peba, filho de Chico Peba, com quem teve uma relação de casamento por 57 anos, quando ela então se tornou viúva do esposo. Dona Chica, como é mais conhecida, é uma das principais anciãs do povo Nawa. Como alguém cuja trajetória se assemelha bastante as mesmas narrativas de seus parentes da região, ela se deslocou e migrou por várias regiões. Habitou várias colocações homônimas aos rios e igarapés da bacia do Vale do Juruá.

### **FOTOGRAFIA 13 – Dona Chica e memórias fotográficas**



*Dona Chica segura o quadro feito com a montagem de fotografia com seu marido. O casal teve um relacionamento de 57 anos. 08 de julho de 2021. Fonte: Alexandre Noronha - Amazônia Real*

Com muita energia no corpo, aos 75 anos Dona Chica reclama da juventude “de hoje”. “Eu subia com panos nos pés na bacabeira aos 25 anos e não sentia uma dor. Hoje esses jovens não podem fazer nenhum trabalho que já ficam se queixando” (Francisca Batista Carneiro de Oliveira Nawa, 21 de novembro de 2020, Mâncio Lima – Acre). Ela comenta sobre sua vida de jovem ativa exemplificando em performance como caçava mutum com flecha ou como matou muitas traíras pescando. “Hoje meu único problema é essa coluna”. Dona Chica é uma mulher baixa, tem uma curvatura na coluna que impede uma boa postura, produto da escoliose que a acompanha há anos; usa sempre saia em tons vibrantes – sobretudo o vermelho, feita por ela mesmo desde o período que costurava para ela, filhos, parentes e encomendadores.

Com seu marido, Dona Chica é responsável por uma das principais famílias, uma das mais extensas do povo Nawa. São 12 filhos e uma neta que cria desde criança como filha adotiva; além de inúmeros bisnetos e dois tataranetos.

Dona Chica teve, aos 26 anos, à principal liderança do povo Nawa. Seu filho, Ilson Carneiro de Oliveira Nawa (Railson), 48 anos de idade, mora na aldeia Novo Recreio, município de Mâncio Lima, Rio Moa e é liderança do povo Nawa (Cacique).

*Chica do Nilton: as mãos que tocam o barro Nawa***FOTOGRAFIA 14 – Chica do Nilton**

*Dona Chica na janela da sua antiga casa no bairro bandeirantes, em Mâncio Lima - AC. 21 de fevereiro de 2019.  
Fonte: Arquivo pessoal Tarisson Nawa*

Francisca Batista Carneiro de Oliveira Nawa nasceu no São Salvador e desde criança viu sua rotina de afazeres domésticos ajudando sua mãe se mesclar com atividades de corte de caucho e seringa com o seu pai, com quem aprendeu a trabalhar.

Sempre morou na floresta, e convivia com sua família num quintal onde criava muitos animais domesticados – galinha, porco e gado. Viveu pouco tempo na colação São Salvador, porque logo mudou-se para a colação Timbaúba. Ainda pequena, foi embora para o Igarapé Novo Recreio, onde o pai continuaria os trabalhos de corte de seringa e caucho para produção da borracha e então se mudaria para o Peru, voltando depois para buscar a filha Francisca.

O trabalho com a seringa era umas das atividades que se produzia sustento para sobreviver. A vida da jovem Chica era resumida a cuidar de crianças, ajudar meu marido a colher estradas, cuidar dos animais e a mariscar [pescar]. Em dias de domingo, o jovem casal se programava para tirar patoá [fruta da mesma família do açá] para aquecer, fazer

o vinho [suco, mas não alcoólico] e para tirar o óleo, que seria usado na cozinha, já que insumos alimentícios eram caros e escassos no Novo Recreio.

Naquele tempo, os produtos alimentícios e para casa subiam o rio conduzidos por um regatão vendendo mercadorias. É nesse momento que a criação de animais domésticos tinha uma serventia: vendiam-se galinhas, porcos e os patos e compravam os alimentos que precisavam. As trocas por mercadoria aconteciam na forma de um escambo e as pranchas de leite de caucho que a família de Dona Chica produzia também eram trocadas e vendidas. Era uma prática muito comum não só entre seus familiares, mas também entre os outros parentes indígenas que habitavam o entorno dos igarapés e rios.

Passados muitos anos no Novo Recreio, desde seus dezesseis anos, o pai da jovem Chica veio do Peru ao Brasil para buscar sua filha. Na época, Chica tinha 27 anos e já tinha os filhos Luiz, Alda, Euda e Gilberto – Euda era a mais nova e já tinha 9 meses de vida. A anciã conta que morou no Igarapé Repóia, no Peru, por 3 anos e nove meses. A subida até a colocação na fronteira com o Brasil aconteceu pelo rio Juruá Mirim. Saíam às 6 horas da manhã do Mirim, andava outras seis horas pela mata e chegavam às 18 na beira do Repóia. Dona Chica carregava um saco com material de mudança – roupas e outros insumos necessários à viagem – e levava sua filha Euda ainda novinha no “tuntum” [pescoço]. “No Peru eu só fazia mesmo mariscar [pescar] e comer – porque lá não tinha o que fazer mesmo. Nós morávamos no seringal, eu ajudava o meu marido a colher a seringa, criando galinha, somente”, conta a anciã.

No Repóia, havia a relação de seringueiro com o patrão chamado Bezerra, conhecido pelo apelido de “Grande”. Passados os anos no Peru, a família da indígena Nawa retorna ao Brasil, e se reestabelece no Novo Recreio novamente, onde ficaria até os dias atuais. Seus outros 7 filhos nascem no Brasil e constituíram morada no Novo Recreio, mudando-se somente para a cidade tempos depois em busca de melhores condições de vida.

Naquela época, cortava-se um ano em uma região e logo mudava-se para outra em busca de melhores padrões. A comercialização no Novo Recreio era feita com o patrão Francisco Cordeiro, conhecido como Bolota. Para Dona Chica, um bom patrão que fez com que sua família saísse de uma colocação para outra para negociar de forma que rendesse mais lucros.

A borracha acreana era bem valorizada e a escoação era direcionada para Manaus, onde seria vendida para os mercados internacionais, sobretudo europeus. A mudança para o Novo Recreio faria com que Dona Chica ali constituísse família e onde, ainda hoje, mantivesse residência na colocação que viria a se tornar aldeia, a partir de 1999, quando o povo Nawa começou a reivindicação pelo território indígena. No Novo Recreio, seu marido, Nilton Peba, por muitos anos cortava seringa e era herdeiro de umas estradas – pertencente à sua mãe.

Dona Chica conta que foi morar na cidade porque cria a neta, e o avô, seu Nilton – também fui afetuoso e próximo da neta que criou – não queria que ela estudasse na aldeia, temendo o barco que transporta os estudantes passar por cima do outro. Antes da criação da neta, o casal sempre morou no Novo Recreio depois que estabeleceram a grande família que formaram. “Eu também tô aqui [cidade] enquanto ela tiver estudando; quando as aulas terminarem, eu vou embora pra lá [aldeia]”, conta Dona Chica ao falar da situação da neta.

A vida no Novo Recreio mudou muito dos tempos antigos para hoje. Quando Dona Chica e o marido desciam para Cruzeiro do Sul o trajeto era feito de remo e varejão – um tipo de madeira grande em formato de tronco fino que é usado para encontrar a terra dentro do rio e pressionar para subir o fluxo inverso da correnteza. Eram três dias de remo na descida e cinco de varejão na subida. Atualmente, não se vê mais o uso do varejão e do remo. Tudo é feito com motor de polpa em barco de alumínio. Dona Chica avalia que as pessoas hoje querem ser ricas e exclama: “mande alguém descer no remo para ver se querem ir. Ave Maria! Morre. Às vezes quando eu estou com raiva eu esculhambo 'isso é uma nação morta'”.

Francisca Carneiro morou sempre em uma casa de madeira coberta com palha tecida com folha de canará – árvore bastante utilizada para cobrir as casas dos moradores Nawa –, com apenas dois compartimentos e uma cozinha no fundo com um fogão à lenha. Um dos compartimentos era o quarto, que abrigava as dormidas com o marido e com os demais filhos.

A iluminação no seringal era à base de querosene vendida pelos regatões. Existiam latas de querosene grandes e passava-se um ano usando o combustível. A iluminação era feita com lamparina e na poronga. Usava o querosene somente à noite ou quando ia mariscar e quando acabava o querosene a mata novamente cedia outras possibilidades

para os indígenas. O uso do breu era a saída para dias sem querosene. O breu é retirado da floresta e é como um cupim pregado nos paus; um tipo de resina da árvore que é retirada e depois colocada no sol para secar.

Na medida que os filhos iam crescendo e constituindo família, o compartimento onde atava-se as redes e posicionava os colchões era diminuído e o quintal enchendo-se de casas com as famílias dos filhos casados. Até hoje, é comum os Nawa constituírem família e morarem próximos dos seus pais. Mesmo aqueles que migram para a cidade em busca de melhores condições de vida – educação e saúde – estes continuam habitando em conjuntos de casas em que todos os familiares moram próximos. Esse é o caso da família da Dona Chica, que mesmo na cidade continua morando no mesmo bairro que os demais filhos, uns até vizinhos, e da anciã Chica do Celso.

### FOTOGRAFIA 15 – Dona Chica e sua nova residência



*Dona Chica na casa, que foi transportada para o mesmo bairro, porém, agora, ao lado de casas dos demais filhos. 08 de julho de 2021. Fonte: Alexandre Noronha – Amazônia Real.*

Entre a família da Dona Chica, as filhas Anália, Maria, Euda, Alda e Railson têm residência em Mâncio Lima. Já Luiz, Célia, Levi, Marlene, Gilberto e Edilson moram no Novo Recreio. A vida na aldeia é mediada pelas vindas na cidade para resolver demandas de saúde, retirada de dinheiro, compras de alimentos [feira], reuniões do povo, entre outras questões de interesse pessoal.

No Novo Recreio, no quintal da biografada, é possível perceber uma diversidade de fruteiras em conjunto com vários roçados dos filhos próximos. Banana, biribá, graviola, laranjal e 14 pés de coco formam o bosque com os roçados de feijão, milho e mandioca. Dona Chica conta que só vai abandonar o lugar quando Deus levá-la e que pretende voltar à aldeia do Novo Recreio quando as aulas da neta terminarem, geralmente em meados de dezembro. Dezembro, janeiro e fevereiro são os meses que costuma passar na aldeia, quando seus netos estão de férias e que volta à cidade assim que as aulas começam.

Na cidade, o que Dona Chica não gosta é da “zuada” [barulho] e das comidas. Segundo a anciã, no seringal ela pode ir mariscar, pega um peixe, um “peixezinho fresco, vão na mata, mata uma caça, e come uma comida boa, gostosa e na cidade é tudo no gelo. Eu vou pra lá, passo um tempo, deixo a casa fechada até eu vir. Dou a chave só pros meus filhos, porque eles vêm aqui e eu dou pra eles se hospedar, traz a chave; quando vai embora eles levam também. Deixo tudo trancado”.

As memórias de uma das mais velhas do povo Nawa não são muito detalhistas sobre sua própria história. Quando questionada, Dona Chica sempre volta ao assunto do “período da seringa”. Ela conta que trabalhou muito com seu marido e suas lembranças são resumidas à criação dos doze filhos. Com a morte de Nilton Peba, aos 79 anos, a anciã diz que ficaram morando na comunidade do Novo Recreio, onde mora quase toda a família – filhos, netos, bisnetos e tataranetos. Às margens do igarapé, Dona Chica criou, desde os 16 anos, porco, galinha, pato para sobreviver, além de “botar” roçado como forma de garantir a dieta dos seus parentes e comercializar em forma de trocas, principalmente com as “farinhadas” – período de produção de farinha que durava uma semana desde colher até a entrega do produto pronto.

Era comum passar dois a três anos sem ir à cidade, que na época de sua juventude ainda era um distrito de Cruzeiro do Sul e se chamava Vila Japiim. Com a emancipação e municipalização, passou a se chamar Mâncio Lima, em homenagem ao seringalista e escravocrata do povo Puyanawa. Quando algum familiar era acometido por doença, tratavam-se com remédio da mata. Para disenteria, se fazia o chá da hortelã com a goma ou o chá da cidreira com a goma. Os remédios da mata eram mediados com doses de meracilina – à época muito comum no seringal. Quando tinha febre, fazia-se o chá da Marcela e dava com calmante. Nesse tempo existia cibalena, um calmante cortado em ¼ e mediado com o chá da marcela. O chá de Canjirú era usado para febre. O chá para dor

nos rins era o de Cumarú. Quando havia infecção nas urinas se fazia um litro do chá da raiz da vassourinha com a folha de abacate e passava o dia tomando. Para dor de cabeça, era amornada a folha do pião branco e a folha do algodão e amarrava-se na cabeça; machucava e amarrava na cabeça. Para dor no estomago, tomava-se o chá da casca da laranja com a folha da marcela. Para gripe era o chá do gengibre com malvarisco. Para picadas de cobra tirava-se a semente do pião, extraia o leite e dava para beber com água morna. Quando não tinha o pião, dava-se uma colher de óleo de buriti; se inchasse, passava o óleo na perna. Assim levava-se a vida. Dona Chica conta que nunca tiveram doenças que precisasse sair para tratar longe, como tem hoje. Todos eram um pessoal sadio.

A maior permanência de tempo no Novo Recreio aconteceu porque Nilton Peba era herdeiro do território da família. A época em que se deu seu primeiro momento no Novo Recreio foi logo quando se juntou, aos 16 anos; Nilton tinha 22 anos. Nilton morreu aos 79 anos. Dona Chica tinha 73 anos quando seu marido fez a passagem. Foram 57 anos de casados.

Aos 16 anos, a biografada desceu o rio para Cruzeiro do Sul com a mãe e o pai para casa com Nilton. A indígena casou-se na Igreja do Alto da Glória. Antigamente, as pessoas casavam-se mais no católico do que no civil. O casamento civil surgiu posteriormente para garantir mais direitos aos casados. Dona Chica casou-se no civil aos 60 anos, já idosa e dizia ao marido que não queria se casar novinha no civil porque ela não sabia se ele ia deixá-la. Fala aos risos que não tinha nada para deixar para seu marido, somente as crianças. Dona Chica dá graças a Deus várias vezes ao falar do seu longo casamento e diz ter tido boas relações com o marido: “primeiro que eu nunca fui falsa para ele e ele nunca andou me batendo”.

Nos dias de sábado, às vezes eu ia para casa das filhas e o marido ficava em casa. Seu Nilton não costumava ficar na “barra da saia” da sua mulher, como relata Chica. Quando o marido também queria se divertir, ela arrumava as coisas dele e dizia para ele ir. Do Novo Recreio, Chica ia para Serra do Moa de varejão com a Anália e com Decilda para festa. Lá elas dançavam até meia-noite e no outro dia retornavam para o Novo Recreio. As festas aconteciam sob toques de harmônica e de violão na casa de uma das filhas de Dona Chica: Euda. Euda era casada com Gildo e gostava de fazer festa, porque seu marido tocava pandeiro, cavaquinho e violão e o faziam muito bem, como conta a anciã.

A vida no Novo Recreio envolvia as relações com os patrões da borracha. A relação que a família de Dona Chica tinha com os patrões era cortar seringa, fazer farinha e eles compravam. Naquela época, conta a anciã, que era de praxe ir ao patrão se aviar; fazia-se uma aviação para tirar o verão, aí ia cortar seringa e trazer borracha pra vender, pra pagar as contas. A viação era sabão, óleo, açúcar, só não comprava a farinha. Leite, prego para fazer casa, eram essas coisas. A aviação era um modo dos indígenas se manterem nas colocações sem precisar ir à cidade comprar outros insumos que não tinha nas comunidades de seringa. Essas comunidades de seringa eram formadas, na sua maioria, por famílias que detinham uma estrada de borracha, isto é, um espaço para cortar a seringa, produzir a borracha e fazer a troca por insumos alimentícios para garantir a estadia nas colocações e manter o trabalho.

O patrão da família da Dona Chica vivia no seringal e morava na República [hoje, Terra Indígena do povo Nukini]. Nilton saía do Novo Recreio para comercializar a borracha produzida com o Bolota, na República, subindo o rio. Eram Nilton e seu pai, Chico Peba, que em dezembro aprontavam a borracha para a venda, levava ao patrão, pagava as contas e os que tiravam saldo recebiam em dinheiro. Quando não queria comprar as mercadorias do patrão, o casal indígena baixava [descia] para Cruzeiro [do Sul – segunda maior cidade do Acre e, na época de Dona Chica, o lugar do Novo Recreio era da administração de Cruzeiro do Sul; Mâncio Lima era apenas um distrito chamado Vila Japiim e pertencia a Cruzeiro do Sul]. Vendia-se as pelias de borracha, comprava as mercadorias e logo subia para a colocação. O grupo familiar de Dona Chica não tinha nenhuma dificuldade de compra e venda da borracha, já que as estradas pertenciam ao seu Nilton. A narrativa da família de Chica é diferente de outros indígenas Nawa, que eram subordinados a patrões carrascos que cobravam, perseguiram e violentavam os indígenas que não cumpriam as obrigações. Bolota, pelo contrário, não complicava a relação que tinha com Nilton, o dono de 4 estradas com as quais comercializavam a borracha produzida com Bolota.

Ao falar dos antigos moradores e dos ancestrais do povo Nawa, dona Chica diz que não sabe como eles viviam ou se eles viviam de outra forma, “porque nós só vivemos toda vida, no meu entendimento, é assim como eu estou lhe dizendo: da seringa. Ai quando a seringa se acabou, aí foram plantar, vender farinha, vender porco, galinha, essas coisas. A gente vinha vender para comprar as coisas, para a alimentação”.

Chica sempre ficava de fora das negociações da borracha. As muitas crianças para cuidar a impediam de sair de casa. Era Nilton quem resolvia os negócios de venda de borracha e compra de mercadoria – inclusive quem também fazia a aviação. Comprava tudo em grosso: caixa de sabão, paneiro de açúcar.

O tempo de dona Chica no seringal também era destinada a outro ofício que se acumulava a sua trajetória. No tempo do seringal, comprava-se muito fazenda [rolos de pano para fazer roupa]. Ela costurava roupas encomendadas: calça comprida, calção, blusa. As costuras era uma forma de evitar a ida à cidade. Mesmo na cidade era difícil de encontrar roupas prontas como atualmente são vendidas. Não existia fralda e Dona Chica produziu muitos conjuntos de roupas para crianças recém-nascidas, além de tocas. Muita gente visitava sua casa para levar roupa para ela costurar. Cada peça custava 5 cruzeiros. As pessoas se vestiam para viver no dia e “não para se embelezar, nem por boniteza ou moda”, lembra a Nawa.

Antigamente, para ela, ouviu muito falar de um tiroteio pelo qual os antepassados do povo Nawa passaram. Era um relato do pai de Nilton – Chico Peba –, que contava. A partir desse acontecimento, muitos indígenas da etnia foram para o estirão dos Nawa, região que hoje pertence ao município de Rodrigues Alves, no Acre. Ainda segundo a anciã, uma outra parcela foi morar no Rio Azul e do rio Azul foram para Serra do Moa, sempre seguindo o fluxo de subida do Rio. Só depois, quando não sabe especificar a data, é que os indígenas acabaram voltando e alguns ficaram instalados nas cabeceiras do Igarapé Novo Recreio, onde hoje é reivindicado o território Nawa. Outro “bocado” ficaram no Paraná do Ipiranga e é de lá que uma turma migrou para o bairro Iracema, na cidade de Mâncio Lima. Ela não se lembra de muitos detalhes que ele, seu sogro, contava, porque quando era nova não prestava atenção nas histórias – esses relatos são importantes, segundo a anciã, mas que nunca imaginou que um dia precisasse guardar na lembrança. Quando ela se casou aos 16 anos escutou eles [Chico e Nilton Peba, respectivamente pai e filho] conversando e falando sobre esse tiroteio. Quando a anciã se casou o pai de Nilton ainda morava no Novo Recreio; Chaga Peba, irmão de Chico Peba e tio de Nilton, morava na [colocação Paraná] Ipiranga – de lá eles vieram para o bairro Iracema e formaram uma grande família naquele bairro.

Chaga Peba e seu irmão Chico Peba – tinha o Vicente Peba também – costumavam se encontrar em festividades. Eles eram bons tocadores, principalmente Chaga Peba, um ótimo tocador de sanfona, relata Chica, que compartilhou muito desses momentos.

Geralmente se fazia festa em dia de São João, São Pedro, com muito bolos, comidas e outras brincadeiras. Dona Chica diz que no seu tempo mais jovem as pessoas brincavam e não era como hoje, com muita bagunça.

A história do povo Nawa é carregada de migrações, seja pela invasão dos territórios onde os indígenas moravam seja pela apropriação da força braçal para trabalhar como mão de obra no corte da seringa. Muitos se espalharam e inclusive, uma leva de indígenas acabou se mudando para o perímetro urbano da cidade de Mâncio, no bairro Iracema, onde há um contingente populacional grande de indígenas Nawa. Segundo Dona Chica, os que foram morar na zona urbana são da família do seu marido, e apesar de não terem contato próximo, estes são reconhecidos pelo povo e todos de alguma forma se conhecem, principalmente os patriarcas e matriarcas de cada família.

Assim que deixou seus pais para estabelecer família com seu Nilton Peba no Novo Recreio, dona Chica estabeleceu morada na casa dos sogros. Construíram uma casa no entorno da morada dos pais de Nilton e dali começaram a ter seus primeiros filhos. Após a morte de sua mãe, Adélia Costa de Oliveira, Nilton Peba, aos 5 anos de idade, passou a morar com a madrastra Maria Evaristo, que logo ficaria reconhecida como Maria Peba, dado o casamento com o pai de Nilton, Chico Peba. Maria Evaristo era indígena do povo Nukini, da aldeia República. Seu Nilton a partir dali passou a considerar Maria Peba como mãe e seu pai foi até os últimos dias de vida casado com Maria Peba. É com a sua sogra que Dona Chica aprendeu a técnica de confecção dos materiais feito de barro – a cerâmica. Dona Chica produziu, com sua sogra, camburões – potes grandes que armazenavam até três latas grandes de água e a mantinha bastante fria, principalmente em tempos de “quentura”. Os potes bonitos, como ela saudosamente lembra, além de ser usado em casa, eram fabricados e vendidos sob encomenda para outras famílias do entorno; era uma forma de Dona Chica ter renda para comprar outras necessidades para casa.

#### **FOTOGRAFIA 16 – Pote de barro**



*Pote de barro feito por Dona Chica. A técnica foi repassada por sua sogra e o pote era usado para armazenar água. Outubro de 2003. Fonte: Cloude de Souza Corrêa.*

A relação com o povo Inu Vakevu (Nukini) ao lado dos Nawa – na época do seringal ainda não organizados – era muito pouca. Eram eles para o lado do território Nukini e os Nawa no seu. Conta a anciã que nunca se misturaram para estar e trabalhar juntos. Apesar de dona Chica não saber quais Nawa moram na república, há relatos de que vários indígenas da família Peba – a mesma de origem de Mariruni – foram incorporados aos Nukini, habitando o território indígena do outro povo.

A cerâmica não só ajudava a trazer renda para casa com a confecção dos potes como também era bastante utilizada em utensílios domésticos e para economizar o dinheiro adquirido. Como as viagens para a cidade eram bastante restritas, se utilizava o barro de cerâmica para fazer prato, tigela para tomar café, panelas para cozinhar. Bem-feitas, as panelas tinham longa durabilidade e garantiam um cozimento rápido, assim como as atuais panelas de pressão.

Segundo Dona Chica, antigamente se utilizava muito desse material nas casas, mas quem sabia produzir a cerâmica foi morrendo e os materiais de barro foram substituídos pelas panelas de alumínio. Hoje, dificilmente se chega em uma casa Nawa e não encontre uma parede toda preenchida de panelas de alumínio penduradas nos pregos, formando um grande mural de espelhos, tamanho é o brilho que as panelas apresentam,

com a utilização da lavagem com areia das margens dos rios e igarapés. Dona Chica pretende passar seus conhecimentos de confecção dos potes e utensílios de cerâmica para uma de suas filhas, que atualmente faz o resgate da língua e que tem valorizado bastante os conhecimentos de sua mãe: Anália, para a anciã, é a única que tem se interessado pela técnica – outros Nawa, para a anciã, têm perdido o interesse pelo conhecimento dos antigos e se preocupam com outro tipo de vida, diferente daquele que a indígena teve quando não precisava ir com frequência à cidade. A dificuldade de produção também é um dos fatores que contribui para a desistência do aprendizado por outros Nawa.

### FOTOGRAFIA 17 – Confecção de utensílio de barro



*Dona Chica produz tigela de barro, no Igarapé Novo Recreio, Terra Indígena Nawa, casa de Anália Carneiro de Oliveira [filha] - 15 de fevereiro de 2019. Foto: Tarisson Nawa*

Dona Chica é a única detentora dos conhecimentos da cerâmica do povo Nawa, por isso faz questão de relatar o processo de construção dos materiais de barro, que passou das modelagens de utensílios de casa para criação de artes que representem o conhecimento do território, principalmente envolvendo os animais. A preparação das artes é feita com a retirada do barro e do Karipé, casca de árvore que é logo queimada, pisado no pilão, peneirada e unida ao barro, para logo ser bastante machucado e unir os elementos. Não é qualquer barro que se faz a cerâmica. Conta a anciã que somente alguns lugares às margens do igarapé é que tem o barro adequado, de tipo “liguento”. O barro forma fileiras em formato de veias e só pode ser acessado quando bem escavado.

### FOTOGRAFIA 18 – Animais modelados em barro



*Animais confeccionados em barro por Dona Chica. Material de decoração com animais do cotidiano do povo Nawa. Outubro de 2003. Fonte: Arquivos Cloude de Souza Corrêa.*

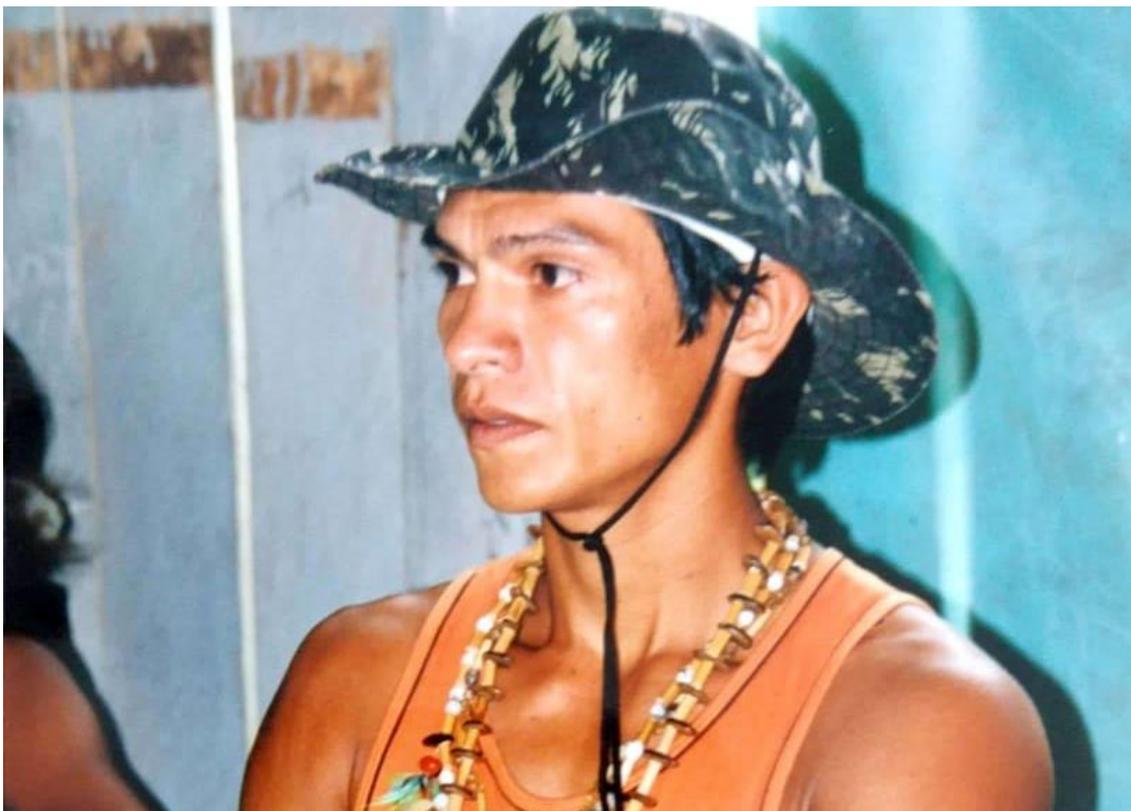
Para começar a preparar os vasos, o pote, a tigela, entre outros materiais de cerâmica, reservam-se o barro unido à cinza do Karipé por três dias. Somente depois desse tempo de espera que é possível mexer com o barro. Após a feitura dos materiais, aguarda-se mais quatro dias, para garantir que o barro esteja duro e possa entrar no fogo e comece o processo de queima dos utensílios. Toda a produção envolve outros detalhes, como respeito à cobra grande para a retirada do barro da terra, técnicas específicas para não deixar a cinza se juntar com areia, além de tonalidades que os utensílios devem ter quando queimado para que estes não possam quebrar ou rachar facilmente.

Com relação a cultura e organização do povo, Dona Chica viu antropólogos, indigenistas e sertanistas começarem a visitar o território Nawa. Macedo e professor Pingo foram suas primeiras relações com atores externos à luta do povo. Tais profissionais começaram a relação com os Nawa contribuindo para ajudar a realizar os trabalhos de organização do povo e resgatar a brincadeira do Mariri (Shãñãdãĩã). Saia e chapéu de tucum, envira e buriti foram os principais adereços que o povo Nawa passou a usar no começo da luta e organização territorial. Em seguida começaram a produzir as pulseiras de miçangas, ainda pouco trabalhada dentro da aldeia, e produção de material de sementes, como os cordões.

Dona Chica é uma personagem fundamental para a identidade do povo Nawa. Uma das anciãs mais atuantes, mulher de cobrança, que questiona as ações dos mais jovens. Sente saudade, sobretudo, do tempo do seringal, porque tinha uma rotina de trabalho nas colocações que achava muito bom; melhor do que os tempos atuais, que segundo ela impede as pessoas de trabalharem. Não havia os estresses, as perturbações, não havia medo de andar nos lugares, nem perseguições e as pessoas dormiam tranquilas nas suas casas.

Francisca Batista Carneiro de Oliveira Nawa é símbolo da marca de um povo que carrega em sua trajetória as experiências em comum vivenciadas por muitos de seus parentes. O povo não pode ser compreendido sem a trajetória das migrações e da experiência nas colocações com os seringais. Se o povo Nawa resiste às diversas violências e acionam as mais complexas estratégias para continuarem ativos, só acontece porque Dona Chica motiva essas adaptações, com sua história de vida que é marca da capacidade de resiliência de um povo indígena amazônico. Sua história é precedida pelo do seu filho, Ilson Carneiro de Oliveira (Railson), que deixa um dos maiores legados para o povo Nawa, com mais de 20 de cacicado Nawa.

***“Tudo isso eu fazia um pouco”: Railson, o cacicado mais longo do povo Nawa***

**FOTOGRAFIA 19 – Railson no início da sua liderança**

*Railson, pouco tempo depois de se tornar liderança do povo. Jovem, aos 20 anos, Railson continua cacique do povo ainda hoje. Outubro de 2003. Fonte: Arquivos Cloude de Souza Corrêa.*

A trajetória de Railson (Ilson Carneiro de Oliveira Nawa) é uma continuidade da trajetória de liderança de sua família. Forjados nas negociações, tratativas e diálogos com donos de seringal, Railson teve, desde o berço, as experiências de decisão que o faz ser liderança após 22 anos de mobilização do povo.

Railson é liderança ativa, não para quieto. Foi Railson que, deste o início da retomada para meu território, que fez o trabalho de me apresentar à luta, as demandas dos nossos parentes e me aproximar de pessoas estratégicas para o nosso povo. Em viagem para a aldeia em agosto de 2020, a liderança me acompanhou em visitas à escola, ao posto de saúde, ao kupixawa – posto de reuniões do povo. Durante todo o dia, Railson sempre fez os trabalhos externos à casa. Homem dos lugares públicos que a masculinidade lhe relegou, é ele quem resolve tudo fora de casa, na busca pela alimentação diária, à limpeza de roçado, aos cuidados com as criações de animais, ao olhar atento de quem chega e de quem vai da aldeia.

**FOTOGRAFIA 20 – Railson e os trabalhos externos à casa**

*Railson a procura de "olhos" de buriti para produzir as saias de buriti. 05 de agosto de 2020. Fonte: Arquivos Tarisson Nawa*

Tocador de violão, acordeom, teclado, guitarra, carpinteiro, seringueiro, feitor de canoas e barcos, cacique até assessor, Railson relembra nessas próximas páginas que “tudo isso eu fazia um pouco”. A experiência pessoal é alinhavada com o contexto social e econômico da época em que resgata nas memórias as lembranças de tempos que ainda o afetam até hoje, que deixaram marcas na memória e no corpo de um homem afetado pelo sol, castigado pelos esforços corporais, mas que ainda assim fala em tom firme de pessoa ativa.

Antes de traçar sua trajetória de liderança indígena, Railson sempre faz questão de dizer que a luta antecede seu cacicado. É de praxe a liderança remontar a morada ancestral no Município de Cruzeiro do Sul – segunda maior cidade do estado – como um lugar onde houve a expropriação do território. Eu iria além de Railson ao dizer que além da expropriação do território, Cruzeiro do Sul também roubou nossa identidade, mentiu sobre nossa história e fez o trabalho de apagar nosso povo do mapa. Entretanto, a memória subterrânea e os conhecimentos dentro do pote de barro foram guardados pela liderança a ponto de narrar os marcos geográficos que o faz ser cacique hoje.

Nós, depois de a gente saber que nosso território era [o município de] Cruzeiro do Sul, nós fomos para o estirão dos Nawa, [no município de]

Rodrigues Alves e desse período aí a gente foi para as cabeceiras do rio Azul e no Novo Recreio, que hoje nós permanecemos lá. Mesmo assim, nós vivemos na luta. Ainda tem discriminação, mas eu ainda estou aí na luta. Enquanto Deus me der vida, eu vou continuar disposto a defender o direito de todo povo que mora naquela região do Igarapé no Recreio, no município de Mâncio Lima, no rio Moa. (Ilson Carneiro de Oliveira Nawa, 31 de maio de 2021, Mâncio Lima – Acre)

Railson nasceu no Novo Recreio, em 30 de agosto de 1973, onde morou boa parte da sua vida – hoje aos 48 anos. Após o nascimento, aos dois anos, a futura liderança foi morar no Peru com o pai e a mãe e irmãos, só retornando ao Brasil em 1977, aos quatro anos de idade.

No retorno, a liderança presenciou desde criança a visita de antropólogos na região onde morava. As pessoas “estranhas”, à época, visitavam à Terra Indígena Nukini, com o objetivo de fazer a identificação dos parentes do outro lado do rio. A primeira visita à região aconteceu pela antropóloga Delvair Montagner<sup>32</sup> em 1977. Apesar da antropóloga dizer que não se sabia dos Nawa na sua visita de localização dos parentes Inu Vakevu (Nukini) e Puyanawa, Railson conta que já existia um senso de diferença que os faziam diferentes do Nukini, habitantes do outro lado do rio moa.

Conta a liderança que aos 4 anos, ainda em 1977, já tinha sido estampado em um jornal. O cacique do povo Nukini, seu Berto, chegou da cidade e trouxe um jornal ao pai de Railson, Nilton Peba. Nilton tratou logo de apresentar a imagem da criança para sua esposa, Dona Chica. O jornal só chegou às mãos de Railson 10 anos depois e, segundo ele, o identificava apenas como indígena e não citava o nome Nawa como seu

---

<sup>32</sup> De acordo com Delvair Montagner, em entrevista realizada em Brasília no dia 02 de março de 2022, após entrar na Funai em 1973, passou a trabalhar com os povos que constantemente visitava Brasília e fazia cobranças na FUNAI. Entretanto, “nada acontecia com os povos indígenas de Rondônia e Acre”. Os dados eram muito antigos e, em 1977, o setor de pesquisa, no qual Delvair trabalhava, propôs fazer um levantamento na área, visitando os vários grupos, para que a Funai pudesse atender os parentes da região, porque até então não se sabia das reais condições dos meus parentes do Vale do Juruá. A primeira viagem feita por Delvair, atendendo a essa situação, foi em 1977. A FUNAI não sabia onde estavam localizados os grupos e com a falta de informações pela Funai Rio Branco, a indigenista teve apoio de cobertura à viagem pela antiga SUCAM. A primeira viagem da FUNAI na região foi para identificar dois grupos indígenas “que diziam que ainda existia”: os Puyanawa e Nukini. Apesar das dificuldades, Delvair conta que conseguiram chegar primeiro aos Nukini. O objetivo não era fazer pesquisa e sim localização. A antropóloga encontrou os parentes nas colocações dos antigos proprietários. A situação dos Puyanawa foi muito parecida no sentido das condições em que se encontravam. Após retornar para a FUNAI Brasília e redigir os relatórios, a indigenista disse que não aconteceu nada a partir da viagem. Muitos anos depois, por volta de 1982-84, houve um desentendimento com o divisor de águas do Parque Nacional da Serra do Divisor, para a retirada dos indígenas de dentro do Parque. A situação desencadeou a ida de outra equipe, que novamente fez um novo levantamento, por José Carlos Levinho – à época, Diretor do Museu do Índio – em 1984. Em 2000, Antônio Pereira Neto, retorna à região e visita a região que hoje é aldeia do povo Nawa e é nessa situação que desencadeia, para Delvair, o primeiro aparecimento dos “Nawa”.

pertencimento étnico. Railson, já com 16 anos, ainda morava com os pais na frente da aldeia república.

Ela atravessou lá, bateu foto, e com o tempo ela mandou o jornal, já dizendo que eu era indígena, só que eu não era do povo Nukini e foi esse jornal com essa foto que terminou de afirmar a vinda do antropólogo, que na época foi o Cloude, e confirmar com ele que nós não era do povo Nukini. (Ilson Carneiro de Oliveira Nawa, 31 de maio de 2021, Mâncio Lima – Acre)

Até os 16 anos a vida continuou ao lado dos seus genitores, mesmo com visitas mais frequentes para delimitação da Terra Indígena Nukini. Railson, nesse período, trabalhou com corte de seringa e retirada de caucho. Após essa experiência, passou a trabalhar na agricultura. “Passamos pra roça e até hoje a gente continua e fiquei a vida toda, lá junto com meus pais, minha mãe, meu irmão naquela região do Igarapé Novo Recreio” (Ilson Carneiro de Oliveira Nawa, 31 de maio de 2021, Mâncio Lima – Acre).

Na época que nasceu ainda era a época da borracha e o trabalho que gerava a renda para dentro de casa. Inseridos nessa dinâmica, Railson conviveu constantemente com os patrões da borracha com os quais seu pai fazia negociações. Ao todo foram cinco patrões com os quais Railson conviveu com seu pai: um dos patrões com o qual o pai de Railson, seu Nilton Peba, mais se relacionou foi o senhor conhecido por “Bolota”, além de “Osta”, “Manoel Banha”, “João Eude” e Josué.

Bolota, o primeiro dos patrões, tinha várias colocações e uma delas foi ocupada por seu Nilton. Considerado um dos preferidos por Seu Nilton, “Bolota” tinha uma prática diferente dos demais com os quais meus parentes tiveram relação. O dono de seringal permitia que Seu Nilton pudesse produzir a borracha e, quando houvesse necessidade, poderia vender para fora das relações de aviação. Bastava não ter os produtos da troca que o dono do seringal não colocava impedimento para negociar com outros patrões para adquirir a aviação de casa. Isto demonstra uma “flexibilidade” em meio a uma dinâmica rígida de trabalho da época. Apesar de passar por outros patrões, seu Nilton encerrou seu período de trabalho na seringa com “Bolota”.

Das colocações Novo Recreio, Sete de Setembro, Jezumira, Moa e São Salvador, o Bolota foi um dos melhores para todos os fregueses. Os outros sempre tratavam meio mal os fregueses. Teve vários deles que foram expulsos antes de finalizar o ano, porque quando não tinha o leite para comprar no armazém aí eles tiravam a borracha e vendiam no outro [patrão] para comprar. Por esse motivo, o patrão ficava com raiva e

expulsava do seringal e aí ia de mão em mão até chegar... e o bolota nunca fez isso; foi um patrão muito bom, muito ótimo.” (Ilsou Carneiro de Oliveira Nawa, 31 de maio de 2021, Mâncio Lima – Acre)

“Bolota” era um não-indígena, casado com uma indígena Nukini e habitava o seringal República, hoje aldeia do povo Nukini, local onde nasceu e se criou, conforme o relato de Railson. Com a demarcação da TI Nukini, “Bolota” preferiu sair da terra e doou tudo para mulher e filhos. A família indígena que “Bolota” construiu talvez o fizesse um patrão “mais sensível” aos trabalhadores compulsórios indígenas.

Após trabalhar com Bolota, Nilton e Railson trabalharam com Osta, seguido de Manoel Banha na colocação São Salvador, onde hoje tem a base do 61° BIS. Nilton voltou a trabalhar com Osta na foz do igarapé Novo Recreio, mas após desentendimentos, passou a trabalhar com João Eudes para em seguida ser freguês de Josué, irmão de “Bolota”, na colocação Sete de Setembro, hoje aldeia do nosso povo.

Na época, as colocações por onde a família passaram eram núcleos de extração da borracha. Os seringais se localizavam às margens do rio Moa, importante rio da bacia do Juruá, e historicamente foram invadidos pela chegada do cearense Mâncio Agostinho Rodrigues de Lima, que se instalou na região trazendo consigo um grupo de nordestinos, dando começo ao povoado chamado “vila japiim”. Vila Japiim só existe na memória e no nome do bairro central dado ao município de Mâncio Lima, hoje o nome do atual município onde está localizado a Terra Indígena Nawa. O nome vem do seu mais antigo invasor de terras, escravista, perseguidor e matador de indígena. De acordo com dados da prefeitura do município de Mâncio Lima, Mâncio Agostinho Rodrigues de Lima protagonizou a intensificação do “o processo de *ocupação* do território a partir dos anos 50 quando a instalação da indústria da borracha *fortaleceu a economia regional* e fez com que colonos se instalassem ao longo do rio Moa”. Uma estátua de Mâncio Lima está posicionada atrás da principal catedral de Cruzeiro no Sul, na qual louva o seringalista pelo **progresso** que teria causado na região. Entretanto, “fortalecimento” e “ocupação” e “progresso” encampa processos violentos de perseguição e ameaças aos nossos parentes.



*Mâncio Lima é homenageado com estátua e lápide na praça de Cruzeiro do Sul, segunda maior cidade do estado e conhecida por ser a "Terra dos Náua".*

Apesar de ter relações mais pacíficas com o dono de seringal com o qual seu pai se relacionava, Railson conta que o que imperava no meio dos outros indígenas na relação com outros patrões era o medo. As relações rígidas, irredutíveis e contratos tácitos que beneficiavam sobretudo o lado do patrão, que tentava lucrar com o trabalho dos nossos parentes, faziam com que chegasse aos ouvidos do seu pai e do jovem Railson conflitos entre freguês e patrão.

Eles tinham muito medo dos patrões. Eles tinham muito medo porque os patrões eram meio rígidos. Eles [patrão] diziam sai amanhã sai depois e os caras [seringueiro] já tinham medo, porque... não era os que trabalhavam lá, mas eram os outros que a gente já tinha os exemplos que eles mandavam até matar. Então a gente vivia na ditadura mesmo. Se o cara dissesse "sai daqui", o cara já saía sem problemas; tinha medo de morrer. (Ilson Carneiro de Oliveira Nawa, 31 de maio de 2021, Mâncio Lima – Acre)

Manoel “Donzinha”, como era chamado por Railson, foi um dos indígenas expulso de vários seringais. O parente costumava vender, às escondidas, para outros patrões. A estratégia de “empurrar por debaixo dos panos” fazia com que o indígena vivesse de seringal em seringal. Expulso com frequência, dificilmente se mantinha mais de um ano em um mesmo seringal. Railson conta que ele era visto como uma pessoa que “aprontava muito”, entretanto, a liderança reconhece que, na verdade “era necessidade”,

dada as condições pouco favoráveis de lucro para os parentes. “Donzinha” também era conhecido por ser “valente”, que não tinha medo de enfrentar patrão.

Na região tinha um grupo que enfrentava os patrões e, do outro lado, aqueles que eram subservientes ao patrão, pelas condições de medo. Um patrão chamado Manoel Bem-vindo, com quem o pai de Railson teve relações de freguesia, costumava ser agressivo com seus trabalhadores:

Cansei de ver! Uma vez, ainda, o Manoel Bem-vindo tomou a borracha do rapaz lá, ele [Manoel] puxou um revólver para o rapaz e o cara puxou uma peixeira e quiseram se atracar. Então aconteceu muito esses casos de o cara querer barrar o freguês e ele [o seringueiro] mentia para cima, que não era nem pela valentia, era pela necessidade: ver os seus filhos em casa necessitados e não ter condições de manter. (Ison Carneiro de Oliveira Nawa, 31 de maio de 2021, Mâncio Lima – Acre)

Outros exemplos são o de “Piu”, “Bil” – filho de Manoel “Donzinha” – e “Zé Langa”. Os parentes eram conhecidos pela passividade, condição suficiente para fazer com que sofressem por conta do medo. Railson conta que a situação era de “ditadura” e que os parentes “faziam que o patrão mandava”. Desde os 12 anos presenciou as situações de violência e medo.

As condições naquela época não eram nada favoráveis. A vida de seringueiro não era de luxo e os parentes não tinham dormida adequada. O colchão era com palha de banana, adicionado com capim seco da brocagem que era feita. Geralmente, as famílias eram extensas, com muitos filhos, mas era o que se tinha para viver às custas do patrão da borracha: “sofreram muito, o nosso povo, para sobreviver através dos patrões, apesar dos que saíram daqui que saíram morto matado pelos patrões” (Ison Carneiro de Oliveira Nawa, 31 de maio de 2021, Mâncio Lima – Acre).

Um dono de seringal que é bem vivo na memória do meu povo é o coronel Mâncio Agostinho Rodrigues de Lima. Este era um dos mais carrascos. O povo Puyanawa até hoje carrega memórias de dor e sofrimento a partir da interferência do patrão na cultura daqueles parentes.

Esse coronel aqui do [aldeia] Barão matou muito: coronel Mâncio, que chama. Ele matou muito Nawa; matou, matou muitos Nawa, ele. Com a ida do povo daqui de onde estava; os outros tinham muito medo, por isso que a gente sofreu muito lá. Os nossos parentes antigos [sofreram] nas unhas do patrão, porque não falava nada e tinha medo de ser morto.

Tudo isso aqui era um seringal; [o município de] Mâncio Lima era um seringal. Como os Nawa eram de Cruzeiro do Sul, Mâncio Lima aqui tinha os arrendados, que seria pelas estradas, e tinha uma boa parte dos Nawa que vinha de lá e arrendava seringa aqui; trabalhava e aí não cumpria o que o patrão dizia e mandava matar. Até o seu Marivaldo, que é Nawa, e que mora aqui em Mâncio Lima - ele disse que nasceu e se criou aqui em Mâncio Lima - ele tem 70 e poucos anos, ele mora aqui no bairro da Cobal. Ele contou essas histórias pra mim. (Ilson Carneiro de Oliveira Nawa, 31 de maio de 2021, Mâncio Lima – Acre)

Além dos Puyanawa, que foram escravizados pelo Coronel Mâncio Lima (CONSTANT, 2018, p.23) a liderança conta que as capturas, perseguição e matança nas malocas antigas dos Nawa que sobreviveram na mata e dos Nawa que estavam inseridos na sociedade cruzeirense, estes últimos vinham da cidade para trabalhar na seringa e muitos foram violentados pelas relações de trabalho compulsório e dominação.

Após o período de trabalho com o pai, aos 16 anos, em 1989, Railson se casou. Ao “arrumar uma mulher”, como cita, passou por muitas dificuldades. Novo, não tinha experiência suficiente para uma vida de casado. É de praxe ouvir relatos de casamentos, ou os chamados “ajuntamentos”, com pessoas ainda jovens e na adolescência. Aos se “juntar”, Railson continuou trabalhando na mata, sobretudo na retirada de caucho para garantir a sobrevivência da família recém-construída.

Adolescente, começou a vida adulta precocemente ao se casar. Conheceu a cidade só após os 16 anos, quando tinha que descer o rio para negociar a produção de borracha, vender a criação de animais domésticos (porco, galinha, boi) e escoar o excedente da produção agrícola. “Eu fiquei até 15 anos sem saber o que era cidade, sem pisar na cidade, sabia nem o que era um carro, via por foto” (Ilson Carneiro de Oliveira Nawa, 31 de maio de 2021, Mâncio Lima – Acre).

O primeiro casamento, aos 16 anos, foi com Margarene, filha de dona Iraci. O casal logo passou a morar na Boca do Tapada, hoje aldeia Tapada. Railson viveu na colocação por 12 anos, até 2001. No primeiro casamento tiveram seis filhos: Railene Cruz de Abreu; Jair Cruz de Abreu; Jarlene; Darlene; Jardeniza e o Jailson (falecido).

Railson não se considerava “um homem dos estudos”. Nas condições em que se encontrava no seringal, ele ainda cursou quatro anos do ensino primário. Entretanto, abandonou os estudos devido as dificuldades que a família passava.

Os pais da gente tinham muita dificuldade de manter a gente na escola. Então, eu me sentia muito pobre mesmo e eu tinha até vergonha de estar nas cadeiras junto com os outros. E aí eu sempre fui mais de trabalhar. Larguei e fui para o trabalho e até hoje eu me arrependo disso: não ter aprendido ler, porque se eu soubesse ler talvez eu estaria em uma vida melhor. (Ilsou Carneiro de Oliveira Nawa, 31 de maio de 2021, Mâncio Lima – Acre)

Apesar de não saber ler, hoje, Railson demonstrou que os estudos não foram impeditivos para uma pessoa instruída. Liderança do povo, ele é uma pessoa conhecedora das leis e demonstra uma memória invejada pela capacidade de articulação da oratória. Railson atribuiu essa capacidade elogiada por todos que o conhece como liderança a Deus, que o deu a “sabedoria de memória que eu não tenho dificuldade de sentar para conversar e de conduzir qualquer cargo” (Ilsou Carneiro de Oliveira Nawa, 31 de maio de 2021, Mâncio Lima – Acre).

Naquela época, as tarefas eram divididas entre afazeres domésticos e privados – reservado à mulher – e os trabalhos públicos e externos – reservado ao homem. A esposa de Railson tinha uma criação de galinha e ele, ainda jovem, trabalhava na diária: “dava um dia para um, dava um dia para outro; tirava cacho e eu também tinha a profissão de operador e eu serrava de motosserra; serrava para aqui serrava acolá; fazia umas empeleita e ia levando a vida” (Ilsou Carneiro de Oliveira Nawa, 31 de maio de 2021, Mâncio Lima – Acre).

Na empeleita, trabalhava na broca de terçado, isto é, limpava terrenos e plantações e recebia por quadras limpas. Quando não havia empeleita, o jovem plantava roça para produção de farinha para vender e plantava milho. Em bons tempos de colheita, chegou a produzir 12 toneladas de milho por ano.

Nós plantávamos no mês de setembro - sempre foi o mês melhor de safra, de agosto para setembro; eu trabalho de carpintaria; eu fazia algumas casas lá na comunidade, que nem hoje eu ainda trabalho um pouquinho. Eu aprendi muita coisa: eu dirigia barco, eu era motorista fazia viagem para as pessoas e ganhava um dinheirinho, eu também era caçador. E a gente pegava uma caça e trocava pelo açúcar, sabão, óleo, carne de porco, de veado. Na época ninguém vendia. A gente trocava, porque hoje o pessoal vende, mas na época a gente não vendia: pegava 2 kg, 3 kg de carne e trocava por uma lata de óleo e 1 kg de açúcar. Isso foi logo na época da borracha. E aí eu não fazia só uma coisa, eu fazia várias coisas. (Ilsou Carneiro de Oliveira Nawa, 31 de maio de 2021, Mâncio Lima – Acre)

A atual liderança do povo Nawa sempre foi um homem de muitas habilidades. Entre 1993, na faixa dos 20 anos de idade, Railson adquiriu habilidade de tocar violão. Ainda no primeiro casamento com Margarene, ele conta que “cansou de ir para alguns eventos e passava a noite todinha tocando” em aniversários e bailes. No final das festas, Railson ganhava uma gratificação, em Cruzeiro – moeda à época –, pela alegria proporcionada. Railson chegou a fazer os trabalhos de tocador para “ganhar o pão de cada dia” por uns 6 anos. O cunhado de Railson o acompanhava com acordeom ou sanfona.

Relembrando histórias engraçadas da sua trajetória como tocador, conta a liderança que após descer para a cidade de Cruzeiro do Sul com alguns porcos na bajola (barco de madeira), com a intenção de vender aos fregueses da cidade e ter uma renda da criação, acabou tendo que lidar com o preço baixo para a venda de carne de porco. O dinheiro adquirido com a venda não foi suficiente nem para comprar todo o combustível e retornar para a “colocação Novo Recreio”. Como solução, o cunhado – que tinha levado a sanfona – resgatou o instrumento, levou até a praça de Cruzeiro do Sul, próximo ao Mercado Central da cidade, e começou a tocar. Railson providenciou um violão e a festa estava completa.

E aí ele foi lá para praça começou a puxar a sanfona e foi tocando e foi chegando gente. Aí os caras pediram para gente tocar uma e a gente dizia que cobrava. Naquele tempo era um real, era um cruzeiro cada parte. E assim nós ficamos foi tarde toda e gente já tinha arranjado o dinheiro para comprar a gasolina para voltar. (Ilson Carneiro de Oliveira Nawa, 31 de maio de 2021, Mâncio Lima – Acre)

Aos 28 anos Railson se separou e se juntou novamente em outro casamento: com Fátima. No segundo casamento teve apenas uma filha: conhecida por Das Dores, que hoje mora em Cruzeiro do Sul e de quem já constituiu 5 netos para Railson. Aos 29 anos, em 2002, houve separação com Fátima, quando Railson reata o casamento com Margarene. Entretanto, as brigas constantes os levaram novamente à separação, dessa vez definitiva.

Tempos depois, em 2007, com 34 anos, Railson se casa novamente, dessa vez com Vera Lucia, sua atual esposa e de quem ainda não tem nenhum filho. O casamento já dura 16 anos.

Após habitar o igarapé onde hoje é nomeada a aldeia principal do povo Nawa, foi morar no igarapé Venâncio, entretanto passou uma curta temporada até voltar novamente para o Novo Recreio. “Então assim: eu, na minha infância toda, foi no novo recreio. Nasci

lá e levei o tempo todo da minha infância toda lá; e permaneci a vida toda lá, no caso. Até hoje permaneço lá” (Ilsou Carneiro de Oliveira Nawa, 31 de maio de 2021, Mâncio Lima – Acre)

Antes de ser liderança, Railson sempre foi conhecido por ser uma pessoa que gostava de conversar e orientar. Por essas qualidades, em 1999, no início da luta pelo território, houve a necessidade da comunidade se organizar e definir seus líderes políticos. O cacique do povo Inu Vakevu (Nukini), Paulo, se apressou ao dizer que o “índio vei da mata”, como Railson era conhecido, seria a melhor pessoa. Railson era conhecido por essa nomeação pois dificilmente ficava em casa. Sempre estava na mata, seja trabalhando, seja caçando. A liderança considera essa escolha definida não apenas pela forma como lidava com a vida de pessoa experiente e conselheira, mas também por sua aparência. Railson é um homem forte, cabelos escuros, lisos, olhos puxados – um fenótipo considerado ideal para a reivindicação da identidade indígena. Essa aparência, segundo ele, teria sido um diferencial para que o considerassem também liderança indígena.

Conta Railson que após a escolha, ao chamarem para conversar, ele interiorizou a condição de liderança e não sentiu vergonha em falar e se posicionar. À época, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) foi a primeira instituição a reconhecer a tomada de liderança no Novo Recreio, que passaria de comunidade para aldeia, com a reivindicação territorial. Em 1999, a liderança teve um chamando para ir para uma reunião com lideranças do CIMI junto com um indigenista da FUNAI. Nessa reunião, Railson recebeu o convite oficial das organizações para ser liderança e aceitou. Ele passou a conviver com maior frequência com o tema dos direitos indígenas, o que o levou a aprimorar a defesa dos direitos do povo.

Logo Railson viria a se tornar uma liderança forte, no auge da sua juventude, com 26 anos de idade. Entretanto, precisou aprender com outras lideranças. E é aí que os parentes Inu Vakevu (Nukini) entram mais uma vez, com suas lideranças já experientes nas negociações e diálogos políticos.

Eu sempre fui desenvolvido nesse movimento. Eu acompanhei um pouco do movimento da terra Nukini, mas eu não fazia parte de nada; eu só assistia. Seu Berto, tinha muita reunião e tal. Tinha muitas reuniões no final de semana, que eu ia para casa do seu Berto, que era o cacique -- eu ainda não era cacique -- e a gente tomava café e ele começava a contar as histórias dele. Então eu levava o tempo todo ali

ouvindo. Quando eu entrei para ser cacique ele já dizia antes -- pode ser que um dia tu possa ser cacique -- então eu perguntava: ‘seu Berto como é que fizeram, como é que foi a luta?’. Às vezes eu passava de meio-dia lá e ele contando, porque ele gostava de desabafar e não tinha com quem... então eu ia para lá e passava de meio-dia conversando com ele. Isso nos Nukini, na República, e eu morava na Terra Nawa. (Ilson Carneiro de Oliveira Nawa, 31 de maio de 2021, Mâncio Lima – Acre)

A relação com a Terra Nukini ia além das orientações de cacicado. Railson tinha parte da família paterna que morava nas aldeias da T.I Nukini, sobretudo na aldeia República. A liderança sempre era convidada para ir morar na TI Nukini, mas a relação umbilical com o Novo Recreio, onde nasceu, cresceu e construiu família, gerava as respostas negativas aos convites. A recorrência dos convites, em certa altura, gerou um incômodo ao jovem Railson, que chegou em casa e questionou seu pai do porquê não iam morar na Terra Nukini. Por volta dos 16 anos, Railson recebeu a resposta do pai: "não! esse povo aí é o povo Nukini; nós somos outro povo!".

Railson não sabe ao certo o que teria motivado o pai a não dizer a verdadeira origem, mas ficou com essa dúvida na cabeça. Mesmo assim, começou a perguntar e insistir: "mas que povo é esse?!". Na feita, Railson conta que o pai disse: “nós somos daquele povo que tem a foto no café. Eu sou filho daquela índia que tem foto no saco do café”. A foto da índia no café refere-se a Mariruni, “a última sobrevivente Náua”. Mariruni, na verdade, era avó de Nilton Peba, pai de Railson. É dela que me refiro no início dessas biografias e é a partir dela que o município de Cruzeiro do Sul ficou conhecido como “Terra dos Náua”, como uma apropriação indígena.

#### **FOTOGRAFIA 22 – Apropriação da identidade Nawa**



*Fachada da empresa "Café Náuas". A marca se apropriou da identidade indígena na tentativa de afirmar um "respeito" ao povo que morava na cidade de Cruzeiro do Sul, segundo maior município do estado do Acre. Outubro de 2003. Fonte: Arquivos Cloude de Souza Corrêa.*

Para a cidade existir, conforme o pensamento indígena, foi preciso matar o povo. Matando a gente do quatiuru – como Mariana identificou seu povo – os invasores tomariam a cidade num exercício de “progresso legítimo”, mas sem esquecer as origens. Garantir na memória do município a nomeação errada de um povo era uma forma de se redimir contra as várias violências perpetradas e, assim, o imaginário coletivo e social não ficaria tão afetado com o massacre coletivo feito ao povo Kapanawa, a ponto de restar somente duas mulheres que foram capturadas e “amansadas” e nomeadas como pertencentes ao povo “Náua”. Até hoje Cruzeiro do Sul tem esse senso de dominador reforçado nas marcas de produtos. O café do qual seu Nilton, pai de Railson, fala ainda existe, sendo famoso na mesa dos cruzeirenses, manciolimense e dos rodrigoalvenses.

Além da empresa de café, o município já teve uma academia Náua; guaraná – Guaraná Nauense; e uma rádio – A voz dos Náua. Hoje o município de Cruzeiro do Sul ainda mantém o time de futebol – Náua Esporte Clube; teatro – Teatro dos Náua; e o Serviço de Saúde Mental – CAPs Náuas;

### **FOTOGRAFIAS 23 e 24 – Teatro e academia Náua.**





*Apesar da existência atual do teatro, reformado em 2021, a academia Náua, assim como outros estabelecimentos, não existe mais. Julho de 2021 (Figura 20) e agosto de 2003 (Figura 21). Fonte: Alexandre Noronha – Amazônia Real; Arquivos Cloude de Souza Corrêa.*

Nos próximos convites feitos a Railson para morar na TI Nukini, a liderança já tinha uma resposta na ponta da língua. Não mudariam de local pois eram Nawa e não Nukini. Essa tomada de consciência ainda jovem fez com que, com a vinda dos antropólogos ao território, a diferença étnica fosse realmente estabelecida. A confusão aconteceu, segundo a liderança, porque o avô de Railson, Chico Peba, casou-se pela segunda vez com uma indígena Nukini. Os descendentes deste casamento passaram a morar na aldeia República e a se reconhecer como Nukini. Avistados boa parte dos irmãos de Railson por parte de pai na TI Nukini, os antropólogos também passaram a considerar a família de Railson como sendo daquele povo. Entretanto, somente as três irmãs e dois irmãos – fruto do segundo casamento de seu Nilton – eram Nukini. É inclusive, por conta do segundo casamento de seu avô com a Nukini, que a mulher de seu Nilton Peba aprendeu e retomou a prática da cerâmica dentro do povo Nawa.

Em 2003, Railson juntou algumas lideranças e entraram na justiça buscando a delimitação e ampliação da terra.

E daí para cá a gente ficou na luta para demarcar a terra. Então eu já tenho participado de várias reuniões. Eu já conheço entidade de mundo a fora -- até Brasília eu já fui e até hoje eu estou nessa luta para demarcar a terra junto com o povo, defendendo os direitos dos parentes (Ison Carneiro de Oliveira Nawa, 31 de maio de 2021, Mâncio Lima – Acre).

O cacique aprendeu nas andanças e passou a buscar mais reconhecimento de povo. Nessa época, o cacique entendia o lugar dos povos indígenas na defesa da floresta e passava a sentir orgulho da identidade que por anos ficou em silêncio. A liderança participou de várias reuniões com várias entidades com as quais diz ter aprendido a como se defender dos impactos que vem por conta os povos indígenas.

Uma das principais lutas da liderança daquela época foi na garantia e reconhecimento de que o Parque Nacional da Serra do Divisor (PNSD) fosse reconhecido, dentro dos limites do povo, como terra ancestral Nawa, pois, “nós já vivíamos lá desde os meus avós, mas de 100 anos atrás que a gente permanece naquela região e aí começou impactar tudo” (Ilson Carneiro de Oliveira Nawa, 31 de maio de 2021, Mâncio Lima – Acre). A dificuldade de reconhecimento da terra, para a liderança, se tornou como uma extensão de mal tratos praticados contra nosso povo, na medida em que historicamente nós Nawa passamos por várias violências para nos tornarmos e sermos o povo que hoje se apresenta à sociedade manceolimense.

A tomada de consciência já vinha em processo de se efetivar. Entretanto, Railson e família passaram por uma situação de crise que envolvia a permanência na terra que seus bisavôs, avós e pais moravam: a criação do Parque Nacional da Serra do Divisor (PNSD). O parque foi criado em 1989, em uma decisão de gabinete, em Brasília. Railson conta que foi como se tivessem vendido sua casa sem ele saber. “Criaram o parque, chegaram aqui dizendo que nossa casa era um parque e que a gente precisava sair. Isso revoltou a gente porque é como se tivessem vendido nossa casa e só depois informar” (Ilson Carneiro de Oliveira Nawa, 31 de maio de 2021, Mâncio Lima – Acre). O parque foi criado em 1989, mas só anos depois a política de gestão do PNSD viria a gerar um levantamento das moradias dentro da área definida como de “proteção integral”.

Teve um pessoal [antes dos antropólogos], que na época não era ICMBio, era IBAMA, que contratou um pessoal para fazer um estudo; fazer um cadastro e ia passando nas casas. Tinha uma pergunta que se a gente era indígena ou não. Então a gente não sabia nem para que era esse cadastro e aí fizemos esse cadastro todinho e, quando foi no final, eles levaram diretamente para o chefe do IBAMA e o SOS Amazônia. Tudo que nós falamos eles escreveram, né. Então assim, 50% do povo era indígena, que morava dentro do parque. (Ilson Carneiro de Oliveira Nawa, 31 de maio de 2021, Mâncio Lima – Acre)

Com o levantamento, o IBAMA solicitou a visita da FUNAI no PNSD. De acordo com Railson, como identificaram a presença de indígenas, o Ibama indicou que a Funai refizesse um levantamento da presença indígena no parque para fazer a remoção. À época, conta Railson, a Funai tinha grande influência e peso nos diálogos para tomada de decisões – diferente do que acontece hoje com a instituição fortemente fragilizada – e tomou à frente um processo que as lideranças nomearam como a “transformação do povo”: a reivindicação territorial.

Com a reivindicação territorial, os primeiros laudos antropológicos começaram a ser feitos. Antônio Pereira Neto foi o primeiro antropólogo a visitar a Terra Indígena para entender a situação de conflito envolvendo os indígenas e, na época, o Ibama, gestor do Parque. Pereira Neto estava acompanhado com dirigentes do CIMI Juruá, à época, Dona Rose e Seu Lindomar Padilha, um casal de indigenistas. Após saírem da TI e fazer um levantamento da situação, a antropóloga da Funai Brasília, que já havia andado na região para fazer a localização dos Nukini e Puyanawa, na década de 70, foi convidada a retornar. Delvair Montagner fez um laudo antropológico em 2003 e entregou ao juiz, após deliberação em audiência entre as partes conflitantes: de um lado a Funai, que estava para defender os interesses dos nossos parentes; de outro, o Ibama, que questionava a presença e identidade do nosso povo.

O primeiro documento apresentado ao juiz era de autoria de Antônio Pereira Neto, entretanto não foi aceito e, assim, um laudo antropológico de autoria de Delvair Montagner foi apresentado. Ambos, segundo Railson “falavam na mesma história”, porém não foi suficiente para a aceitação do juiz. Outro antropólogo, o último com o qual o povo teve contato, foi Cloude de Sousa Correa.

o Cloude foi lá, fez todo o levantamento lá, o estudo, aí trouxe e entregou para o Juiz: a mesma história. Aí foi quando ele [o juiz] se conformou-se. Ai ele [o Juiz] terminou de confirmar que o povo era Nawa mesmo. Porque a tendência dele era que a gente fosse Nukini e que a gente passasse para a outra terra. (Ilson Carneiro de Oliveira Nawa, 31 de maio de 2021, Mâncio Lima – Acre).

Nessa época, Railson reforçava o mesmo discurso que há 22 anos vem defendendo quando se trata da demarcação da TI Nawa.

Nós, sem terra, não temos nada. Se nós perdermos a nossa terra, perdemos até o conforto da vida. Sem terra não tem saúde, não tem

educação, não tem emprego, não tem alegria - porque a gente quer estar na floresta; é onde a gente quer estar. Nós do povo Nawa, mas não só do povo Nawa, dos outros povos, a terra é tudo para nós. A terra é nossa mãe; é ela que faz tudo pela gente. (Ilson Carneiro de Oliveira Nawa, 31 de maio de 2021, Mâncio Lima – Acre).

Railson destaca sempre a relação de “cuidado” com a terra ao invés da “proteção”. Para as lideranças Nawa, a proteção é feita somente na segurança dos limites da terra. O que é feito dentro da terra é “cuidado”, porque “proteção” coloca uma relação de hierarquia com a terra, uma relação de tutela e de paternalismo. O “cuidado”, na contramão da relação de dominação que a “proteção” engendra, aciona a fragilidade do ser, e a necessidade da troca como algo inerente à relação com a terra. A terra cuida dos indígenas e os indígenas cuidam da terra.

Apesar dos esforços de garantir o “cuidado da terra”, muitos indígenas acabaram buscando a cidade como uma forma de sobrevivência à falta de serviços básicos e o exercício da cidadania indígena que não chegam ao meu povo, cansados de esperar pela demarcação da terra. Railson diz que mesmo com todas as dificuldades, os nossos parentes Nawa não se sentem confortáveis na cidade, pois

Você vai para a cidade e só pisa em cima de lajota e cimento; e lá na aldeia não, você produz o que você quer, você planta, você cria, tira toda aquela alimentação saudável, natural. Então, eu vejo como de grande importância para o nosso povo, para todos os povos indígenas seria a terra, por isso que nós estamos nessa luta, para demarcar a terra, pra ficar seguro. (Ilson Carneiro de Oliveira Nawa, 31 de maio de 2021, Mâncio Lima – Acre).

A cidade se tornou uma parte fundamental da relação dos meus parentes Nawa, desde os tempos do período da seringa até os dias atuais. Entretanto, a relação com o território nunca deixou de existir. Railson conheceu melhor as relações de cidade quando se tornou liderança do povo. Desceu bastante o rio Moa para participar de reuniões para demarcação do território. Muitos dos meus parentes, como conta Railson, buscaram a cidade como alento para o restante da velhice. Nossos anciões, dada as condições de falta de serviço adequado de saúde, construíram seus núcleos familiares no meio urbano.

Eu comecei a participar de reunião e a reunião acontecia mais na cidade. E daí eu passei a conhecer mais a cidade. E o povo, depois da borracha, teve alguns que se aposentou e descia para cidade para tirar o dinheiro, e aí foi que começou a ter esse contato com a cidade, e hoje virou rotina, no caso. Parente vem; tem uma boa parte que tem sua casa aqui na cidade; outros estão morando. Aí passa um mês e vão pra aldeia de

novo. Essa rotina virou tipo na época da seringa. (Ilson Carneiro de Oliveira Nawa, 31 de maio de 2021, Mâncio Lima – Acre).

O modo de vida Nawa pouco foi alterado com a queda do ciclo da borracha. Os mais velhos, como conta a liderança, não gostam de viver na cidade, e se deslocam de forma compulsória. A mãe do cacique geralmente chega a ficar um mês, mas logo se chateia e diz que “vai embora”. O lugar de escape, é o território: o Novo Recreio. Passados dois meses, não tarda e a liderança recebe notícia de que sua mãe desceu o rio.

O fluxo das idas e vindas do território, a bajola cheia de mantimentos subindo e a família extensa descendo deixou de virar rotina com uma crise pela qual o povo passou. Com a situação epidemiológica causada pela Covid-19, em 2020, os parentes fizeram um fluxo só de ida.

Muitos parentes voltaram para aldeia temendo a vida. O território voltou a ser, nesse sentido, o lugar de cuidado. Nesse caso, a pandemia, apesar de crise, se mostrou uma situação de regularização das relações que os nossos parentes têm com a natureza. A natureza, enquanto é cuidada pelo nosso povo, também cuida dos nossos, nos alimenta, nos sustenta, e a Covid-19 reforçou esse laço do nosso povo: o laço de cuidado.

Como liderança, Railson costuma observar os fluxos dos barcos que entram e saem do território. Sua casa na TI fica às margens do rio Moa, um lugar de passagem obrigatório para todos aqueles que sobem para o território. Além disso, por sempre receber mantimentos descidos da aldeia, ele costuma visitar o porto da cidade para pegar encomendas e recados para enviar para aqueles que estão no território. Tanto da varanda de casa na aldeia quanto nas idas ao porto, a liderança viu uma mudança de comportamento do nosso povo.

E agora com essa epidemia, voltou muitos para a aldeia. Foi embora muitos. Era baleeira cheia de gente subindo. Eu falei: eu podendo não deixar vocês vir mais, porque vocês só querem estar na cidade. Então voltou muito para a aldeia. Eu acho que [esse movimento] é permanente, porque a crise no nosso país, no nosso Brasil, vai levar todo mundo de volta para aldeia. Quando você vai poder comer e beber sem poder estar gastando? E aqui ninguém aguenta mais não! Aqui o negócio está sério, muito sério. As coisas na cidade não andaram e com essa crise medonha terminou de lasciar tudo. Quem ganha um salário-mínimo aqui na cidade não está dando conta nem de pagar as contas de luz. Só está dando para a alimentação. Um quilo de carne está a 50 reais, onde era 10 reais o quilo. (Ilson Carneiro de Oliveira Nawa, 31 de maio de 2021, Mâncio Lima – Acre).

A alimentação é, segundo o cacique, um dos principais motivos do retorno. Novamente, acionando um importante motivo de cuidado: o cuidado que só a natureza pode oferecer sem cobrar, como acontece na cidade. Nesse contexto crítico econômico e epidemiológico, Railson passou a visitar os parentes e orientar a plantar feijão, arroz, banana, batata como forma de cura dos problemas sociais que nosso povo vem passando na cidade: a pobreza. O excedente sempre pode ser vendido na cidade.

O retorno para o território não é considerado um momento pontual porque uma das principais observações da liderança é ver o aumento das construções de casa. Das 68 famílias levantadas pela liderança, houve um aumento de 93 famílias, dividindo-se entre as quatro aldeias: Novo Recreio, Sete de Setembro e Zumira e Boca Tapada. Sete de Setembro e Novo Recreio foram as que mais aumentaram o número de famílias. Zumira já tem um contingente grande, onde moram em torno de 30 famílias. Ao todo são 522 pessoas, de acordo com levantamento feito pelo próprio cacique.

Na trajetória de Railson, é impossível negar a participação e contribuição das mulheres. Além da sua mãe, uma importante liderança e anciã do povo, com quem Railson constantemente conversa, ouve posições e comentários, sua irmã, Anália acabou se tornando referência no povo no resgate da língua Nawa.

O povo Nawa tem bastante homens, entretanto todo o movimento, reconhece Railson, é puxado pelas mulheres: “a gente tem 16 professores dentro da terra e só um é homem, o resto tudo é mulher. Agente de saúde também. O pessoal que trabalha na saúde mais é mulher. Então a gente tem muito pouco homem que tem cargo, no caso; mais é mulher” (Ison Carneiro de Oliveira Nawa, 31 de maio de 2021, Mâncio Lima – Acre). As mulheres Nawa são peças fundamentais naquilo que hoje Railson considera mais importante dentro do povo: a educação. As mulheres participam de todo o movimento dentro do povo.

### **FOTOGRAFIA 25 – Autodemarcação**



*Railson em pausa para comer junto com parentes durante a subida para a picada, na autodemarcação. A viagem era a segunda feita pela equipe, dessa vez com mais mulheres e integrantes do povo. 08 de julho de 2021. Fonte: Alexandre Noronha – Amazônia Real.*

Recentemente, Railson tem liderado uma comitiva de parentes para fazer a autodemarcação do território. Sobretudo com o apoio da CPI-AC (Comissão Pró-Índio do Acre), a liderança recebeu um pequeno recurso para marcar com as próprias mãos os limites entre terra indígena e Parque. Nessa ação, as mulheres estavam presentes de forma incisiva. 3 mulheres e 18 homens estavam presentes, além de crianças e os velhos do povo. Lucila, Anália e Luciana – as duas primeiras professoras da língua e a última agente de saúde – estavam na mesma pisada que os homens. “No final do dia a gente conversava sobre a dificuldade e ela sempre vinha dizendo: as mulheres estavam dentro, não iam desistir; que agora quando fossem, iam levar um grupo de mulher a mais. As mulheres tão na frente, quase na frente dos homens mesmo”. (Ilson Carneiro de Oliveira Nawa, 31 de maio de 2021, Mâncio Lima – Acre).

“Os homens só são o suporte às mulheres”, isso é reconhecido pela liderança. Railson considera que a sabedoria de povo vem das mulheres. Foram elas que acessaram o ensino letrado (ensino fundamental, médio e superior) para resgatar os conhecimentos do pote. Em relação aos homens, as mulheres são exemplos de dedicação. Hoje, dentro do território, nenhum homem tem formação do “branco”, isto é, o ensino superior. Railson

se refere a participação das mulheres na licenciatura intercultural indígena, na qual após o reconhecimento étnico o povo teve acesso. “Então a gente vendo por esse lado, a gente vê que os homens são mais atrasado um pouquinho mesmo. A gente vê que a discussão mesmo, o foco, são as mulheres [que puxam]”. O cacicado, nesse sentido, é compartilhado com Lucila Moreira da Costa Nawa, liderança de mulheres por quem Railson tem bastante respeito.

Em 2021, Railson recebeu convite da Prefeitura de Mâncio Lima – Acre para compor a assessoria indígena do município. É a primeira vez que a prefeitura contrata assessoria de representantes de cada um dos povos do município. Os diálogos intermunicipais sobre a pauta indígena eram feitos, na sua maioria, pelo cacique Joel Puyanawa, que em 2020 ganhou como um dos vereadores mais votados do município. Atualmente, a Prefeitura de Mâncio Lima conta com três assessores indígenas contratados, os quais levam ao executivo municipal as demandas dos povos. Railson é um dos assessores, representando o povo Nawa.

Então assim eu venho trazendo essa carreira e essa carga de conhecimento na defesa do povo para o bem da comunidade, para a sobrevivência do povo. E isso a gente está aí nesse período, nessa luta, fazendo parceria com mais parceiros para nos defender de certos impactos que vem por aí e nos atingir. (Ilson Carneiro de Oliveira Nawa, 31 de maio de 2021, Mâncio Lima – Acre).

Nos últimos anos, a liderança tem demonstrado que o povo passou de ficar batendo na tecla de que são indígenas – o que já está reconhecido pelas instituições oficiais – e agora passa por um período de busca de apoio, o que tem favorecido bastante com a experiência de assessor indígena na prefeitura. Na contramão das experiências favoráveis ao povo, Railson ainda diz que tem sentido muito pela não demarcação da Terra Indígena do nosso povo. “Tenho sofrido muito porque nossa terra ela não foi criada dentro de um Parque, mas o parque que foi criado dentro da terra indígena” (Ilson Carneiro de Oliveira Nawa, 31 de maio de 2021, Mâncio Lima – Acre).

Há 20 anos Railson se considera realizando as atividades de assessor. Entretanto, para o povo, essa assessoria tem outro nome: liderança. Há 20 anos esse acompanhamento das demandas, participação em reuniões, incidência política e atendimento aos parentes é feito, no entanto sem receber nada pelas atividades prestadas. O cargo de assessor é uma remuneração em devolutiva aos anos de atividade prestada. Railson se considera uma

peessoa que ganhou a segurança de atores não indígenas. Esses atores afetam a realidade do povo e por isso a necessidade de alianças e parcerias, para que esse “afetar” seja no sentido positivo. Os anos de experiência como liderança e cacique o fazem chegar a pessoas estratégicas com as quais os gestores do município esperam ter boas relações. Conhecer e fazer parte de vários movimentos a nível local também é uma característica da liderança.

As atividades de assessor são consideradas, para Railson, algo próximo de uma atividade de prefeito. Railson precisa estar na educação, acompanhando a saúde, liderando com a gestão do território e até na produção e economia indígena.

## CABOCA LUCILA: ATUAÇÃO DA LIDERANÇA FEMININA

### FOTOGRAFIA 26 – Lucila, a liderança de mulheres



*Lucila durante entrevista para a reportagem "Autodemarcação Nawa". 08 de julho de 2021. Fonte: Alexandre Noronha – Amazônia Real.*

Conheci Lucila já liderança. À época, estava na graduação em jornalismo, na UFPE, e busquei da coordenadora do CIMI em Recife, Alcilene Bezerra, mais informações sobre meu povo, com quem ela já tinha atuado em tempos passados com a visibilidade da nossa luta. Ao sugerir ligar para falar com Lucila, Alcilene destacou a

contribuição e força a liderança tinha dado ao resgate das práticas ancestrais, da dança e da língua. Lucila me atendeu questionando sobre minha família, para quem prontamente falei da minha origem Peba – família da qual faço parte. Ao falar das minhas relações de parentesco, a liderança de mulheres reforçou que nossa família tinha deixado de fazer contato com o povo e que preferiu seguir sua vida sem as relações étnicas; ficou feliz com o retorno do diálogo com minha família e indicou mais aproximação com as lideranças. Não me esqueço das palavras reforçadas: "Vocês também são Nawa. A sua família do estirão do São Domingo também é da origem Nawa. Vocês passaram um bom tempo sem contato com a gente. E você pode dizer onde você estiver que você é Nawa".

Foi a partir de Lucila que tive o primeiro contato com meus parentes do Novo Recreio, de quem sempre tinha ouvido falar na infância, mas nunca tinha dado muita importância, pois como a família Peba é muito grande, as relações acabaram se fechando nas famílias nucleares próximas. Os graus familiares mais distantes foram perdendo o contato. Meus avós, principalmente, sabiam e conheciam todos, mas nós, jovens, ainda não.

É a partir dessa contextualização que me aproximo da minha liderança de mulheres do meu povo, cuja memórias serão resgatadas a partir da seção a seguir.

Lucila tenta resumir sua história em uma mala antiga, usada para suas viagens e que hoje guardam memórias e relíquias do povo Nawa. Na mala, artefatos de trajetória são arquivados como lembranças de um tempo de muita atividade, andanças e registros: “para eu ter isso aqui foi preciso colocar numa mala velha e guardar” (Lucila da Costa Moreira Nawa, 05 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre), relembra. Bem posicionada, a liderança reconhece seu lugar enquanto mulher – e não é um lugar de servidão. No dia que chegamos na sua casa, eu e uma parenta chamada Aldeci nos deslocamos de bicicleta até o bairro Guarani, onde Lucia tem morada. Encontramos uma mulher risonha, cheia de histórias para contar com uma trajetória de invejar qualquer homem, com a quantidade de viagens e lutas pelo povo.

Lucila nasceu na aldeia Novo Recreio, na época dos antigos seringais, em 17 de junho de 1971. Filha de Francisco Rodrigues Moreira e Maria do Carmo da Costa, esta última, neta de Mariruni. Lucila é uma mulher de 51 anos de idade, mora com 03 filhos no bairro Guarani, em Mâncio Lima – AC. O nome do bairro é sugestivo de uma migração que já dura anos e que gerou casa fixa da família indígena. Lucila é professora, mãe, pesquisadora e liderança. Se tornou liderança de mulheres pela envergadura da voz, pelo enfrentamento ao machismo e sobretudo pela sede de reparação histórica ao seu povo,

que foi massacrado, porém nunca foi extinto. Está vivo, nas lembranças, andanças e trajetória que começo a contar a partir de agora

Lucila dedicou parte da vida trabalhando na agricultura. Ao se casar, com 14 anos de idade, saiu do Novo Recreio e foi morar no seringal Gibraltar com Nilo Marques Rebouças, de quem teve seis filhos<sup>33</sup> de quem já é separada hoje, passou a conduzir os afazeres externos à casa. Desde cedo Lucila já demonstrava uma quebra de paradigma de mulher dona de casa. Como seu marido contratava muitos trabalhadores, era Lucila quem ia aos roçados acompanhar e ajudar no trabalho braçal. Gerenciava em torno de seis trabalhadores que produziam para a família de seu marido. Limpar roçado de milho, macaxeira, feijão eram uma de suas atribuições. Com frequência, dedicava um mês aos afazeres na condução dos trabalhos, cuidado e trabalho com a produção familiar.

#### **FOTOGRAFA 27 – Roçado familiar de Lucila**



*Lucila em seu roçado de macaxeira e milho na TI Nawa. Outubro de 2003. Fonte: Arquivos Cloude de Souza Corrêa.*

Em contrapartida aos trabalhos de Lucila, ela conta que sua relação com o marido nunca foi tão satisfatória. Homem de muitas mulheres, o seringalista Nilo Marques Rebouças mantinha relações com outras fora da relação com Lucila, enquanto a indígena estava dedicando seu tempo no roçado da família do marido.

Lucila é uma mulher de índole forte, considerada uma “mulher valente” por muitos. A prova disso são as histórias que conta, ao descobrir as traições do marido.

Quando eu saí ‘buchuda’ da meirinha, eu descobri que outra mulher também estava buchuda dele -- eu tive a meirinha em agosto e ela [amante] teve o

<sup>33</sup> Daniel Moreira Rebouças, Nilo Marques Rebouças Júnior, Virilândio Moreira Rebouças, Danilo Moreira Rebouças, Nilândia Moreira Rebouças e Cristina Moreira Rebouças.

dela em julho; e aí eu fiquei com raiva. Teve um dia que eu disse: ‘eu vou pegar aquela mulher’. Então tu me dá aí meia garrafa de [cachaça] 51, para eu tomar e deixa ele [pai da amante] vir. Eu chamava ela de ‘nega do Dico’. Eu era nega e chamava ela de nega também. Eu disse [para o cangote]: ‘tu segura o pai dela porque hoje ela vai apanhar’. Quando eles vinham passando eu dei de garra nela. Eu disse: hoje eu vou te dar uns tapas ‘bixa’ sem vergonha, porque tu sabe que ele já é cheio de mulheres, cheio de meninos, e tu ainda quer também sair buchuda. Tu vai levar uma pisa! (Lucila da Costa Moreira Nawa, 05 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre)

Lucila reconhece que, no fim das contas, também era considerada uma das “amantes” que disputava o mesmo homem. Suas histórias de envolvimento em brigas são famosas na cidade e até hoje faz com que Lucila seja, de certa forma, temida em discussões. No entanto, a liderança hoje diz que suas energias para se envolver em conflitos foram direcionadas para outros lugares. A luta pelo território é o que tem feito Lucila focar suas revoltas, na medida em que o Território Indígena ainda não foi oficialmente homologado.

Em 1994, a liderança, após se separar, sai do seringal Gibraltar e foi morar na cidade de Cruzeiro do Sul – Acre com seus filhos. É de lá que Lucila parte para a luta pelo povo e recebe o convite de Railson, atualmente o cacique do povo, para retornar ao território onde nasceu – o Novo Recreio – porque era considerada “uma pessoa muito guerreira e ia estar junto com eles e ajudar muito na luta da terra indígena”. E assim o faz! A liderança fez o retorno para o território e passou a atuar logo em seguida, em 2000, na luta pela educação escolar indígena Nawa.

Eles diziam que nós não existimos mais, que o povo Nawa realmente não existia, como outros povos também que foi dito que também não existia mais. E com a nossa resistência outros povos que eles dizem que surgiram porque a gente não surgiu, a gente já estava ali; a gente só apareceu, só se revelou. (Lucila da Costa Moreira Nawa, 05 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre)

Lucila fez as séries iniciais com professores do povo Nukini, na aldeia Novo Recreio. Entretanto, a liderança não chegou a retirar certificação. Tempos deixando a educação como segundo plano fez com que a liderança nem lembrasse se realmente teria terminado o ensino inicial. Aos 17 anos, fora da idade desejada para estudo, devido a outras prioridades que a vida teria tomado, Lucila foi fazer as séries iniciais novamente: da primeira a quarta série. Lucila estudou na escola Josefa de Queiroz, no antigo seringal Gibraltar e teve seu primeiro certificado de ensino expedido em 18 de fevereiro de 1997.

Lucila começou a estudar ainda no período da seringa<sup>34</sup> e, na época, a educação também era de competência do patrão. Na região habitada pela liderança, César Queiroz era o patrão que contratava os docentes para ensinar. A escola na qual Lucila estudou, inclusive, levou o nome de Josefa de Queiroz, pois este era o nome da mãe do patrão que ofertava a educação. “Ele colocou o nome da mãe porque foi ele que tinha conseguido a professora e nessa época eu não sabia de nada eu só vivia na mata e não sabia que era cidade eu não sabia o que era o movimento de cidade”, conta Lucila.

Os patrões também eram responsáveis pelas condições de descolamento dos estudantes. Eram eles que tinham mais condições pois já possuíam seus motores e as crianças e adolescentes se deslocavam a partir da benfeitoria destes. De acordo com Lucila, “os patrões deram as condições para que os seringueiros indígenas estudassem”. Conta a liderança que sua professora subia o rio de varejão – isto é, emburrando a canoa com uma haste por dentro do rio, no movimento de subida – e, quando descia, voltava de remo. O marido de Lucila era seringalista e a família morava no seringal Gibraltar. A professora, assim, subia de varejão até a casa de Lucila e de lá, ambas, professora e aluna, usavam o motor do marido seringalista da liderança para continuar o trajeto até a escola. Nesse período habitando o Gibraltar, Lucila conta que a autoidentificação ainda não acontecia e os indígenas se afirmavam como seringueiros.

Nós já tínhamos uma condição boa, mas lá naquela época a gente não se identificava como indígena não; nós vivíamos como seringueiro e eles chamavam nós de caboco: quem não gostava de mim, porque o meu marido era casado, eles diziam "lá vem a caboca do Nilo". Nessa época da minha quarta série quando eu fiz lá [no Gibraltar], a gente não se identificava como índio; sabia que era, mas a gente não se identificava (Lucila da Costa Moreira Nawa, 05 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre).

Passados anos da primeira relação com a escola, Lucila somente se formou no Ensino Fundamental em 2006. A partir disso, em 2008, continuando a formação, Lucila terminou o Ensino Médio. Entretanto, os certificados só vieram a ser adquiridos em 2019. A liderança conseguiu finalizar as séries obrigatórias em uma formação de professores indígenas, chamado de magistério. “Em 2008 eu já estava formada, mas eu não tinha

---

<sup>34</sup> Chamo de período da seringa ou tempo da seringa por me parecer mais inteligíveis aos meus parentes esta nomeação. Esta temporalidade está inserida dentro do que os historiadores (SILVA, 2010) chamam de “tempo do cativo” e compreende o período em que os parentes indígenas de outros povos foram capturados e obrigados a trabalhar como escravos nas antigas colocações de seringa (CONSTANT, 2018). A nossa temporalidade enquanto Nawa tem uma outra perspectiva. Não fomos capturados, mas sim fomos obrigados a trabalhar compulsoriamente na seringa como uma forma de sobrevivência e adaptação ao contexto local.

certificado. Eles me falaram que eu tinha passado, e eu vim para casa feliz, mas eu não tinha certificado”, relata.

De agricultora, Lucila se tornou professora. A situação do povo Nawa, após a queda do valor da seringa, foi a de migrações para a cidade. Muitas famílias passaram a buscar melhorias no meio urbano e Lucila foi uma das indígenas que viu na cidade de Cruzeiro do Sul – antiga morada dos seus ancestrais – a capacidade para superar os problemas que sofria no território. Só tinha a quarta série quando, em 2000, começou a dar aula numa região aonde a educação não chegava.

No mesmo ano, Lucila foi barrada de lecionar pela Prefeitura de Mâncio Lima, Acre. A justificativa é que ela tinha apenas a quarta série e, por isso, não podia ministrar para os alunos do território. À época, o prefeito da cidade era Luiz Elosman de Figueiredo. Elosman negou o pedido de Lucila, que procurou o executivo da cidade para continuar as atividades.

Eu falei para ele que nas áreas indígenas, pelo meu conhecimento, o índio com a quarta série, ele podia ensinar os outros indígenas que estavam dentro da terra indígena, porque lá não existia ninguém que fosse formado. Então a pessoa que tinha mais estudo era a pessoa que tinha a quarta série (Lucila da Costa Moreira Nawa, 05 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre).

Luiz Elosman indicou que Lucila procurasse a Funai e conseguisse uma declaração de competência, para que a liderança continuasse a ministrar as aulas, somente assim haveria a contratação pelo município. A Funai – Coordenação Regional do Juruá, nesse período era administrada por Fernando Katukina, quem aceitou a demanda de Lucila e outorgou uma declaração apontando a situação de educação dentro da aldeia, indicando Lucila como uma pessoa apta para a função, mesmo com apenas a 4ª série.

Apesar da recente luta do nosso povo, que se iniciou em 1999, a Funai já havia emitido um reconhecimento da presença indígena na região e passou a lidar com as demandas por políticas públicas no território. Lucila diz ter retornado feliz com o documento de validação que logo a fez retornar às aulas recebendo pelo município como professora indígena Nawa.

Pouco tempo depois, em 2001, já professora do território, Lucila deu início à formação para atuar como professora e começou o curso de Formação em Magistério Indígena. O curso fazia com que os professores em formação se deslocassem para Plácido de Castro, município há 772 Km de distância de Mâncio Lima.

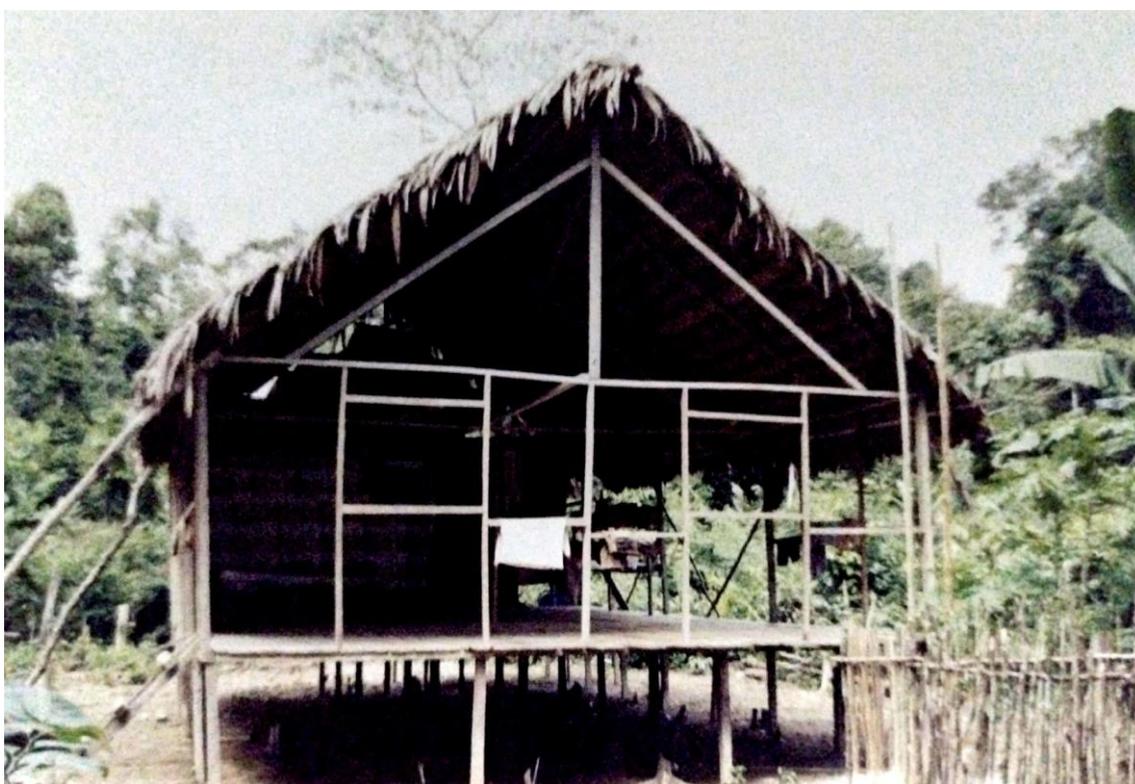
A primeira viagem aconteceu em 2001, referente ao nível 1, e foram mais de 300hrs diretas de formação na cidade, durante dois meses, cerca de 45 dias na região do Vale do Acre. A segunda viagem foi em 2002. Em 2003 os professores aplicaram os primeiros dois anos de formação no território, para em seguida, em 2004 irem para a terceira viagem. A última formação aconteceu em 2008, quando Lucila esteve formalmente apta para atuar dentro do território. Foram vários desafios de descolamento até formar e direcionar seus conhecimentos de educação para as séries iniciais na TI Nawa.

O retorno às atividades educativas não reduzia os desafios de trabalhar em uma região remota e pouco assistida pelas políticas públicas. Os próprios professores indígenas improvisaram lugares para dar aula que muitas das vezes eram construídos com as condições mínimas de utilização. Os esforços partiam das próprias mãos dos integrantes da aldeia, que buscava uma solução para o déficit de educação no local e faziam um esforço para trabalhar em prol de uma estrutura educacional para a aldeia, almejando futuros melhores para as gerações.

Eu via a necessidade das crianças que não tinham escola e porque era muita criança sem saber ler e escrever. Na época quando eu comecei a dar aula, os professores mandavam fazer um tapiri – é uma casinha somente coberta para uso nos centos de caçada; você faz ela de lona, de palha, mas de primeiro era só a palha – todo ano nós fazíamos um tapirizinho lá. Aquele que durava mais durava uns 2 anos e a gente trabalhava dessa forma. Foi uma época muito difícil mesmo, porque nós não tínhamos material: era com a cara e com a vontade de fazer alguma coisa. Era muito pouco material, como sempre foi (Lucila da Costa Moreira Nawa, 05 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre).

**FOTOGRAFIAS 28 e 29 – Escolas Indígenas Nawa no início da luta pelo território**

*Escola feita por nossos parentes Nawa para serem ofertados as séries iniciais na TI Nawa. Outubro de 2003. Fonte: Cloude de Souza Corrêa.*



*Segunda escola indígena na TI Nawa na aldeia Novo Recreio. Tapiri era transformado em espaço para a educação. Outubro de 2003. Fonte: Cloude de Souza Corrêa.*

O déficit na educação não atingia somente os pequenos. Os professores desafiavam as condições locais e enfrentavam o contexto de dificuldade com poucas formações. Os adultos também eram atingidos, devido há anos de direcionamento das forças para atividades de trabalho na seringa. Alguns adultos sequer têm, até hoje, as séries iniciais. Em 2002, preocupada com essa situação, Lucila entrou no Programa Municipal chamado *Asas da Florestania*. O programa extrapolava os espaços escolares formais e os alunos eram ensinados nas suas próprias casas. Lucila dava aula para alunos em idade avançada na aldeia Boca Tapada. A liderança chegou a contribuir com o letramento do pai, mãe e alguns irmãos, como a liderança Francione (Fie). Cada professor se desdobrava entre as visitas às casas nas aldeias do povo e Lucila ficou responsável por atuar na Boca Tapada.

Entre 2003, a liderança de mulheres viu a transição das escolas indígenas passar para o Estado. Mesmo assim, continuou atuando como professora e sentiu uma redução dos problemas enfrentados quando educação ainda estava sob responsabilidade do município. Entretanto, Lucila ainda acredita que as crianças e adolescentes ainda são pouco contemplados com uma educação que de fato contemple a vivência e experiência do povo.

Na necessidade de precisar trabalhar, a liderança de mulheres precisou, como ela mesmo conta, “aparecer pelo menos com o histórico”. Como as condições para fazer a impressão para a época não eram fáceis, Lucila precisou iniciar os trabalhos de professora apenas com uma declaração da Funai. Em seguida, conseguiu emitir o certificado como requisito para continuar como professora. Nesse sentido, Lucila somente conseguia assinar os contratos de professora indígena dentro da aldeia por conta de uma declaração, pois ainda não tinha certificado de finalização das séries obrigatórios (Ensinos Fundamental e Médio).

A vasta experiência em lecionar tornou Lucila uma liderança da educação dentro do povo. O tema da escola diferenciada se tornou uma das lutas para atender a realidade do território. Lucila conta da dificuldade dos gestores oficiais de educação do Estado em compreender a necessidade de uma escola específica aos povos indígenas, produto de uma mentalidade arraigada na visão colonialista de educação que ao invés de humanizar torna os indivíduos em uma massa uniforme que atenda às métricas de educação do estado. Lucila não via as escolas indígenas como escolas rurais e toda a estrutura projetada para as escolas dentro do território não atendiam a roupagem diferenciada que tanto defendia.

Lucila conta que os planejamentos vinham para que fosse dada as aulas da maneira como gestores enviavam. As decisões tomadas de cima pra baixo geravam incômodos, pois esta não preparava os alunos para a realidade local e desconsiderava a diversidade de vivências, práticas, saberes e formas de educação protagonizada pelos povos indígenas. Assim, em 2009, Lucila foi à 1ª Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena, que aconteceu em Luziânia Goiás, para reforçar o papel diferenciado da escola indígena.

Hoje, Lucila coleciona certificados, após fazer um esforço em guardá-los todos, para que sirvam a confirmação de suas competências. As dificuldades no início da atuação como professora a fizeram ter cuidados com os seus certificados.

Tudo que tivesse para defesa do povo eu estava junto e estou [junto]. As pessoas da comunidade achavam que eu falava melhor, que eu me expressava melhor, que eu não tinha vergonha de falar das necessidades do povo, não tinha vergonha de dizer da forma que o povo era, o que tinha bom e o que tinha ruim. Então eles [o povo] sempre me escolheram para apresentar o povo (Lucila da Costa Moreira Nawa, 05 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre).

A síntese dos documentos, muitos dos quais Lucila comenta nem lembrar de detalhes, pode ser encontrados em uma pasta bem guardada dentro de sua mala e estão resumidos na tabela abaixo.

TABELA 1

**Certificados de atuação de Lucila Nawa em eventos e espaços de discussão do movimento indígena.**

<b>Nº</b>	<b>Nome</b>	<b>Local</b>	<b>Ano</b>
1	Treinamento sobre prevenção contra DST's		
2	Formação para professores	Mâncio Lima/AC	2001
3	Formação para professores indígenas	Rio Branco/AC	2001
4	Formação para professores indígenas	Plácido de Castro/AC	2002
5	Formação raízes e asas da Florestania	Mâncio Lima/AC	2002
6	Magistério de Professores Indígenas	Plácido de Castro/AC	2005
7	Oficina “Todos povos juntos”		2006
8	Magistério para professores indígenas	Plácido de Castro/AC	2008
9	1ª conferência nacional de educação escolar indígena	Luziânia/GO	2009

10	Formação Intercultural Bilíngue dos Professores Indígenas	Plácido de Castro/AC	2010
11	Prêmio Fortalecimento da Cultura	Mâncio Lima/AC	2010
12	5ª Conferência Nacional de Saúde Indígena	Brasília/DF	2013
13	Oficina de Professores e Agentes Agroflorestais indígenas	Rio Branco/AC	2013
14	Oficina “você compra a natureza é quem paga: vale do Juruá, construindo outras alternativas a nível de explicação sobre a prospecção de petróleo na Serra do divisor”	Cruzeiro do Sul/AC	2014
15	I Encontro dos Povos Indígenas Resistentes	Manaus/AM	2014
16	Encontro de Políticas étnicas de desporto e lazer	Cuiabá/MT	2015
17	Sustentabilidade da Amazônia	Manaus/AM	2015
18	1ª conferência nacional de políticas indígenas	Brasília/DF	2015
19	Oficina sobre Questões ambientais, a formação dos povos da Floresta	Rio Branco/AC	2015
20	Formação “mercantilização da natureza: ameaças ao usufruto do território e direitos humanos”	Cruzeiro do Sul/AC	2016
21	Capacitação de gestores de conselho voltados a promoção da igualdade racial		
22	6ª conferência nacional de saúde indígena, etapa distrital do DSEI Juruá.	Cruzeiro do Sul/AC	2018
23	Conferência de Educação Escolar Indígena	Mâncio Lima/AC	2019

As diversas participações de Lucila em eventos a fez começar a ver o quanto os povos são organizados em valorizar o conhecimento dos povos. Lucila, retornou sempre ao território buscando a valorização desses conhecimentos e passou a desenvolver habilidades as quais foram logo multiplicadas. Lucila também é uma artesã de sementes. Seus conhecimentos e a valorização de uma sociobioeconomia indígena garantiu, em 2010, um título de Prêmio de Cultura de fortalecimento cultural.

### **FOTOGRAFIAS 30 e 31 – Artesã e multiplicadora indígena**



*Na primeira foto, Lucila prepara artesanato feito de sementes. Na segunda, imagem de parentes do nosso povo durante formação sobre produção de artesanato de sementes ministrada por Lucila no território. S/D. Fonte: Arquivos pessoais Lucila Nawa*

A partir do prêmio, a liderança buscou desenvolver ações no território e comprou material para fortalecer a prática de utilização de matérias da mata para gerar renda, com foco sobretudo para as mulheres. A prática, até hoje, pelas mulheres Nawa é produzir as artes indígenas através de uma forma manual de extremo desgaste, sobretudo de esforço e sem a falta de equipamentos adequados, o que é produto da falta de valorização dos conhecimentos indígenas e das dificuldades de alcançar recursos para apoiar as iniciativas Nawa.

Eu fiz muitas oficinas. Foi comprado também um material, como esmeril, furadeira -- porque a gente fazia tudo com a mão -- e aí foi comprado uns materiais. Eu fiz oficinas dentro da comunidade com as mulheres a partir desse prêmio, para tecelagem, saia, chapéu, pulseira de miçangas; homens que sabiam fazer a flecha, a lança. Fizemos uma oficina de 5 dias. Também foi feito uma casa de artesanato, onde a gente está com essas mulheres (Lucila da Costa Moreira Nawa, 05 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre).

O que as lideranças ganham em premiações do povo são retribuídas e destinadas a tentativa de alavancar a produção Nawa, entretanto a falta de sustentabilidade dos apoios gera desgaste no pouco que as lideranças adquirem para os Nawa trabalharem com a cultura. Lucila conta que com o tempo, os materiais adquiridos com o apoio da premiação foram se acabando e desgastando, inclusive a casa de artesanato que havia sido construída. Os conhecimentos, no entanto, continuam sendo armazenados dentro do pote.

Lucila entrou na Universidade Federal do Acre (UFAC) com uma declaração de cumprimento dos anos fundamentais ensino médio. Fez a tentativa de entrada na primeira turma de professores indígenas da Licenciatura Intercultural, mas foi barrada por não apresentar documentação comprobatória de finalização do ensino básico regular. Somente em 2019, após ter conseguido entrar na segunda turma, quando precisou formar na Ufac é que precisou comprovar a diplomação no ensino fundamental e médio. Foi nesse momento que conseguiu, por muita pressão, receber os seus certificados. Uma das primeiras dificuldades para ingressar no ensino superior foi justamente comprovar a veracidade das informações com relação a sua diplomação no ensino fundamental e médio. "Eu me formei no ensino médio pelo magistério indígena em 2008 e só consegui receber esses certificados em 2019, quando nós entramos na Ufac. Desde 2008 a gente tinha se formado e eles ainda não tinham mandado nosso certificado" (Lucila da Costa Moreira Nawa, 05 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre).

Apesar de muitos desacreditarem em uma mulher que até pouco tempo não tinha sequer o ensino fundamental, Lucila demonstrou garra e resiliência. Perseverou em um

espaço marcado pela ausência indígena: a universidade. A liderança nunca imaginou que chegaria em um estágio tão alto da formação e se sente orgulhosa de si mesmo pela trajetória de esforço e dedicação. A mãe incentiva os filhos a seguirem a área da educação como uma via transformadora da condição a qual nossos parentes foram impostos; superar a incapacidade como demonstração de resistência.

Atualmente, a liderança contribuiu em outra área: representa o conselho de saúde Nawa local e é vice no Conselho Distrital de Saúde Indígena do município de Mâncio Lima. Durante a pesquisa, após sermos incluído em um grupo no WhatsApp de lideranças indígenas do Vale do Juruá, Lucila foi cobrada pelo ex cacique Paulo Nukini, para realizar reunião do Conselho de Saúde Indígena Nawa sobre alguns problemas que estavam existindo na aldeia 7 de setembro. Desde 2018, a liderança feminina atua nesse cargo.

Lucila conta que somente pode falar dos apoios que os parentes deram a ela e ao povo porque, segundo ela, outros povos não lhe deram desprezo. Às vezes Lucila sentia dificuldade, mas os parentes de outros povos vinham conversar com ela, dando orientações. A liderança de mulheres considera o povo Huni Kuin como um dos povos que sempre a apoiava. Algumas personalidades e parentes são lembrados por Lucila como pessoas que lhe deram muito apoio: Maria Alice, cacique Joel, Maria e Neguinha – todos do povo Puyanawa; professor Edison, do povo Shawãdawa (Arara); Ninawa e Maná, do povo Huni Kuin.

Lucila conta que o Governo Municipal e Estadual sempre apoiou os indígenas com relação à educação escolar indígena, dando diárias de passagem e hospedagem em eventos estaduais. Ela ainda cita o governo do Jorge Viana (Partido dos Trabalhadores – PT) como um apoiador que ajudou muito os povos indígenas do Acre. Segundo a liderança, foi na época do Jorge Viana e do Tião Viana, ambos do PT, que existia formação de professores indígenas. Após os seus governos, não houve mais as formações, de acordo com Lucila. Com o Governo da Floresta, a liderança conta que houve apoio a muitos indígenas. “Era uma grande parceria que eles tinham com os povos indígenas”.

Esse reconhecimento do povo e do território ancestral geraram as várias participações em incidências dos Nawa. Entre essas incidências, o povo Nawa passou por situações que ameaçam a vida social e cultural do território. A primeira, foi a criação do Parque Nacional da Serra do Divisor, que gerou mal-estar e fez com que nós Nawa começássemos a se articular como povo para reivindicar a permanência no território. A segunda ameaça foi a prospecção de petróleo próximo à terra indígena em luta.

Em região de pouca “exploração” pelo não-indígena, a formação rochosa da fronteira, na Serra do Divisor, passou a ser observada por grandes empreendimentos, principalmente a de minérios. A Petrobras entrou em 2011 para fazer atividades de prospecção de petróleo na região. Em 2014, as lideranças organizadas e preocupadas com a aproximação da petroleira na região fizeram diálogo organizado pelo Conselho Indigenista Missionário, para discutir a situação da região.

Os povos seriam afetados seriam Nawa, Nukini e Puyanawa, e todos os ribeirinhos que também moravam na região. Porque quando eles vão eles dizem mil maravilhas, mas numa petroleira você vê terra rachada, terra seca, água contaminada, e aí nós éramos chamados para dizer o que poderia acontecer (Lucila da Costa Moreira Nawa, 05 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre).

Lucila é uma das lideranças do povo que contribuiu para o resgate das práticas do povo. Nas suas andanças, a liderança aproveitou para aprender com parente de outros povos para aplicar dentro do território Nawa.

Enquanto professora, umas das principais atuações de Lucila é com o resgate da língua, muito influenciada pela experiência dentro de casa com o pai, que falava a língua nativa. Lucila conta que começou a ter essa preocupação com a formação em Magistério Indígena e quando passou a defender a escola diferenciada. A língua passou a ser um vetor de propagação da cultura. Em 2010, a liderança de mulheres participou, como parte do magistério, da "Formação Intercultural Bilíngue dos Professores Indígenas", em Plácido de Castro. O momento era sobretudo para troca experiências.

Nessa época nós não tinha muita coisa na língua. Então era uma troca de experiências de língua. Foi através dessas formações que eu consegui levantar muita coisa que estava escondido do nosso povo. Porque quando eu comecei a estudar eu cheguei na comunidade e comecei a pesquisar entre os mais velhos muitas das palavras que eles tinham e eu ia anotando. Foi um grande aprendizado que eu tive para hoje a gente ter o que a gente tem através desses cursos (Lucila da Costa Moreira Nawa, 05 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre).

Ao retornar ao território, a liderança percebeu a ausência da língua falada pelos mais novos. Com o passar dos anos, a diminuição no tratamento com a língua reduzia e a liderança se movimentou para aumentar a prática. A partir disso, Lucila iniciou uma ação que a faz dela uma pesquisadora do povo e iniciou o levantamento das palavras ainda falada pelo seu pai.

Lucila começou a observar o pai e anotar as palavras que o patriarca soltava durante o dia.

Esse meu caderno é uma das minhas primeiras pesquisas. Tudo que eu pesquisei de palavras está aqui dentro. Essas palavras eu pesquisei muito com meu pai e com seu Nilton, que eram as pessoas mais velhas da comunidade. E tudo o que eles me diziam eu anotava, mas também eu pesquisei através dos outros parentes porque muitas palavras se assemelhavam. Exemplo: vari; eles falavam Bari (Lucila da Costa Moreira Nawa, 05 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre).

A liderança de mulheres dizia ter vergonha de falar a língua, produto de anos sendo rechaçada pela prática da língua nativa. Tudo o que aprendeu com o pai acabou desenvolvendo um medo da fala, porque acreditava que a forma falada estava errada. Entretanto, percebeu que as modificações na forma de falar a língua era comum entre os demais povos e partir daí encabeçou um movimento de valorizar a forma de falar tal qual foi aprendida.

E através da pesquisa que eu fiz dentro da comunidade, eu comecei montar; eu comecei a perguntar como era o nome do corpo, e aí tudo o que eles me diziam eu começava a escrever. E o que eles não me diziam eu pesquisava nos livros dos outros parentes: dos Arara, dos Nukini. [Eu] ouvia, às vezes, palavras com mesmo sentido, mas que só mudava a letra. Então eu fiz assim tipo um dicionáriozinho com as letras do alfabeto; eu fiz esse material (Lucila da Costa Moreira Nawa, 05 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre).

Hoje, a partir de anos de pesquisa, Lucila produziu um material inédito para o povo Nawa. O caderno com as palavras indígenas é usado nas escolas no território pelas professoras da língua e agora está replicado entre demais integrantes do povo, além de ser falado por parte do povo, ainda em número pequeno. As crianças são as que mais dominam a língua, entretanto ainda não conseguem manter um diálogo longo.

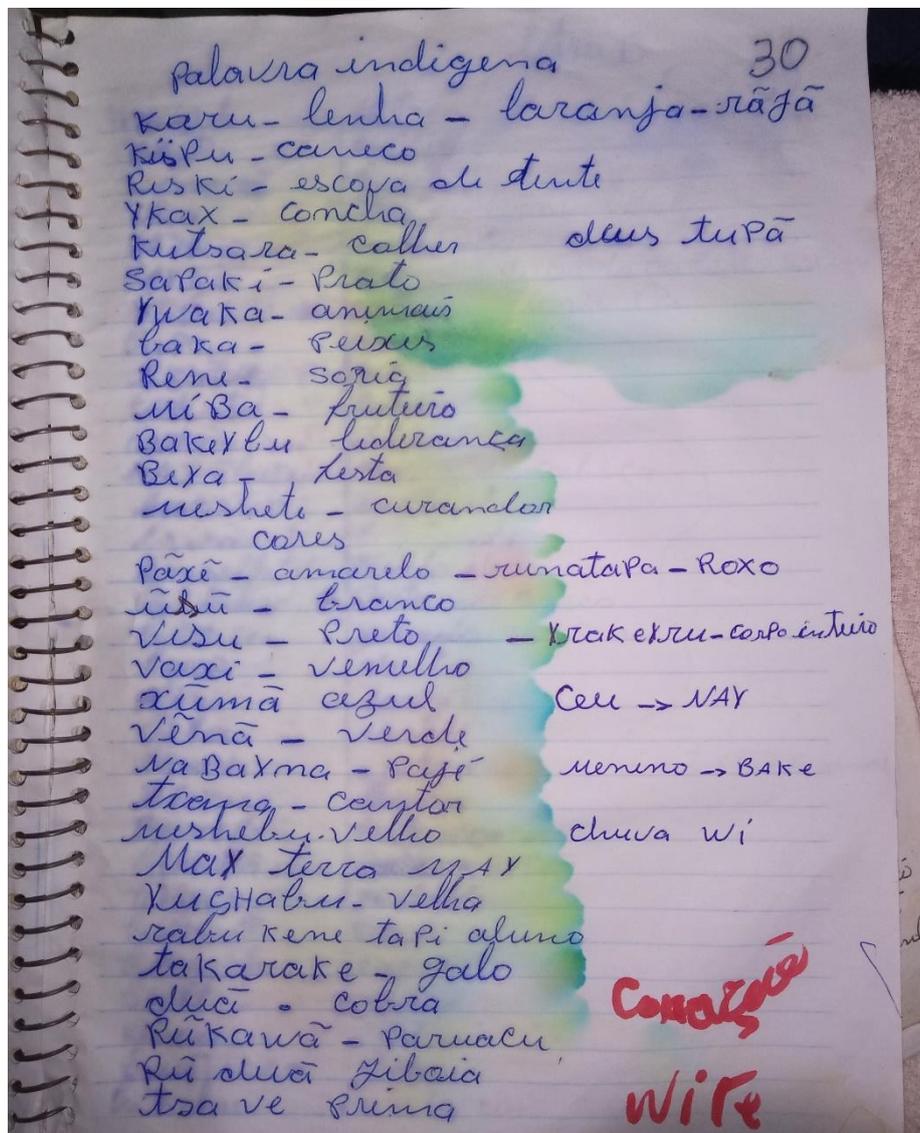
Nesse processo de valorização da língua, as músicas também tiveram um papel central em resguardar as palavras que quase não se falava dentro do território. Lucila também fez um resgate das cantorias e gravou tudo em letras em um caderno. No entanto, morar em região de rio e precisar se deslocar pelos cursos como uma forma de estrada causa um risco para elementos tão frágeis como os cadernos da pesquisa da liderança.

Em duas ocasiões de deslocamento entre cidade e aldeia, Lucila se alagou e perdeu, consigo anos de trabalho, escuta e escrita. Gravou na memória as músicas, mas boa parte delas tem uma perenidade que a memória tem dificuldade de manter. O caderno de Lucila carrega justamente as marcas das tentativas de salvamento do que ela chama de “biblioteca do povo”. Para Lucila, o caderno

[...] é um registro do povo Nawa. Porque se eu realmente tivesse perdido esse caderno o povo Nawa teria perdido a sua biblioteca,

porque o que nós temos está aqui dentro, fora as músicas, fora os conhecimentos. Aí seria um outro trabalho para fazer uma pesquisa e eu não ia conseguir, porque os mais velhos já morreram, como o meu pai e o seu Nilton (Lucila da Costa Moreira Nawa, 05 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre).

### FOTOGRAFIA 32 – Caderno da língua indígena Nawa



Um dos principais legados de Lucila e do povo está ameaçado pela perenidade das páginas. O único caderno na língua nativa se encontra em condições apresentadas na imagem acima. 05 de junho de 2021. Fonte: Tarisson Nawa

A liderança conta que estava a caminho de uma aula na aldeia e precisava usar o caderno para as atividades com os parentes, por isso o levava como bagagem. No caminho, já de noite, apressada para não perder a reunião, teve imprevistos no caminho que a fez se desesperar.

Eu fui para uma aula da UFAC na aldeia, e eu subi à noite para ir para o [o território] meia dúzia que era para ter aula no outro dia. E aí o

menino meteu a canoa dentro de uma touceira de johari -- palmeira cheia de espinho -- e aí a canoa foi suspendendo e alagou de popa. Já era escuro e se você visse o sufoco. Ainda bem que eu só levava o motor e a gasolina e não levava muita coisa. E esse era um dos cadernos que eu ia para a aula e eu ia precisar para fazer uma pesquisa para tirar desse caderno e foi por isso que está manchado e molhado (Lucila da Costa Moreira Nawa, 05 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre).

O caderno foi comprometido, as músicas saíram da versão escrita e ficaram na memória, mas as palavras ainda estão lá, em um caderno sem capa, com folhas já desgastadas e manchadas de água.

Lucila trouxe alinhado ao resgate da língua, as práticas do nosso povo. Reelaborados, essas práticas carregam formas, jeitos, corporalidades e nomenclaturas como nossos antigos e mais velhos praticavam. A dança do nosso povo é chamada de Xãñãdãñã, uma dança Mariri, que carrega o nome do carrapato. A nomeação, segundo a liderança, tem a ver com a forma como a dança é feita: em que todos os parentes se juntam e fazem um elo humano, não se desgrudando, igual a um carrapato. “Xãñãdãñã é o nome da nossa dança e é mesmo Mariri. Eu perguntei aos mais velhos como era a nossa dança e eles disseram que era Xãñãdãñã. Xãñãdãñã é a dança do carrapato, que é xãñã” (Lucila da Costa Moreira Nawa, 05 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre).

Mesmo com as práticas culturais indígenas, os nossos parentes também passaram a, concomitantemente, a cultuar outras divindades, sobretudo de origem cristã. Uma das grandes referências de poder dentro do povo é o Irmão José, um “santo” – conforme apontam os meus parentes – que atuou em Mâncio Lima em benefício da população local e para mostrar o poder de Deus na terra. Irmão José, para o povo, além de missionário, era considerado um enviado de Deus para anunciar as mudanças que a população ia sofrer com o passar dos tempos, principalmente mudanças apocalípticas.

Deus é um só, mas o irmão José, pela história que os velhos contavam da vinda do irmão José, tudo que os velhos contaram que ia acontecer você está vendo acontecer. Ele é um santo e eu tenho muita fé. Às vezes as pessoas falam que o irmão José era um homem e eu digo: ‘mas era para você, porque para mim ele é um santo de muito poder’. Ele não era um Deus, mas foi mandado por Deus. Eu sempre tenho a foto do irmão José, um quadro na minha casa. Eu tenho uma foto, mas como eu não tenho quadro, eu fiz uma pintura na minha parede (Lucila da Costa Moreira Nawa, 05 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre).

Na maioria das casas dos indígenas e principalmente dos católicos mais antigos da cidade é possível encontrar imagens de irmão José com sua bata branca. Tê-las em casa é sinônimo de adoração, respeito e sobretudo proteção da casa e da família,

instituições tão valorizadas pelo santo. Lucila é adoradora das bem feitorias de irmão José e acredita que a partir do poder do santo o nosso povo possa vivenciar trajetórias melhores do que a liderança indígena vivenciou.

## A FAMÍLIA PEBA DO ESTIRÃO DO SÃO DOMINGO

Essa seção trata-se não de uma biografia individualizada, mas da trajetória de uma família inteira, cujo eixo central é o patriarca Chico Peba. Chico Peba é neto de Mariruni, filho de Francisco Chagas da Costa (Chaga Peba) e Lydia de Oliveira Silva. Atualmente, a família habita a margem direita do bairro rural de Mâncio Lima chamado São Domingo. As famílias descendentes de Chico Peba estão situadas em uma faixa de terra em linha reta conhecida como *Estirão*. Nela moram filhos, netos e bisnetos do patriarca.

A trajetória da família está situada em um local compartilhado de trajetórias semelhantes de três famílias extensas, cujas mesmas origens também reforçam laços de parentesco e relações de cooperação e crenças.

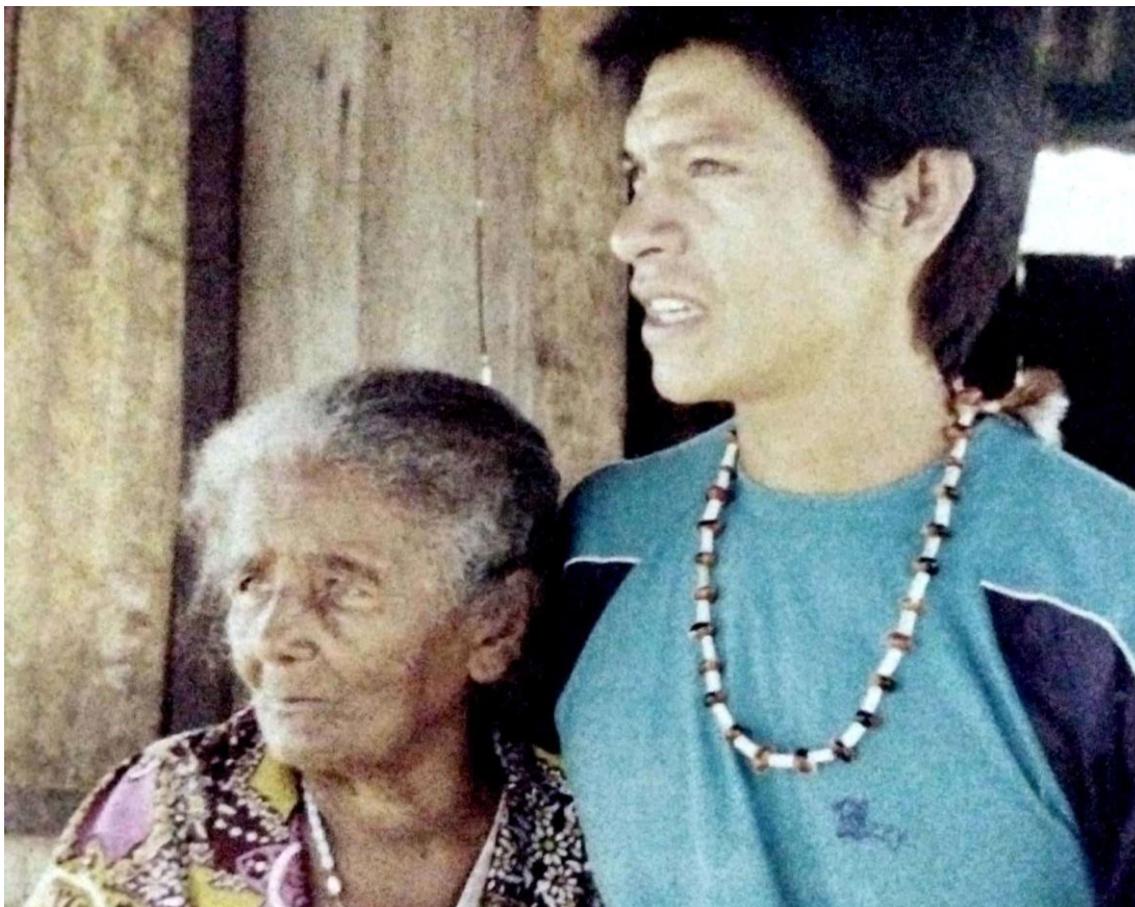
No Estirão do São Domingo habitam três famílias extensas de linhagem Nawa, formando um grupo de filiação. Por grupo de filiação entende-se como a “constituição de grupos sociais organizados, cujos membros pretendem ter o mesmo ascendente” (AUGÈ, 1978, p. 24).

Desse grupo de filiação no Estirão, duas famílias são originárias das relações de casamento de Francisco Chagas da Costa (Chaga Peba), filho de *Mariruni*. É importante abrir um parêntese para indicar que a família de Chaga Peba – pai de Chico Peba –, principalmente seus irmãos, habitam hoje a terra indígena Nukini. Até pouco tempo, os descendentes de Chaga Peba do estirão do São Domingo se vinculavam à etnia Nukini, tendo em vista que boa parte da família do seu ancestral habita até hoje a TI no alto rio Moa. Chaga Peba casou-se com Lydia, figura feminina importante para as principais memórias da família e do povo.

De acordo com o cacique Railson, quando a família Peba do estirão do São Domingo foi consultada para a escrita do relatório antropológico de identificação da TI, a família já não morava no território e o principal expoente da família – Chaga Peba, filho de Mariruni – já havia falecido. Entretanto, a esposa de Chaga, Dona Lydia, foi quem contou a história de seu marido e da sua sogra, conhecida como a “última sobrevivente Nawa”. O diálogo aconteceu em 2003 e a família Peba habitante do Estirão do São Domingo foi convidada a voltar e lutar pelo território, mas segundo a liderança, a resposta

foi negativa, devido a experiências ruins vivenciadas no período da seringa, conforme serão narrados a seguir.

**FOTOGRAFIA 33 – Railson e vó Lydia em conversa com antropólogo**



*Railson abraça vó (bisavó) Lydia durante conversa com o antropólogo Cloude de Souza Corrêa, no Estirão do São Domingo, morada de parte da família Peba descendentes de Mariruni. Outubro de 2003. Fonte: Cloude Corrêa.*

Do casamento de Chaga Peba com Lydia de Oliveira nasceram vários filhos, cujas famílias estão espalhadas por Mâncio Lima e municípios vizinhos. Uma dessas famílias tem o seu patriarca habitando o estirão Francisco Ferreira da Costa (Chico Peba). Outra família, a matriarca (Maria Peba/Saboia)<sup>35</sup> morava na zona urbana de Mâncio Lima, apesar de alguns de seus filhos morarem no Estirão. Para fins de produção de dados, utilizarei essa unidade geográfica formada pelas três famílias Peba do Estirão do São Domingo, com ênfase para o grupo de filiação unilinear agnática (patrilinear), cujo patriarca é Chico Peba, do qual sou neto.

---

<sup>35</sup> Maria Peba/Saboia faleceu durante a construção dessa dissertação. Tia Maria era de sorriso fácil, meiga e carinhosa. Era a filha mais nova do casamento de Chaga Peba e Lydia. Durante a pandemia, foi infectada pela Covid-19 e conseguiu se curar. Entretanto, as sequelas aumentaram os problemas de saúde e em 2021 não resistiu às complicações da doença. Tia Maria dizia não se lembrar das histórias de seu pai, filho de Mariruni, pois era muito nova, entretanto tinha orgulho das suas origens.

**FOTOGRAFIAS 34 e 35 – Família Peba, descendentes de Chaga Peba**

*Na primeira imagem, Maria Peba/Saboia e sua filha Élda. Na segunda imagem, Chico Peba. Ambos são netos de Mariruni. (1ª) 18 de fevereiro de 2019; (2ª) 18 de julho de 2020. Fonte: Tarisson Nawa*

O grupo de filiação do qual trato aqui – do patriarca Chico Peba – é capaz de descrever as ligações genealógicas de todos que habitam o Estirão do São Domingo, de forma a remontar o antepassado em comum – *Mariruni*.

Os meus familiares Nawa do Estirão do São Domingo são organizados, nesse sentido, por relações de filiação mais próxima, no qual Chico Peba é o principal expoente da filiação unilinear, mas há uma relação de linhagem mais distante, na qual Mariruni é a principal expoente e responsável pela organização social com base no parentesco. No estirão do São Domingo é possível identificar, em toda a extensão, uma *linhagem concreta*: “diretamente observáveis no terreno” (AUGÈ, 1978, p. 28). Augè diz que “o parentesco não é apenas um princípio de classificação e de organização, é também um código, uma linguagem mais ou menos ideológica e mais ou menos manipulada. É, pois, uma chave para a interpretação de todas as sociedades [...]” (1978, p. 20)

No nosso contexto Nawa, no Estirão do São Domingo, o parentesco é uma chave de interpretação da nossa comunidade, mas não se reduz somente ao parentesco. O parentesco desempenhou um papel fundamental para a organização da nossa comunidade, na medida em que o lugar onde habitam os meus familiares Nawa do São Domingo foi ocupado após migração do patriarca, que vivia próximo à Terra Indígena ancestral, mas que foi forçado a sair do seu lugar de habitação devido a conflitos na região

[...] tratando-se dum ‘triângulo cujo antepassado é o vértice e em que a base aumenta em cada geração, a linhagem não pode ser um grupo permanente. Crescendo continuamente o número de descendentes, chega um momento em que (...) a linhagem deve cindir-se. *Por ocasião duma migração, em resultado de rivalidades ou conflitos, ou, simplesmente, em consequência do próprio crescimento demográfico, que obriga, por exemplo, a ir procurar noutros lados terrenos de caça, de pastagens ou de cultura, uma parte da linhagem constitui-se em unidade autónoma, que prefere, daí em diante, referir-se a um ascendente mais próximo que o antepassado original comum, um ascendente que, portanto, lhe é exclusivo.* Este segmento destacado da linhagem original, mas organizado com base no mesmo princípio, pode, por sua vez, tornar-se, ao fim de algumas gerações autónomo e afirmar-se progressivamente até à independência, numa nova linhagem verdadeiramente autónoma. Esta reconhecerá uma longínqua ascendência comum com a primeira e cooperará, eventualmente, com ela, mas em pé de igualdade. (AUGÈ, 1978, pp. 29-30) (grifo nosso).

A migração aqui tem um papel não só organizador do meu povo, mas é também característica importante do tipo de campesinato praticado por nós Nawa, uma migração interna ao território acreano e circunscrita a região de Mâncio Lima.

“No tempo passado”, como comentam as lideranças, muitos dos indígenas dispersaram-se e foram viver na cidade, omitindo a identidade ou afirmando-a em contextos específicos. Em vários bairros de Mâncio Lima, parte do povo se estabeleceu e reelaborou os modos de existência no contexto urbano. Os bairros de Mâncio Lima, a saber: Iracema, Guarani, Porto Japiim, Vila Japiim, Colônia São Francisco e São

Domingo – esse último na zona rural do município – são alguns dos bairros onde há contingente e núcleos familiares de Nawa. Na zona rural de Mâncio Lima os meus parentes indígenas Nawa fixaram casas e com o tempo foram alocando outros familiares, formando famílias extensas. Essas famílias extensas, como veremos, começaram a praticar um campesinato (PEREIRA DE QUEIROZ, 1976) fora das terras indígenas.

Na cidade de Mâncio Lima, pouco se fala sobre grupos de indígenas morando fora do contexto de aldeamento. As políticas de atenção e promoção de saúde e educação estão sempre vinculadas aos Territórios Indígenas, entretanto existe um contingente de indivíduos Puyanawa, Nukini e Nawa que habitam o contexto da cidade e seu entorno rural. Muitas das migrações aconteceram há décadas, entretanto os parentes indígenas mantêm vínculos de reciprocidade e parentesco, bem como se apropriam de conhecimentos indígenas dos seus povos e povos vizinhos como forma de sobrevivência e cooperação.

Esta seção busca dar conta de uma realidade vivenciada por muitos Nawa, a partir da experiência do meu avô, Chico Peba, cujas relações estão acontecendo fora do território indígena e forma uma territorialidade participar aos meus parentes Nawa que vivem no território. Esta seção também tenta abordar o que é pouco descrito nos laudos antropológicos (COUTINHO JR., 2003; KLEFASZ, 2003; LIMA, 1993; MELO, 2005; PEREIRA NETO, 2000; MONTAGNER, 2002), cujas preocupações no reconhecimento de povo e territorial das habitações Nawa deram quase nenhuma atenção para as migrações e as condições que estas aconteceram.

Parto desse contexto para tratar sobre a minha família, que estará descrita nas próximas linhas a partir da figura do meu avô: Chico Peba. Para essa trajetória familiar, tenho como fontes minhas tias e tio – Solange, Verônica, Nego (tio-avô) – e minhas as próprias memórias familiares.

### ***Deslocamentos mediados pela seringa***

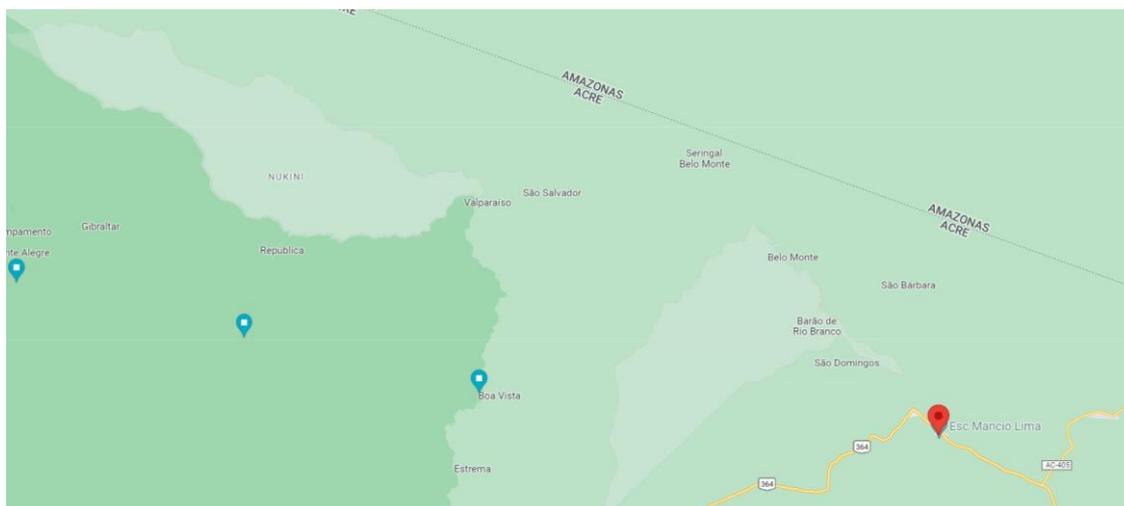
Meu avô não sabia de fato onde teria nascido e isto nunca o preocupou, pois a dinâmica de vida que viria a ter logo em seguida omitiu essas informações da relevância da vida. Ao sentar-se com seu irmão Nego Peba, foi dito ao meu avô que ele teria nascido na colocação Nova Lição, às margens do Rio Azul, afluente do Rio Moa, na fronteira com o Peru, no município de Mâncio Lima – Acre. Chico Peba teria nascido na colocação e

logo em seguida mudado de colocação, produto das migrações que seringueiros faziam em busca de boa produção e boas relações com patrões da borracha.

Nego Peba, irmão de Chico Peba – em conversa realizada no dia 18 de fevereiro de 2019 na sua casa no bairro Iracema, em Mâncio Lima –, iniciou contando que morou junto com os irmãos nas seguintes colocações, pela ordem: Três unidos, Nova Lição, Barro Vermelho, Boa Vista e Pentecostes. As três primeiras colocações eram situadas no rio Azul; as duas últimas são no rio Moa, para em seguida migrar definitivamente para o Estirão no bairro São Domingo, na zona rural de Mâncio Lima. A mudança para a cidade aconteceu sobretudo após a morte do patriarca da família de Chico Peba, Chaga Peba.

Chico Peba mudou diretamente para o Estirão do São Domingo, mas fez casa no contexto urbano. Apesar de não ter morado lá, Chico Peba fez casa para poder ir para o novenário, dada a importância que a religião tem para a família. Lydia era católica e não perdia uma noite de novenário e a casa na cidade buscava sanar a dificuldade de descolamento. Como a habitação no contexto rural era distante da igreja, definir uma casa na “rua” era a saída para não perder as missas. “Era difícil a Vó Lídia perder uma noite de novenário. Eu fazia era gostar, porque a gente se divertia um pouco além da vida de trabalho na roça”, disse Verônica. (Maria Verônica Lima da Costa, 28 de julho de 2022, Mâncio Lima – Acre).

## MAPA 1 – Colocações de seringa em Mâncio Lima, AC



*Em azul, algumas colocações onde Chico Peba morou. Em vermelho, núcleo urbano do município de Mâncio Lima - AC*

O pai de Chico Peba, com quem ele morou nas colocações apontadas acima, Chaga Peba, teria sofrido um Acidente Vascular Cerebral (AVC), o que teria comprometido os movimentos das pernas. Sua mulher, Lydia, e filhos tiveram que tomar as rédeas da família, sobretudo puxado pelas mulheres, filhas mais velhas de Chaga Peba e irmãs de Chico Peba, que tomaram a responsabilidade do patriarca de sustentar a família através do trabalho da borracha. A filha de Chaga Peba, Creuza, teria tomado aos 14 anos de idade a responsabilidade do pai no corte da seringa. Além dela, Neuza e Zeus (Nego Peba), também ficam com as responsabilidades do pai após a morte do patriarca. Logo em seguida os irmãos de Creuza, incluindo Chico Peba – ainda novo – aprenderia o ofício e se dedicaria ao trabalho ainda menor de idade.

O tio Zeus [Nego Peba] conta que a primeira caça que ela matou não sei se era um veado que eles toparam na estrada... Eles andavam com uma arma, aí ele disse que ela escorou a espingarda no ombro dele [Nego Peba]. Ela não tinha nem força de levantar a espingarda; ele acocou [abaixou] na frente dela, aí ela por trás dele fez o ponto para atirar na caça e matou o veado (Maria Solange Lima da Costa, 18 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre).

Além da responsabilidade com a caça para alimentar a família, a borracha exigiu muito da atenção dos jovens seringueiros. Solange conta os esforços que tinham que fazer, para, por exemplo, dar conta do corte da seringa. Contou que na época era muito difícil a vida na seringa e que ao ir tirar o leite da seringueira, as mulheres precisam ficar apenas com a peça íntima debaixo e um sutiã, para que o leite não caísse na roupa das aprendizes de seringueira e estragar a roupa definitivamente. Como eram muito novos e não tinham

muitas habilidades, todo os dias que precisam ir cortar seringa seria uma roupa diferente e a família não tinha condições de ter peças suficientes para dar conta de todo o trabalho que as mulheres tomaram como responsabilidade.

Com o pai adoecido e a irmã tendo que levar adiante os ofícios do pai, a família de Chico Peba passou por muitas dificuldades. Chico Peba ainda não é um exemplo da época em que a família não tinha condições suficientes para alimentar os recém-nascidos e a condição acabou levando a família a adotar estratégias para a sobrevivência. As histórias narradas a seguir, a partir do relato de Maria Solange retrata uma realidade difícil de ser acionada. Tais memórias nunca foram compartilhadas com toda nossa família e somente tive acesso a partir da minha tia, que para contar fez grandes esforços para não ficar afetada com as narrativas. As histórias de dificuldade ora emergem do subterrâneo, como um fantasma ruim com o qual a minha família teve que conviver ora são acionadas como um tipo de chacota, como uma forma de amenizar as dores das lembranças.

Todos moravam juntos. O ‘vô’ adoeceu – que meu avô era paraplético – e eu não conheci ele andando; quando eu conheci ele, ele já era paraplético, ele não andava; até comer com a mão dele era difícil. O pai [Chico Peba] disse que não conheceu o pai dele [Chaga Peba] andando, porque ele [Chaga Peba] adoeceu não sei se a vó estava grávida do pai ou o pai era bem novinho. Naquela época disseram que ele tinha adoecido de derrame; depois desse derrame, ele começou com a hanseníase [...] e aí como as filhas mais velhas eram mulheres, meu pai conta que a tia Creuza era mais velha – ela tinha 14 anos na época – aí ela quem cortava seringa, caçava. Sei que eles contam assim: era muito sofrimento. Ele [Chico Peba] disse que eles não tinham condições e que o leite que pai comeu foi uma lata de leite condensado – para ser criado ele foi criado com uma lata de leite condensado. Hoje ele mesmo faz matança dele mesmo: ‘eu comi uma lata de leite condensado, por isso que hoje eu sou o mais bonito’. Ele disse que foi criado mais no caldo de feijão. (Maria Solange Lima da Costa, 18 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre).

Até os 22 anos (76 anos atualmente), Chico Peba morou com a mãe e irmãs. Ao aprender o ofício e estar apto a resolver as atividades sozinho, passou a pensar em construir família. Em 1968, Chico Peba casou-se com Clotilde de Souza Lima, filha de cearenses migrantes para o município acreano para trabalhar com a borracha. Depois de casados, Chico Peba e Clotilde mudaram para as colocações Buterama (próximo a colocação Belo Monte) e, em seguida, para Paraná Ipiranga, e foram construindo família. Ao todo, foram 9 filhos Maria Solange, Maria Socorro, Maria Verônica, Mônica, Francisco, Josimar, Demétrio, Maria da Glória e Maria José, todos se sobrenome Lima da Costa. Eu sou filho de Mônica, a quarta filha de Chico Peba e Clotilde.

Após casado e já iniciado nas atividades desenvolvidas pelo pai, meu avô Chico Peba passou a dar continuidade no trabalho da seringa, pois não tinha outras formas de sobrevivência senão a relação com o patrão. Essa situação mostra a compulsividade da época da seringa. Os trabalhos não eram escolhidos, mas eram definidos a partir do contexto das famílias à época.

O relato de Maria Solange conta os detalhes da compulsividade no trabalho e as atividades coadjuvantes que tomavam para dos afazeres da família quando a época da seringa era paralisada com as chuvas do inverno amazônico. Toda a vida acontecia em torno de um ciclo mediado pela extração da seringa e o trabalho árduo de anos que a família Peba desempenhou nos grandes seringais. Os meus parentes Nawa não estavam extintos, estavam subsumidos à vida na seringa, reduzidos de sua identidade, invisíveis etnicamente por uma condição que lhes foi imposta.

A nossa vida era muito sofrida. Na época que nós éramos criança não existia -- era dificilmente -- um emprego; não existia renda nenhuma através de governo -- essas coisas a gente tinha que ir cedo para a roça e a seringa. No verão, meu pai cortava seringa. Era na parte do rio seco -- na época de maio a novembro. Aí então a gente cortava seringa. Quando era no inverno era a roça; fazia farinha para vender algum pouquinho quando achava alguém que comprasse. Na época do verão fazia aquela feira pra gente tirar até o final do inverno e era muito ralado (Maria Solange Lima da Costa, 18 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre).

Apesar de já ter responsabilidade de construir família, Chico Peba não saiu de perto da família e viveu próximo ao pai e mãe até a morte dos dois. A intenção de estar próximo era para construir a rede de apoio – cooperação – entre os irmãos e, principalmente, para dar apoio à mãe, Lídia Ferreira da Costa, em cuidar do marido Chaga Peba, com mobilidade reduzida. Mesmo com o falecimento do patriarca e matriarca, a cooperação virou elemento histórico na família, que até hoje mantém esse tipo de relação, acentuado inclusive com a pandemia causa pela Covid-19, experienciada durante a produção dessa pesquisa (NAWA, 2022).

Os primeiros filhos de Chico Peba cresceram e foram educados com seus avós. Maria Solange Lima da Costa, a filha mais velha, conviveu e reteve as memórias dos seus avós, com quem passava boa parte do tempo. Com o avô, Chaga Peba, aprendeu as histórias e origens da família. Solange, enquanto convivia com o avô e escutava as histórias da ancestral Nawa Mariana – *Mariruni*, também viu as dificuldades pelas quais o pai passava para dar sustento à família.

Eles levantam altas horas da noite; às vezes 1:00 hora da madrugada. O meu pai [Chico Peba] tinha época, eu lembro, que ele tinha uma ‘parea’ de estrada, então ele tinha que sair 23:00 horas [de casa]. Ele passava a noite inteira para poder dar o ‘rôdo’ [volta] na estrada; quando dava 7:00 horas da manhã, ele vinha chegar em casa. Aí ele fazia aquele cafezinho para poder ir de novo, porque se não tivesse ele não ia aguentar não. E então ele fazia esse percurso todo durante a noite. Aí então, como eu era grande -- na minha idade de onze, doze anos --, ele dividia durante o dia: ele tinha que dar dois rôdos [voltas] na estrada durante o dia, porque você passava para ir cortando e depois tinha que voltar para ir colhendo. Aí ele dividia a estrada no meio. Ele dava uma volta num pedaço e eu ia pelo outro lado colhendo. Quando dava por volta das 8:30 horas da manhã, eu ia pela outra perna da estrada e ele vinha pela outra colhendo. Isso tudo era mais para dar tempo de pescar, para quando ele chegasse da estrada a comida estivesse pronta (Maria Solange Lima da Costa, 18 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre).

A filha de Chico precisava dar apoio ao pai na seringa, e quando não estava contribuindo com a atividade de extração da borracha, ajudava a avó Lídia na agricultura. As lembranças acionam momentos de fortalecimento das relações que durante as entrevistas precisam ser paralisadas porque era difícil conter o choro da minha tia entrevistada e de mim, que sentia o quanto era incômodo falar de memórias afetivas tão doloridas.

Nós ralávamos muito e principalmente na época da minha vó, que foi uma guerreira também. Como o vô era paralítico, ela quem dava assistência aos filhos, porque a gente era tudo pequeno e eles tinham que cortar seringa, tanto meu pai como o tio Zeus -- que eles toda vida moraram perto um do outro e não tinha filho homem, era só filha mulher. A gente era as mais velhas, então a gente tinha que ajudar eles. Minha vó era um braço forte, porque no dia que ele [Chico Peba, o filho] não ia para a estrada grande, ele ia para a estrada pequena. Aí a gente que ia para a roça; nós juntos com minha vó -- ela nos levava para a roça (Maria Solange Lima da Costa, 18 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre).

A mulher de Chico Peba, Clotilde, participava pouco das atividades externas à casa, pois de dois em dois anos tinha filhos novos para cuidar; a maioria das atividades eram executadas pelas filhas ou pelo marido, Chico Peba. Era Solange e as irmãs Socorro e Verônica que davam o apoio ao pai no roçado, enquanto ele estava na extração da seringa. Elas faziam todos o trabalho de arrancar macaxeira, carregar, cortar e deixar no ponto apenas para triturar, um dos serviços que exigia cuidado e proteção, que só um adulto poderia executar. Algumas atividades afeitas ao masculino, como pegar no rodo e torrar a farinha, também eram feitas pelas mulheres.

Quando era pra fazer a farinha, nós ia, arrancava a mandioca, raspava no roçado, levava para casa de farinha, lavava, deixava no ponto.

Quando ele chegava [Chico Peba] da estrada, aí ele vinha lá puxar a mandioca e imprensar, porque a gente tinha medo de mexer [no maquinário], pois não era motor, era aquelas rodas; aí a gente tinha medo de meter o dedo na bola e cervar -- ele quem fazia isso. No outro dia, éramos nós quem íamos para a torragem no rodo. Por isso que nós não gostamos muito de roça até hoje, porque nós fomos criadas dessa forma: trabalhando. No outro dia, ele ia para a estrada. A gente fazia a farinha só para ir se mantendo e nós quem íamos torrar (Maria Solange Lima da Costa, 18 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre).

A situação vivenciada pela família Peba na época do seringal é uma evidência que independente do gênero, as atividades compulsórias precisavam ser levadas adiante para sustentar a família. A dureza nos trabalhos gerou, para além das dificuldades, empoderamento dessas mulheres, que ao executar atividades consideradas masculinas, começaram a ter poder de tomada de decisão e conseqüentemente buscaram alcançar outros espaços para superação da vida difícil. A rotina de trabalho na estrada de seringa e se desdobrando entre o roçado não finalizavam os esforços da família para garantir o alimento para dentro de casa.

Quando ele chegava da estrada, ele tinha que defumar aquela borracha todinha. Muitas vezes por essas horas [22 horas] ou mais tarde era que ele terminava. Aí já pegava a tarrafa, para ir pescar. Era uma atividade atrás da outra. Eu, como sempre, a mais velha, era a parceira dele. Nós íamos pescar no rio, no lago no Paraná [Pentecostes]. Dali ele pegava aquele peixe e quando chegava em casa -- os menores todos dormindo -- a mãe tratava o peixe e botava no fogo. Por volta de 21:00 horas era que estava pronta a janta. A mãe ia acordar aqueles para ir jantar. Por volta de seis, sete anos [as crianças] já iam para o roçado; os que não podiam com enxada levava uma faquinha pequena e já iam batendo o matinho debaixo da roça ou iam para a casa de farinha, pra raspar mandioca, lavar mandioca. Era assim. (Maria Solange Lima da Costa, 18 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre).

O relato de Solange evidencia que as crianças tinham de atuar cedo com as famílias no trabalho, seja no roçado, na casa de farinha ou na seringa. O trabalho na seringa era atividade principal. As demais eram subsidiárias da necessidade da família. Roçados de mandioca, milho e feijão, além da pesca garantia a segurança alimentar da família e o excedente era trocado por outras mercadorias que faltavam dentro de casa. O rendimento principal vinha do trabalho da seringa e a partir dela que era garantido a moradia nas colocações. Com a produção, meu avô fazia a aviação (feira) de casa:

Aviação: ele [Chico Peba] vinha no patrão, trazia aquelas borrachas; lá já fazia a aviação baseado no inverno. Aviação mesmo era a feira de casa: óleo, sabão, açúcar, leite, o café -- o básico --, porque era mais

difícil. Então esses aí eram indispensáveis. (Maria Solange Lima da Costa, 18 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre).

As relações com os patrões não eram de todo malélicas, apesar da compulsividade no trabalho diário. O trabalho, visto como uma atividade que dignificava a família e mostrava a capacidade de força da família, foi atividade principal para “civilizar” as famílias que descendiam de Mariana, a indígena capturada e amansada. A vida de Chico Peba é reflexo de anos de doutrinação dos seus ancestrais. Nas colocações iniciais, Chico Peba evitou problemas com seringalistas e conta das boas experiências com os patrões que lhe “deram” trabalho.

Quando nós morávamos no seringal Belo Monte, [o patrão] era o pessoal de Maia, Zeca Maia, Beбето Maia, esse pessoal. Era boa a relação com eles, até porque meu pai era uma pessoa muito responsável. Se ele ficasse devendo e não desse para pagar, no outro ano ele já fazia borracha e a primeira coisa que ele fazia era pagar a conta que ficou atrasada. Então a gente não tinha muita dificuldade por esse motivo, porque quando o pai precisava de alguma coisa, ele chegava até os patrões e eles confiavam né. (Maria Solange Lima da Costa, 18 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre).

Naquela época, em meio a relação com o patrão, também tinha as relações com os regatões. Os regatões praticavam uma espécie de escambo, na qual alguns produtos eram trocados como forma de pagamento para as mercadorias. Como a seringa era uma moeda de troca valiosa entre os patrões, nas relações de aviamento, com os regatões acontecia o mesmo processo: pagar as mercadorias com seringa. Entretanto, esse tipo de troca não era bem-vista pelos patrões e era considerada uma prática de traição.

Quando chegava na época do inverno -- porque do verão só era dos patrões mesmo -- tinham os regatões: aquele pessoal que comprava as coisas na rua e subia no rio regatinhando, como costuma dizer. De tudo eles levavam: da roupa, calçado, os mantimentos de casa, até perfume eles levavam. Mas era só na época do inverno, porque quando era no verão o rio secava e ficava muito baixo, aí eles não iam. Na época do inverno, às vezes, era saindo um e chegando outro. Como era mais difícil o dinheiro -- porque você só tinha [o dinheiro] na época do verão, quando estavam na época da borracha --, tinha deles que compravam borracha, só que na época era assim: você não podia tirar a borracha, só se fosse escondido do patrão. Por exemplo, o pai, se ele fizesse duas borrachas, uma era escondida, para poder comprar alguma coisa dos regatões. Quando eles chegavam tinha uns assim mais conhecidos que já conhecia o pai. Às vezes, eles vendiam fiado; às vezes, eles subiam para quando baixar receber em porco, uma galinha. Muitos deles recebiam o que você tivesse; não era só em dinheiro (Maria Solange Lima da Costa, 18 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre).

Como visto no relato da filha mais velha de Chico Peba, que consegue detalhar esses momentos, era uma estratégia para sobreviver no seringal a troca “por debaixo dos panos”. Isto é, mesmo com as relações muitas das vezes rígidas, os seringueiros indígenas encontravam formas para burlar o sistema e conseguiam praticar outras formas de troca e venda para a garantia e permanência das famílias nos seringais. Entretanto, a prática de trocar borracha com os regatões geravam tensões e a minha família chegou a vivenciar processos complicados na relação com o patrão.

[...] era porque os patrões não aceitavam. Eles queriam, por exemplo, o Zeca Maia, quando era na época da estrada, o pai ia lá e dizia: ‘seu Zé, vou cortar uma ‘párea’ de estrada; aí se vai cortar em canto a párea de estrada, eles só queria as borrachas que foram feitas lá dentro do seringal deles, que fossem só pra eles; não podiam tirar para mais ninguém e se fosse descoberto, no outro ano ali ele já não queria mais aqueles seringueiros na localidade deles; eles [os patrões] já jogavam fora e já colocavam outro. Eles não aceitavam as borrachas que não tinham marca nenhuma. Aí era assim (Maria Solange Lima da Costa, 18 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre).

Para tentar impedir os processos de retirada clandestina de borracha pelos seringueiros, os patrões criaram estratégias de impedir a “trapaça” dos trabalhadores. Temendo as negociações às escondidas, os patrões criaram uma espécie de marca feita nas borrachas recém emboladas. Era um sistema parecido com marca de boi para definir a procedência e o seringal de onde estava saindo a borracha recém produzida, algo como uma tarja de origem. As borrachas ainda estavam moles quando a marca era aplicada. A prática evitava de vender para regatões. No entanto, como a fiscalização da borracha não era exitosa, os seringueiros produtores deixaram algumas borrachas sem a marca e só entregaram ao patrão aquela que estava marcado. Como não existia uma regra geral de utilização em todos os seringais, o processo de marcar a borracha não foi totalmente efetivo e os trabalhadores indígenas continuam a trocar borracha como moeda com os regatões.

Em uma das relações com o patrão Manoel Lopes, meu avô Chico Peba vivenciou um desentendimento com um dono de seringal. A situação foi a gota d’água para a família, que buscou a cidade como saída para continuar com a vida. Chico Peba ainda trabalhou dois anos no seringal, após o desentendimento para, em 1988, descer para a cidade e abandonar a vida de seringueiro.

Eles compravam, digamos, o seringal e aí depois colocavam um caseiro lá no barracão, que era para os seringueiros não venderem a borracha. Então eu até quase presenciei uma briga do pai com ele [o patrão] por

conta de estrada. Eu lembro que o pai [estava] de coca [abaixado] na ponta do assoalho e ele [o patrão] dizendo para o pai que mostrava que o pai não cortava mais. Aí o pai dizia: ‘eu mostro como eu corto’. Eu sei que vi a teima deles dois. Eu sei que foi por conta da estrada [de seringa], que ele [o patrão] queria que o pai saísse de lá. Sei que o pai teve uns tempos por lá ainda e então viemos embora para cá [para o Estirão do São Domingo] (Maria Solange Lima da Costa, 18 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre).

De acordo com Chico Peba, o conflito aconteceu quando foi criado o sindicato dos seringueiros. Os patrões não concordavam em pagar pelo trabalho justo e as relações nos seringais ficaram tensas.

Chico Peba teve relações com os patrões Zé dos Santos, na colocação Paraná Ipiranga; o último patrão, antes da migração para a cidade, foi o Manoel Lopes, na colocação Paraná Ipiranga. A borracha foi perdendo o valor e então Chico Peba abandonou a vida de seringueiro e mudou para a zona urbana de Mâncio Lima, no bairro Colônia São Francisco.

Na época de finalização do ciclo da borracha, as terras indígenas ainda era uma realidade nova para os povos indígenas. Mesmo sabendo suas origens, para evitar os conflitos que se iniciaram pela transformação dos seringais em aldeia, Chico Peba resolveu levar a família para o entorno urbano e não via as aldeias em formação como espaço para continuidade da vida em família.

[...] não existia, até porque na área indígena no Barão [povo Puyanawa] era separado: morava muita gente misturada; era seringal também. Seu Raimundo Zacarias, que hoje é pai do ‘Dim’, moravam no Barão, todo mundo junto lá com os cabocos. Aí depois que foi mudado esse negócio para área indígena. Na época que coronel Mâncio achou a maloca dos índios aqui do barão, eu acho que não existia ainda [Terra Indígena] (Maria Solange Lima da Costa, 18 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre).

O preconceito instaurado na região, produto de anos de racismo e violência física e simbólica com os povos indígenas e o etnocídio praticado por “agarradores de índio” continuam mediado as decisões das famílias, que continuavam preferindo negar suas origens a afirmá-las como posicionamentos político.

[...] era só que ninguém queria ser índio naquela época, porque o pessoal tinha maior raiva de índio; tinha preconceito com índios. Agora todo ‘bicho’ que ser índio. [...] porque eles achavam que índio era bicho lá da mata; ninguém queria ser índio. E hoje o negócio dos índios surgiu nessa história. Os mais velhos contavam -- meu vô contava para nós -- que a mãe dele foi pega a dente de cachorro. E a gente perguntava: ‘vô quem era sua família, quem era mãe, quem era pai, e quem são seus tios?’ Aí ele: ‘ah, não conheci não, até porque minha mãe foi pega por dente de cachorro e ninguém sabe que era a mãe dela nem quem era pai.

E depois daí que foi surgindo a família dele; depois que a mãe dele se casou..., mas a mãe dele não sabia quem era os avós dele. E outra coisa também que hoje quando a gente vai registrar... naquela época não existia nada disso de registro, nem batistério, nem nada. Não sei nem se existia batizado (Maria Solange Lima da Costa, 18 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre).

Em meio a todas as atividades, meu avô Chico Peba incentivou os estudos para as filhas. Apesar do trabalho intenso na agricultura e na seringa, a jovem Solange, à época, viu a educação como uma saída para enfrentar as dificuldades que passava no trabalho duro. Solange relembra que as atividades de casa e de sustento da família era a prioridade. As irmãs se revezavam para ajudar o pai; todos outros projetos fora das atividades principais somente podiam tomar o tempo das jovens após todos os afazeres domésticos e de trabalho serem completados. Educação, nesse sentido, não era visto com algo importante para a família – uma realidade totalmente diferente para as famílias Nawa de hoje.

Solange foi a primeira da família iniciada nos estudos. Minha tia conta que até os 10 anos, sempre batalhou junto com o pai e avó no roçado. Quando chegou nessa idade, a partir de orientação de pessoas conhecidas do meu avô, minha tia começou a estudar. Mas não foi tão simples como se parece. No seringal não tinha escola, muito menos professores. Meu avô descia o rio e ia até a prefeitura e à Secretaria de Educação do município pedir ao prefeito e gestores para enviar professores para o seringal. “Quando ele não conseguia aqui, ele (pai) ia com o patrão para conseguir professor, porque na comunidade tinha alunos suficientes que davam para estudar, mas não tinha escola. Tinha deles que passavam um, dois meses e não queriam ir mais” (Maria Solange Lima da Costa, 28 de julho de 2022, Mâncio Lima – Acre). Os professores, costumavam desistir de ensinar com condições precárias de exercício de lecionar. Muitos deles desciam a cidade para resolver problemas e não voltavam mais. Isso fazia com que Chico Peba novamente retornasse à cidade para procurar novamente outros professores pelos mesmos meios – prefeitos, gestores e patrão da borracha – para continuar as aulas no seringal. O esforço do meu avô era principalmente para evitar a migração de suas filhas para morar “nas casas dos outros – como Solange conta – e gerar o distanciamento familiar. Além disso, tirar uma filha do seio da família geraria um desfalque na mão de obra de casa, tendo em vista que as filhas eram “o braço forte” de Chico Peba. “Às vezes as pessoas falavam: ‘seu Chico, deixa eu levar sua filha lá para a rua para estudar’ e ele respondia:

‘se tirar uma, quebra uma das minhas pernas’” (Maria Solange Lima da Costa, 28 de julho de 2022, Mâncio Lima – Acre).

As aulas não aconteciam em lugares estruturados. Para Solange estudar, como ela mesmo comenta, as disciplinas eram ministradas na varanda da casa do seu avô, Chaga Peba, filho de Mariruni. Nesse sentido, o lugar doméstico dividia espaço com a definição da primeira escola para a nossa família, para que nossos parentes não precisassem se mudar para a cidade e deixassem de ter o acompanhamento dos pais. A casa do meu bisavô foi palco não somente da formação da primeira da minha família que chegou na quarta série (5º ano); a casa também foi o espaço para formação de muitas crianças de colocações vizinhas que iam para a casa do meu bisavô, onde havia um salão propício para comportar os alunos, para estudar. A educação tem um lugar de importância na nossa família desde os nossos antigos e meu lugar como indígena no mestrado tem uma importância tão quanto teve as primeiras formações para os meus parentes.

Com 14 anos, Solange terminou a terceira série e tinha uma vontade de estudar. Chico Peba teria sido o motivador desse lugar ocupado pela filha. Minha tia conta que chorava para estudar e que um dia sua mãe, Clotilde (minha avó), chegou a ameaçá-la que se não parasse de chorar apanharia e não iria mais estudar. Nessa época, Solange foi morar na cidade sozinha, porém, só permaneceu um ano em um colégio de freira na cidade de Mâncio Lima – o famoso Colégio São Francisco. Logo teve que voltar com a 4ª série do Ensino Fundamental concluído a mando do pai, pois a ausência da filha teria “quebrado as pernas” do pai, segundo conta Solange. Solange ficou sem estudar até os 17 anos, quando não mais ocuparia os bancos de sala de aula e passaria a dar aula na sua casa para seus irmãos e crianças de outras colocações.

Chegar na 4ª série era uma raridade para as pessoas que nunca tiveram oportunidade de educação. Solange teria alcançado o feito e foi incentivada a dar aula. Logo breve o limite de formação chegaria e os conflitos no seringal aumentaria enquanto o valor da borracha caía. Assim, em meio às decisões para o perímetro urbano, a educação foi uma das motivações para a migração para a cidade e, em seguida, o entorno rural.

### ***Ocupação do Estirão do São Domingo e os vínculos de parentesco***

A região conhecida como Estirão do São Domingo compreende o bairro na zona rural de Mâncio Lima, Acre, conhecida como São Domingo, historicamente ocupado por

famílias com ascendência Puyanawa, Nukini e Nawa, além de descendentes de cearenses que migraram para a localidade após várias situações históricas. “Estirão” deve-se a faixa de estrada reta no bairro e caminho de principal acesso por terra à Terra Indígena Puyanawa. A estrada é também chamada pelos moradores de “Estrada do Barão”, nome dado ao antigo seringal Barão do Rio Branco, de ex-posse do Coronel Mâncio Agostinho Rodrigues de Lima, hoje aldeia Barão, do povo Puyanawa.

### MAPA 2 – Visão por satélite do Estirão do São Domingo



*Estirão do São Domingo, bairro rural de Mâncio Lima onde habita parte da família extensa Peba, descendentes de Mariruni.*

Os Nawa do Estirão do São Domingo são reconhecidos como “parentes” por aqueles do Território Indígena Nawa, na Serra do Divisor. As lideranças os reconhecem como Nawa tal qual aqueles que vivem no território.

Os Nawa do Estirão do São Domingo preferem se afirmar como “eu sou Nawa”, do que “eu sou indígena”<sup>36</sup>. A categoria indígena é vista pelos Nawa do Estirão do São

<sup>36</sup> Durante a pesquisa, de tanto acionar as memórias, esse movimento favoreceu uma mudança. Familiares que antes não falavam sobre a ascendência indígena passaram a se reconhecer não apenas como Nawa, mas tiveram orgulho de dizer que eram “indígenas”. Alguns primos próximos mudaram os nomes nas redes sociais para marcar a identidade étnica e passaram a se envolver na mobilização com o cacique e com os rituais de povos vizinhos.

Domingo como algo distante da sua realidade. Ser indígena ou “caboco”, nesse sentido, é entendido como “aquele que mora na Serra”. Ademais, os mais velhos desse grupo étnico na região do Estirão do São Domingo são compreendidos como detentores de conhecimentos e narrativas com os quais os Nawa do Território Indígena se vinculam, principalmente a história em comum. Os Nawa do Estirão do São Domingo também se vinculam à identidade étnica de um grupo específico ao afirmar que as lideranças os procuraram para “cadastrar como indígena”; ou quando afirmam que estão cadastrados na saúde indígena e tem os mesmos direitos, mas não tem acesso porque “não procuram seus direitos”, como afirmou a liderança Lucila, no dia 24 de julho de 2020, durante visita à sua residência na cidade.

É importante ressaltar que a memória social do grupo doméstico formado pelos núcleos de famílias do qual Chico Peba é patriarca advém principalmente das mulheres. Apesar da origem indígena vir de Chaga Peba, foi sua mulher – a não indígena Lídia Ferreira da Costa – quem cedeu as informações necessárias aos antropólogos que andavam na região buscando as origens familiares de Nawa no Estirão do São Domingo. A memória dessa ocasião é muito bem lembrada pelos Nawa que habitam o Estirão, ao afirmar que foi Lydia a responsável pela afirmação da identidade Nawa. Hoje, é uma das filhas de Chico Peba – Maria Solange Lima da Costa, a filha mais velha – quem recorda as origens indígenas vinculadas ao povo Nawa, conforme visto nos relatos das seções anteriores.

Chico Peba [76 anos de idade], o patriarca, é filho de Chaga Peba cuja filiação direta está relacionada à *Mariruni*. Chico Peba é neto e *Mariruni*. O patriarca do Estirão do São Domingo teve 9 filhos, todos com filiação comum à *Mariruni* – a ancestral que funda o povo Nawa<sup>37</sup>. Desses, cinco moram no entorno da casa do patriarca: três moram na zona urbana de Mâncio Lima e uma mora em Rio Branco. Apesar de não ter residência fixa no Estirão, alguns dos filhos mantêm terreno no entorno do patriarca, sobretudo suas roças. Dado as relações familiares de participação, decisão, resolução de conflitos, trocas econômicas, conhecimentos medicinais e valores sociais entre a família que se dão com

---

<sup>37</sup> Quando me refiro a “fundar o povo”, estou me referindo ao processo de afirmação étnica frente ao Estado brasileiro. Foram os netos e bisnetos de *Mariruni* quem buscaram o reconhecimento junto à Funai e quebraram o silêncio que já durava 100 anos. Após os Nawa conseguirem o reconhecimento, a outra linhagem de Nawas, vinculado à Chicaca, passaram a se afirmar como também Nawas. Inclusive, os Nawa reformulam o mito de fundação do povo a partir da personagem ancestral *Mariruni*, tamanha a importância dela para o povo. A partir de *Mariruni*, o povo passa por um processo ainda novo e que precisa ser melhor estudado, na medida em que se reconhecem como vindo da origem da anta (*Awá*) e, portanto, seriam “awanawa” e não somente Nawa. Essa origem teria se dado com a transformação da *Mariruni*, que teria se escondido na mata e virado anta (*Awá*)

base no posicionamento de Chico Peba, este torna-se um importante personagem na história dos Nawa.

De acordo com Verônica Lima da Costa<sup>38</sup>, a região onde sua família extensa habita pertencera à “Dona Mimosa”. À época da chegada no Estirão, não havia casa, apenas terreno. Quando seu pai chegou para estabelecer casa – Chico Peba – já havia terreno da irmã deste – Maria Peba, a mais nova dos irmãos. Maria Peba era casada com João Saboia, com quem teve oito filhos. Atualmente, no extremo do estirão, moram dois filhos a partir do casamento de Maria Peba com João Saboia: Gerisson e Ivanete (filhos). Ivanete é casada com um dos filhos<sup>39</sup> de Maninho Peba<sup>40</sup>, cuja residência se localiza na outra extremidade do Estirão Todos pertencem ao “grande famíliao”<sup>41</sup> e, por consequência, ao núcleo de Nawa que moram no estirão.

Ainda de acordo com o relato de Verônica, logo em seguida, no estirão do São Domingo chegou seu pai, Chico Peba. Para a grande faixa de terra adquirida, ele trouxe sua filha mais velha, Maria Solange Lima da Costa. Os outros filhos – Demétrio, Mônica, Maria José, Josimar, Glória e Francisco – continuaram morando com Chico Peba.

Após o casamento de Maria Solange Lima da Costa com seu primo de primeiro grau Antônio da Silva Gomes (Tantan)<sup>42</sup>, Verônica confirma a terceira e última migração de outro núcleo da família Peba. Para a região mudou-se Afonso Caitano Gomes (Maninho Peba), primo de Chico Peba. Maninho passou a morar na casa existente até os dias de hoje, em uma das extremidades do Estirão do São Domingo. Quando inicia o percurso do estirão, os familiares de Maninho Peba são os avistados no primeiro conjunto de casas. Maninho teve oito filhos. No estirão do São Domingo moram 3 filhos e suas famílias nucleares: Zaga, Moça e Paulo.

### **FOTOGRAFIA 36 – Primos de primeiro grau, descendentes de Mariruni**

<sup>38</sup> 47 anos, filha de Chico Peba (Francisco Ferreira da Costa), moradora do Estirão do São Domingo, onde a entrevista foi realizada. Data da entrevista: 11 de julho de 2020.

<sup>39</sup> Ivanete Costa da Cruz (Iva) é casada com José de Jesus da Silva Gomes (Bébé). Iva é filha de Maria Peba e Bébé é filho de Maninho Peba. Isto é, casaram-se os primos, cuja relação teve dois filhos: Jussara e Júlio Cesar.

<sup>40</sup> Maninho Peba é primo de primeiro grau de Chico Peba. Maninho Peba também é neto de *Mariruni*.

<sup>41</sup> A liderança (cacique) Ilson Carneiro de Oliveira (Railson), ao falar dos Nawa do bairro Iracema, no qual também estão inseridos os do Estirão do São Domingo, afirmam estes serem parte do “grande famíliao da origem Nawa”. Nesse sentido, utilizarei tal categoria para referir-se às famílias extensas de Nawa.

<sup>42</sup> Filho de Maninho Peba



*Maninho Peba (esquerda) e Chico Peba (direita) jogando brincadeira do baralho de cartas. Até hoje, a brincadeira é praticada por todos da família, de diferentes gerações, como forma de manutenção dos vínculos e reforço da cooperação. 04 de agosto de 2021. Fonte: Arquivo Pessoal Tarisson Nawa*

O casamento entre primos na família extensa dos indígenas Nawa pode parecer, à primeira vista, uma situação desencadeada pela proximidade das moradas dos primos quando eram jovens ou pelas idas e vindas dos pais nas casas dos seus compadres, o que teria causado a aproximação romântica entre primos, entretanto, como aponta Woortmann (1994, p. 13-14) “o casamento entre primos é uma forte característica de sociedades onde o sistema de parentesco constitui o mais importante elemento de controle do comportamento social”.

As relações desses três grupos familiares – Chico e Maria Peba (irmãos) com Maninho Peba – davam-se desde o período anterior à migração para o estirão do São Domingo, na zona rural de Mâncio Lima. Verônica conta que seu pai – Chico Peba – morava no seringal chamado Paraná Pentecostes e Maninho habitava na “boca” (início) do seringal Bom Jardim. Costumava-se visitar o primo Peba, principalmente nos finais de semana, para jogar baralho, brincadeira realizada até hoje quando as outras gerações se encontram. Com a migração de ambas as famílias para a mesma região, os vínculos

mantiveram-se e as relações de reciprocidade e trocas, inclusive matrimoniais, continuaram acontecendo.

Hoje, a importância da coletividade agrupada na faixa de terra do Estirão é tão forte que o patriarca Chico Peba orientou os filhos que as únicas relações econômicas de troca a serem estabelecidas com a terra onde sua descendência habita deve ser realizada entre os próprios parentes, para que se mantenham as relações de aproximação<sup>43</sup>. Essa informação foi acessada na medida em que eu, neto do patriarca, comentei que pretendia ter um terreno numa faixa de terra específica que pertence a outra família nuclear que não é a minha. Tal família nuclear que detém a posse me orientou que não precisava comprar, mas que seria doada “porque o ‘vô’ (Chico Peba) não quer que seja vendido, principalmente quando for para pessoas de fora; só entre a gente”, comentou uma das netas de Chico Peba.

O direito à terra e ter acesso a ela, nesse sentido, é concedido com base no parentesco. A unidade política e geográfica tem como centro o parentesco e desencadeia obrigações morais e deveres. O Estirão do São Domingo forma sítios que estariam próximos da configuração de um bairro rural, com uma história própria e pensado com base no parentesco.

### ***Fé e religião entre os Nawa do Estirão do São Domingos***

Incomodado com a lógica de vincular o campesinato somente a chave interpretativa de terra, trabalho e ideologia, Carlos Rodrigues Brandão (1993) sugere a preocupação no olhar antropológico, porque “da ocupação ecológica-econômica de um espaço de natureza à complexa tessitura de todos os rituais ao longo de um ciclo de vida da cultura, tudo isso precisa ser levando em conta [...] tudo se interliga e ‘conta’ para explicar o que deseja em pesquisa” (p.17). E continua ao dizer que da mesma forma que uma ritual de “Festa da Moça Nova” exige uma gramática antropológica, festas rurais também devem levar em consideração a mesma preocupação e atenção (p.18). As festas, rituais e práticas religiosas do mundo rural, para Brandão, não são apenas um “microcosmo da comunidade camponesa [...]. Ela não deixa de lado praticamente nenhum feixe social de relacionamentos que, de outras maneiras e entre outros e os mesmos símbolos e nomes, são vividos na experiência cotidiana do trabalho ou do parentesco”.

---

<sup>43</sup> Duas filhas de Chico Peba – Mônica e Socorro – venderam suas terras para seus próprios irmãos. Essa observação confirma o que a interlocutora me informou quando disse que não poderia vender para os de fora.

É a partir dessa mesma compressão do lugar das práticas religiosas e de fé - longe de ser um microcosmo dos Nawa do Estirão do São Domingo - também indica as diversas relações complexas que a religião engendra na vida social da comunidade e na família extensa. Brandão afirma que

Vindo do mais anterior ao mais atual, temos um campo de estudos de folclore e folcloristas onde justamente o corpo de crenças do imaginário subjacente às representações sociais do modo de vida camponês, de sua prática econômica e de seu trabalho político, é o que interessa reconhecer, classificar e descrever. Temos um campo passado de estudos de comunidade, onde os estilos e intenções diferenciados, eram dedicados capítulos à parte a rituais, vida religiosa ou mesmo “o sobrenatural” (BRANDÃO, 1993, p.25)

Cabe aqui um movimento diferente dos estudos que Brandão critica. Dou atenção, assim, ao tema da fé e religião no entorno rural e a importância das práticas para reprodução simbólica do grupo e cuidados da comunidade, principalmente envolvendo uma realidade vivenciada durante a pesquisa, que foi a pandemia causada pela Covid-19.

Os meus parentes Nawa do Estirão do São Domingo mantiveram, através do repasse das memórias as medicinas do povo. Essas medicinas são aquelas vinculadas à mata e utilizam dos conhecimentos da floresta para tratar as doenças. Os conhecimentos eram repassados sobretudo pelas mulheres, que ensinaram práticas de cuidados para as filhas moças. A memória era repassada de mãe para filha e, no grupo familiar Nawa, como as relações sempre envolveram várias gerações convivendo no mesmo espaço, as avós também repassaram os conhecimentos da floresta para as netas.

Toda vida a gente trabalhou junto mais era minha vó. Minha mãe que plantava; elas gostavam muito de plantar essas plantas medicinais. E eu até hoje peguei o pique delas também; eu gosto de plantar e a gente quando está com qualquer coisinha para mim que um chá de uma planta ou da casca da laranja, dependendo da dor, eu para mim que serve mais rápido até que remédio de farmácia. É difícil faltar garrafada de casca de pau. Ali na geladeira tem casca de copaíba e jatobá. Tem até que fazer para o pai. O pai fez só de dois paus e ainda está faltando de um, e ele disse que ia procurar hoje. É costume da família ter remédio da mata (Maria Solange Lima da Costa, 18 de junho de 2021, Mâncio Lima – Acre).

Nesse sentido, o uso da fé foi bastante relevante para a situação de enfrentamento da Covid-19, e resgatou memórias e conhecimentos guardados no fundo do pote pelos Nawa do Estirão do São Domingo. “Quando o remédio não dar conta, a fé cura”, como

foi dito por Clotilde de Souza Lima<sup>44</sup>. A mulher de Chico Peba demonstra a relação dos Nawa no Estirão do São Domingo com práticas de cura que vão além da “medicina” da mata e das orientações médicas.

Essa observação da fé como saída para explicação e enfrentamento da Covid-19 no Estirão do São Domingo aconteceu a partir da visita à uma das lideranças do povo Nawa. Lucila Moreira da Costa, liderança feminina, em sua casa na cidade tem, logo na entrada, uma imagem do Irmão José pintada que cobre de cima a baixo uma das paredes de madeira da sala. Essa imagem me gerou questionamentos sobre a relação dos meus parentes Nawa com a fé católica e, com a observação de isotopias figurativas que tematizam a fé nas casas dos outros parentes Nawa no Estirão do São Domingo, busquei compreender qual a importância do Irmão José nesse contexto.

É importante ressaltar que a figura do Irmão José e as práticas religiosas vinculadas à matrizes cristãs são manifestações religiosas extremamente difundidas na Amazônia Ocidental, atingindo sobretudo os povos indígenas que no passado sofreram a pesada condição de opressão pelos patrões seringalistas. Casos os dos povos Tikuna, Kokama, entre outros e outros povos do Amazonas, trazem a descrição e a operacionalização destas práticas indígenas (PACHECO DE OLIVEIRA, 2015; VICTER, 1992).

Outra observação que estabelece relação com o que é contado anteriormente é o fato do casal de idosos (Clotilde e Chico Peba), todas às 18 horas, ligarem a TV para assistir a Novena do Pai Eterno. Chico Peba atribui esse costume à prática de sua mãe, Lydia, cujas orações eram constantes dentro de casa; isto é, desde pequeno era acostumado com os santos que sua mãe colocava no altar dentro de casa. Para ele<sup>45</sup>, a “fé ajudou a afastar o mal” – referindo-se à Covid-19 – e, nesse sentido, era preciso reforçar os cuidados mantendo as orações em dia, o que era possível com a Novena do Pai Eterno.

### **FOTOGRAFIAS 37 e 38 – Altares nas casas dos meus parentes do Estirão do São Domingo**

---

<sup>44</sup> Entrevista realizada com Clotilde de Souza Lima, 71 anos, na sua casa, no Estirão do São Domingo, no dia 03 de setembro de 2020. Clotilde, minha avó, infelizmente, mesmo com todos os processos de cuidado, faleceu em fevereiro de 2021, como agravante das sequelas que o Covid acentou.

<sup>45</sup> Entrevista realizada com Chico Peba, 73 anos, na sua casa, no Estirão do São Domingo, no dia 03 de setembro de 2020



*Na figura 26, altar na casa de Chico Peba e Clotilde. Na figura 37, altar na casa da filha mais velha do casal, Solange. Nas demais residências do Estirão não há altares, mas nas salas sempre são observadas as imagens de santos e, como de praxe, a imagem do irmão José. Nas imagens ele aparece repetido 6 vezes e está situado no centro da segunda imagem*

É importante destacar que a busca por cura e enfrentamentos a doenças já eram buscados anteriormente à Covid-19 por meio da “fé católica”<sup>46</sup>. Chico Peba relata a participação assídua aos novenários de São Francisco de Assis e todo sábado era costume ir à igreja de São José, localizado no bairro Iracema. É nesses espaços religiosos, inclusive, que os indígenas dizem se encontrar com seus outros familiares e manter os vínculos de aproximação atualizados.

Quando o assunto é deslocado para o Irmão José, figura proeminente da fé no qual os indígenas acreditam, a afirmação é categórica “não era pessoa da terra, não. Podia ser, mas tinha muito poder”. Chico Peba fala da sua aproximação com Irmão José quando o patriarca Nawa ainda era pequeno. Segundo ele, Chaga Peba – seu pai – desceu o rio, isto é, saiu do seringal, com todos os filhos ao encontro do Irmão José. Nessa ocasião, apenas Chico Peba foi o filho que ficou, mas que seu pai o mandou pegar no seringal para poder fazer com que este pelo menos visse o Irmão José. O patriarca não sabe dizer a data, mas a orientação de tempo se deu pelo nascimento da sua filha mais velha, que já tinha 10 anos – hoje está tem 52.

“Ele veio de baixo, dormia na mata; ninguém mexia com ele”. Essa era uma das características para o poderio da figura religiosa. “Ouvi dizer que ele [Irmão José] tinha dito que ia chegar o tempo que muita gente ia sair mascarado”, comentou o patriarca. Chico Peba está falando do uso das máscaras para evitar a transmissão da Covid-19 e que já era previsto nas profecias do Irmão José.

A figura católica é muito conhecida em Mâncio Lima e região pelas suas profecias que os que afirmaram tê-lo conhecido dizem ter ouvido ele mencionar. Chico Peba, ao relatar uma dessas profecias diz que atribui-se ao Irmão José a fala de que “orasse para a guerra começar de baixo pra cima, porque ia ter muito chapéu para pouca cabeça”. Ao interpretar essa profecia, Chico Peba diz que a guerra não necessariamente é uma violência armada e dá um sentido metafórico para a guerra, que para o patriarca não existe dúvida que a guerra é a Covid-19. A interpretação do “chapéu”, ainda segundo o Peba, seria a infecção, a transmissão e, por fim, a morte: nesse caso, haveria muita morte para a quantidade de gente no mundo. “O que ele [Irmão José] disse está se cumprindo todinho”, comentou Chico Peba.

---

<sup>46</sup> Utilizo essa categoria priorizando a forma como os próprios indígenas demarcam a que religião sua fé está relacionada. Esse qualificativo “católico” marca a oposição à “fé evangélica”, cujos indígenas acreditam se tratar de outra forma de se conectar com Deus e, inclusive, uma forma que não veem com bons olhos.

Ainda segundo os velhos moradores do Estirão, a condição de pessoa poderosa de Irmão José deve-se ao fato de não se saber de onde ele veio e não se sabe ainda hoje para onde ele foi. As únicas informações que se sabe é que “ele veio de baixo, Cruzeiro do Sul [cidade], Paraná Pentecostes [seringal], e Mâncio Lima”. Clotilde e Chico Peba dizem que ele só saía de trás da igreja, um costume seu que os mais velhos não sabem explicar as motivações. Os mais velhos contam que um padre da cidade criticava a figura de Irmão José, quando este apareceu, “disse que ele ia secar o [rio] Juruá de tanto benzer água. Numa viagem em seguida, o padre teve que voltar porque não conseguiu cumprir a viagem, porque o barco quebrou”.

Outros relatos, como de um homem que não andava e passou a andar<sup>47</sup>, e a sua característica simples de se apresentar, atestam os milagres e o poder pelo qual a figura é reconhecida na cidade e pelos meus parentes Nawa do Estirão. “Ele era uma pessoa simples, andava de havaianas, andava sempre com um bastão. Ele só pedia que não ficasse rico às custas do retrato dele, mas foi o que mais fizeram depois que ele foi embora” (Chico Peba, 03 de setembro de 2020, Mâncio Lima – AC).

No que se refere aos vínculos domésticos familiares e a relação com a fé nos cuidados e enfrentamento do Covid-19, tais práticas católicas e conhecimentos dos indígenas foram repassados para as demais gerações. Aqui não irei detalhar a continuidade dos conhecimentos em todas as gerações existentes no Estirão do São Domingo. Pretendo, nesse caso, exemplificar a continuidade das práticas de fé com a filha mais velha do casal Peba. Maria Solange Lima da Costa<sup>48</sup>, assim como os pais, também construiu um altar na sala de casa (figura 37) no qual dedica parte do seu tempo em oração. Quando questionada sobre como compreende a situação da Covid-19, a indígena relata: “o que está acontecendo é bíblico, porque a bíblia e o Irmão José disseram que muitas coisas viriam”. Além de compreender a situação de pandemia à luz da Bíblia, destaca-se na fala da indígena a pessoa do Irmão José. Para ela, que não chegou a conhecer a figura de poder, é crível o que o profeta previu: “no final dos tempos, ia aparecer doenças que nem os médicos iam descobrir”, comenta.

Durante a pandemia ela dobrou a prática de oração como tentativa de lidar com a doença que logo se aproximava da cidade. Apesar dos vários santos em seu altar, muito

---

<sup>47</sup> “Tinha um homem – chamado carreirinha – que não andava e procurou o irmão José e o irmão José mandou ele se levantar e ao invés de ir devagar, saiu quase correndo. Esse homem, até morrer, só andava quase correndo, por isso carreirinha” (relato cedido por Chico Peba, 73 anos, em Mâncio Lima, no dia 03 de setembro de 2020)

<sup>48</sup> Entrevista realizada em Mâncio Lima em dia 03 de setembro de 2020

dos tais já conhecidos pelos católicos, Solange diz ter uma fé no Irmão José: “A gente pede para o santo, depende do problema. Porque nós católicos, cada santo tem uma função. Pro Irmão José eu rezo muito, eu tenho uma admiração por ele e os mais antigos acreditam no que o irmão José falou”.

Os conselhos do profeta não só orientam uma prática de fé atenta aos “sinais dos últimos dias”, mas indica comportamentos que são visíveis nas relações familiares dos meus parentes Nawa do Estirão do São Domingo: a cooperação. “A vó Lídia dizia que o Irmão José orientava nas falas dele que plantasse muito pra colher pouco e o pouco que colher não comesse sozinho, compartilhasse com os irmãos”. A cooperação, como já pontuada, retorna nesse momento mediada pela religião e pelas práticas de fé que o contexto de pandemia acentuou como forma de enfrentamento.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os Nawa desempenham um papel contrário à narrativa de modernização e apagamento dos indígenas e superaram o “assédio colonialista” que foram impostos com a invasão do Acre. Assim como Bruno Latour (1996 *apud* SAHLINS, 1997) aponta que “as culturas supostamente em desaparecimento estão, ao contrário, muito presentes, ativas, vibrantes, proliferando em todas as direções, reinventando seu passado, subvertendo seu próprio exotismo”, nós Nawa continuamos inventivos dentro do contexto no qual estamos e muito mais do que conformidade, nós utilizamos as experiências pelos tempos que passamos como forma de resistência.

O ato de tecer um texto sobre meu povo recai em consequências práticas e cotidianas que a partir da pesquisa terei que lidar no processo de aproximação e relação com minhas lideranças. O primeiro ponto dessas consequências é o lugar que passo a ocupar na hierarquia do meu povo, não apenas como um indígena pertencente a uma das principais famílias Nawa – cuja minha ascendência advém da nossa principal ancestral Mariruni –, mas também como intelectual orgânico cujas responsabilidades deverão sempre estar alinhadas com as demandas étnicas.

Quando trago uma pesquisa sobre memória alinho meus interesses pessoais com uma fala sempre ouvida pelas lideranças sobre a necessidade de documentar nossas histórias para que elas nunca mais se percam ou sejam atacadas. As lideranças também tratavam sobre a falta de materiais sobre a nossa história para serem usados nas escolas dentro do território e acreditam que os trabalhos produzidos na universidade poderiam suprir essa lacuna de conteúdo. O caminho da pesquisa, nesse sentido, buscou gerar resultados que seja útil para nós Nawa e para o projeto político que traçamos em torno do reconhecimento da nossa identidade e da reescrita da história que nos coloque como atores durante o ciclo da borracha. Assim, com a pesquisa, advogo por uma antropologia como Gersem Baniwa, Tônico Benites e Eloy Terena – para citar apenas algumas referências as quais tive acesso – em que nós sejamos o protagonista da escrita.

A pesquisa reivindica uma continuidade, na medida em que cotidianamente meu povo vivencia novos processos que alteram nossa configuração enquanto coletividade étnica. Atualmente, as lideranças estão envolvidas na autodemarcação no sentido de assegurar nossa cultura e nosso viver-bem a partir de um território cuidado e protegido. A partir da experiência de autodemarcação é possível tecer novas histórias sobre nós Nawa e as lideranças que participam nesse que é um dos principais atos do meu povo em

meio a inanição do estado e das políticas oficiais de suporte à vida, cultura e povos indígenas.

A narrativa oficial sobre nós Nawa demonstra a capacidade de apagamento étnico com o intuito de usurpar territórios e desfigurar identidades, fazendo com que o meu povo estabelecesse várias formas de resistência para que pudéssemos continuar sobreviventes e mantendo nossas memórias étnicas vivas. Nós Nawa encontramos – dentro das formas e estratégias não indígenas de extermínio, massacre e violência desmedida às populações indígenas – formas de sobreviver em meio ao caos, se adaptando ao contexto da borracha e aplicando formas de vida que remontam nossos antepassados, nos cuidados pessoais baseados na mata, na forma de cooperação coletiva familiar e continuidade das trocas simbólicas entre os nossos, que são visíveis ainda hoje quando falamos da nossa indianidade

Trazer para a cena da discussão o meu povo gera uma contrariedade à uma narrativa oficial que operou de diversas formas para apagar e silenciar nossa existência por meio dos regimes de memória colonial, tutelar e ambientalista protecionista. Escrever sobre as formas como os meus parentes operaram em meio ao contexto desfavorável é o suprassumo da resistência e nas linhas dessa pesquisa existe uma honra em poder contar os processos aguerridos que o meu povo buscou para continuar a afirmar a identidade Nawa. Ainda assim, as linhas que foram tecidas sobre meu povo não dão conta de tantas vivências e experiências individuais que desencadeiam em uma história coletiva. As trajetórias de vida aqui apontadas tratam especificamente de lideranças e anciões – pessoas importantes dentro do meu povo – entretanto é preciso abrir caminhos para contar histórias de outros parentes Nawa, sobretudo aqueles que ainda estão sob o julgo do anonimato para compreender que existe uma complexidade ao falar da história Nawa.

É ainda insipiente os trabalhos que contam a história do meu povo a partir de nós mesmo, mas é reconhecido um momento de florescimento de uma narrativa a partir dos nossos próprios olhares por meio dos meus parentes Nawa que estão na universidade, sobretudo as mulheres indígenas que estudam a Licenciatura Intercultural Indígena, na Universidade Federal do Acre (UFAC). Os trabalhos ali produzidos podem jogar luz sobre muitos dos processos pelos quais passamos e detalhar ainda mais as nossas vivências e experiências que possam se contrapor a uma narrativa de dominação que gerou uma ação violenta sobre meu povo por meio de uma ideologia paternalista.

A superação das afetações e incômodos dessas experiências durante a vivência dos regimes de memória aconteceu pela relação umbilical com o território, nossos espaços

sagrados, nossas práticas cotidianas de produção de materiais da cultura e, principalmente, a memória, que ganha fôlego a partir da relação com todos esses elementos, mantendo a identidade vinculada aos objetos, coisas e lugares e principalmente ao território. Sem território e tudo que nele habita não há memória e sem memória não há povo, logo, nossa identidade só se manteve resistente pela relação que território e memória engendram.

No ‘espatifamento’, isto é, migrações, mudanças e tentativas de enfraquecimento do meu povo por meio de usurpação, violação e agressão ao território motivado pela empresa seringalista e o ciclo da borracha no Acre, meus parentes garantiram a resistência vinculada, primeiro, ao parentesco, isto é, às famílias indígenas cuja ancestral em comum teria vínculo de ascendência com Mariruni; e, segundo, às mulheres, principais atores na retomada da cultura e da identidade Nawa. São as mulheres Nawa que reelaboram a cultura em um processo constante de adaptação às intempéries cotidianas e são elas que sustentam o nosso povo para que os homens possam atuar de uma forma organizada e articulada.

A pesquisa, assim, é finalizada coerente do dever étnico do pesquisador indígena. São a partir das linhas que tratam sobre o meu povo que reforço as lutas, mobilizações e preocupações do passado e do presente. O caminho da universidade para ecoar essas lutas é o que tem sido buscado pelas minhas lideranças para fazer com que meu povo também contribuía para o reconhecimento da presença indígena na construção da história local, regional, nacional e internacional. Assim, inserido dentro dos anseios e projetos coletivos início com este texto a abertura para que novas histórias possam emergir a partir de outras perspectivas, principalmente a de gênero, tão caro a esta pesquisa, e que, fundamentalmente, pode trazer outros elementos para a compreensão dos Nawa e das vivências no Vale do Juruá, Acre.

## REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. **Ouvir contar: textos em História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

AMADO TERENA, Luiz Henrique Eloy. Para além da Universidade: experiências e intelectualidades indígenas no Brasil. **IdeAs** [Online], v. 16, 2020.

\_\_\_\_\_. **Vukapánavo: O despertar do povo Terena para os seus direitos. Movimento indígena e confronto político**. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019.

AUGÉ, Marc et al. **Os domínios do parentesco: filiação, aliança matrimonial, residência**. 1978.

BARNES, Eduardo Vieira. **O conselho do Parque Nacional da Serra do Divisor: Rituais políticos, (sobre) posições e representações territoriais**. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de Brasília.

\_\_\_\_\_. **O Conselho Consultivo do Parque Nacional da Serra do Divisor: espaço público e espaços territoriais protegidos**. In: RICARDO, Fany (org.). Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. **Da nação ao planeta através da natureza: uma abordagem antropológica das unidades de conservação de proteção integral na Amazônia Brasileira**. 2001. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo.

BARRETO TUKANO, João Paulo Lima. **Wai-Mahsã: peixes e humanos**. Um ensaio de Antropologia Indígena. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas (UFAM), 2013.

BENITES GUARANI KAIOWÁ, Tônico. Trajetória e atuação de um antropólogo indígena. **Diálogos antropológicos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, p. 59-67, 2016.

BEZERRA, Maria José. **Invenções do Acre: de território a Estado – Um olhar social...** Tese de Doutorado, Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo/SP. 2006.

BODART, Cristiano; MARCHIORI, Cassiane. Memória, identidade e resistência: o desenvolvimento econômico como ameaça. **Revista Resgate**. vol. XIX, nº 23 - jan./jun. 2011

BOURDIEU, Pierre. **O Senso Prático**. Petrópolis, Vozes, 2009.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. O Desencanto do Outro: Mistério, Magia e Religião nos Estudos do Mundo Rural no Brasil. **Anuário Antropológico** 91. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 9-30, 1993

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, 2016. 496 p. Disponível em: [https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88\\_Livro\\_EC91\\_2016.pdf](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf). Acesso em: 04 janeiro de 2023.

BRITO, M. C. W. de. **Unidades de conservação: intenções e resultados**. 2ª. Edição. São Paulo. Annablume: Fapesp, 2003. 230 p.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). **Tastevin, Parrissier: fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.

CARNEIRO, Eduardo de Araújo. “**A invenção do Acre**”: um estudo sobre comemorações cívicas e “abusos da história”. Tese de Doutorado, Departamento de História, Universidade de São Paulo, São Paulo/SP, 2014

\_\_\_\_\_. **Não foi Revolução, nem acreana**. EAC Editor: Rio Branco Acre, 2. ed, 2022.

CARSTEN, Janet. “Introduction: Ghosts of memory”. In **Ghosts of memory: essays on remembrance and relatedness**. Oxford: Blackwell, 2007

CASTELLO BRANCO, José Moreira Brandão. 1930 [1922]. O Juruá Federal: Território do Acre. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Tomo Especial. Congresso Internacional de História da América. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, Vol IX. pp. 591-722.

\_\_\_\_\_. “O Gentio Acreano”. In: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, Vol. 27, Abril-junho. 1950, p. 3-77.

CERQUEIRA, Felizardo Avelino de. 1958 - "**Relatório e biografia de Felizardo A. Cerqueira**". Belém, manuscrito, 183 pg.

CHAPIN, Mac. 2008. Um desafio aos conservacionistas. In: **A ecologia política das grandes ONGs transnacionais conservacionistas**. DIEGUES, A. C. (org.). Nupaub/USP. São Paulo.

CLEARY, David. Notas sobre o Parque Nacional da Serra do Divisor. In: RICARDO, Fany (org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

CONSTANT, Jósimo da Costa. **A vida da minha mãe, da etnia Puyanawa: um estudo de caso da Casai de Mâncio Lima**. 2018. 101 f., il. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) – Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

CORREIA, Cloude de Souza. O Parque Nacional da Serra do Divisor e as Terras Indígenas Nawa e Nukini. In: RICARDO, Fany (org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

\_\_\_\_\_. **Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da terra indígena Nawa/AC**. Funai, 2005

\_\_\_\_\_. **Relatório de levantamento prévio: Terras Indígenas Nawa e Nukini.** Mimeo, 2004

COUTINHO JR., Walter. **Relatório de viagem: áreas de ocupação indígena ainda não regularizadas no Acre e Sul do Amazonas.** Brasília: Funai, mimeo, 2001.

CRUZ TUXÁ, Felipe Sotto Maior. Indígenas antropólogos e o espetáculo da alteridade. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, v. 11, n. 2, 2017.

\_\_\_\_\_. 2017. **‘Quando a terra sair’ os índios Tuxá de Rodelas e a barragem de Itaparica:** memórias do desterro, memórias da resistência. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de Brasília – UNB.

CUNHA, Euclides da. **Um paraíso perdido:** reunião de ensaios amazônicos. Brasília (DF): Senado Federal, Conselho Editorial, 2000.

DAS, Veena. 2020 (2006). **Vida e palavras.** A violência e a sua descida ao ordinário. São Paulo: Unifesp.

DIEGUES, Antonio Carlos Sant’ana. **O mito moderno da natureza intocada.** São Paulo: NUPAUB-USP, 1994. 163 p.

DUSSEL, Enrique. **El Encubrimiento Del Outro.** Editorial Abya Yala, 1994.

FALEIRO, Rodrigo Paranhos. Náwa, índios ou ribeirinhos? Quando os órgãos públicos entram em conflito. *Variações interétnicas*, p. 321. In: BAINES, Stephen Grant [et al.]. **Variações interétnicas:** etnicidade, conflitos e transformações. Brasília: Ibama; UnB/Ceppac; IEB, 2012.

\_\_\_\_\_. **Unidade de Conservação versus Terra Indígena, um Estado em conflito:** estudo da influência da pessoa na gestão pública. 2005. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de Brasília.

FERRAROTTI, Franco. **Sobre a autonomia do método biográfico.** Dossier: Biografia e Patrimônio. 1991.

GONÇALVES, Marco Antônio. **Acre:** história e etnologia. Núcleo de Etnologia Indígena, Laboratório de Pesquisa Social, DCS, IFCS, UFRJ, 1991.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo, Vértice/Editora Revista dos Tribunais, 1990.

IBAMA/SOS AMAZÔNIA/TNC/USAID. **Parque Nacional da Serra do Divisor - Plano de Manejo.** Rio Branco, 1998.

IGLESIAS, Marcelo Manuel Piedrafita. **Kaxinawá: de seringueiro “caboclo” a peão “acreano”.** 1977. 119 f. Brasília, Brazil: Universidade de Brasília, 1977 f., il. Dissertação (Mestrado em Antropologia) — Universidade de Brasília, Brasília, 1977.

\_\_\_\_\_. **Os Kaxinawá de Felizardo:** correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, p. 424, 2008.

IORIS, Edviges M. O chamado para o não esquecimento: regimes de memória e reelaborações étnicas e culturais no baixo Rio Tapajós. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org). **A reconquista do território: etnografias do protagonismo indígena contemporâneo**. Rio de Janeiro: E-papers, 2022.

JUSTIÇA FEDERAL de 1ª. Instância do Acre. **Processo 1998.30.00.002586-0**: ação civil pública – 1ª. Vara Rio Branco – AC. v. 1 a 7. p. 1-1737.

KLEFASZ, Alberto. **Relatório da viagem de acompanhamento do trabalho de levantamento da utilização de recursos naturais pelos moradores dos Igarapés: Ipijuca, Novo Recreio, Timbaúba e Jesumira – Vale do Rio Moa**. Brasília: ESREG/CSC-Ibama, mimeo, 2003.

LEAL, Davi Avelino. **Por uma arqueogenealogia dos seringais**: os seringueiros na historiografia regional. In *Canoa do Tempo: Revista da pós-graduação em História da Universidade federal do Amazonas*, vol. 1 n. 1, Manaus. Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007.

LIMA, Edilene Coffaci de Lima. **Relatório antropológico sobre o Parque Nacional da Serra do Divisor (rios Moa e Azul)** - Acre. São Paulo, mimeo, 1993.

LUCIANO BANIWA, Gersem José dos Santos. Antropologia colonial no caminho da antropologia indígena. **Novos Olhares Sociais**, v. 2, n. 1, p. 22-40, 2019.

\_\_\_\_\_. Indígenas antropólogos: entre a ciência e as cosmopolíticas ameríndias. **Diálogos antropológicos contemporâneos**, 2016.

\_\_\_\_\_. Os antropólogos indígenas: desafios e perspectivas. **Novos debates**, v. 2, n. 1, p. 244-251, 2015.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. **Etnográfica**, v. 10, n. 1, p. 121-158, 2006.

MELO, Vicente Simões de Paula. **Relatório ambiental de identificação e delimitação da Terra Indígena Nawa**. Brasília: mimeo, 2005.

MONTAGNER, Delvair. **A Construção da etnia Náwa**. Perícia Antropológica sobre a condição étnica dos moradores do Igarapé Novo Recreio, Rio Mõa, AC, que se autodenominam Náwa, FUNAI, Brasília, mimeo. 2002.

\_\_\_\_\_. Construção da etnia Náwa. **Revista de Estudos e Pesquisas**, v. 4, p. 33-108, 2007.

MORAIS, M. de J. 2008. **“Acreanidade”**: Invenção e reinvenção da identidade acreana. Tese (Doutorado em Geografia). Universidade Federal Fluminense, Niterói/RJ. 2008

NAWA, Tarisson. A minha família (Nawa) do Estirão do São Domingo (Mâncio Lima, Acre) e a Covid-19. In: **Vozes indígenas na produção do conhecimento**: para um diálogo com a saúde coletiva. São Paulo: Hucitec, 2022.

NEVES, Lucília de Almeida. “Memória, História e sujeito: substratos da identidade”. In: **Revista da Associação Brasileira de História Oral**, julho de 2000, n.º 3.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1977. **As facções e a ordem política em uma Reserva Ticuna**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade de Brasília.

\_\_\_\_\_. **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

\_\_\_\_\_. **O Nascimento do Brasil e Outros Ensaios**: “Pacificação”, Regime Tutelar e Formação de Alteridades, Rio de Janeiro, Contra Capa, 2016, 384 pp.

\_\_\_\_\_. Barbados desde la antropología brasileña. In: **Por la conquista de la autodeterminación. En el cincuentenario de la Declaración de Barbados**. Alberto Chirif (editor). Copenhagen, International Work Group on Indigenous Affairs/IWGIA, 2020.

\_\_\_\_\_. **Regime tutelar e faccionalismo. Política e Religião em uma reserva Ticuna**. Rio de Janeiro: CASA 8, 2015.

PANTOJA, Mariana Ciavatta. **Os Milton**: cem anos de história nos seringais. Rio Branco (AC): EDUFAC, 2ª ed., 2008.

PARDO, David Wilson de Abreu. O direito ao Meio Ambiente ecologicamente equilibrado e o direito dos índios sobre as terras que tradicionalmente ocupam: o caso da comunidade indígena Nawa do Parque Nacional Serra do Divisor — Acre. **Jurisprudência Catarinense**. Santa Catarina, V. 102, pp. 341-353

PARENTE, Izabel Cavalcanti Ibiapina. **O amazonismo e as representações sobre os seringueiros e a natureza amazônica**. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia) — Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

PARISSIER, Padre Jean Baptiste. 1898. Seis meses no país da borracha, ou excursão apostólica ao rio Juruá, 1898. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Tastevin, Parrissier: fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.

PEREIRA COSTA, Francisco. **Seringueiros, padrões e a justiça no Acre Federal, 1904/1918**. 2002. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Pernambuco.

PEREIRA NETO, Antônio. **Relatório preliminar a respeito de população que se afirma pertencer a etnia Naua do Parque Nacional da Serra do Divisor, Município de Mâncio Lima - AC**. Rio Branco: mimeo, 2000.

PEREIRA, Lígia Maria Leite. “Reflexões sobre História de vida, biografias e autobiografias” In: **Revista da Associação Brasileira de História Oral**, jul., n.º 3, 2000.

PIMENTA, José. O Amazonismo Acriano e os povos indígenas: revisitando a história do Acre. **Amazônica – Revista de Antropologia**, v. 7, n. 2, p. 327-353, 2015.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol.5, nº 10, 1992, p.200-212.

REIS, Josué Callander dos. **Arrolamento das fontes históricas do Município de Cruzeiro do Sul – Acre**. In: SIMPÓSIO NACIONAL DOS PROFESSORES UNIVERSITÁRIOS DE HISTÓRIA, 7. 1973, Belo Horizonte. Anais do VII Simpósio Nacional dos Professores Universitários de História. A cidade e a história. São Paulo (SP): FFLCH – USP, 1974, v.3, pp. 1797-1872.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. Pólen Produção Editorial LTDA, 2019.

RICARDO, Fany. **Terras Indígenas e Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. Instituto socioambiental, 2004.

RIVERA CUSICANQUI Silvia, “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”. In: **Revista Temas Sociales**, número 11, IDIS/UMSA, La Paz, 1987, p. 49-64.

RODRIGUES, Marco Aurélio. **Ocupação humana e a conservação do Parque Nacional da Serra do Divisor (PNSD), Alto Juruá-AC**. 2006. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Estadual de Campinas.

RODRIGUEZ, Ernesto Martinez. **Correrias: índios, caucheiros e seringueiros (Acre 1942 / 1983)**. 2016. 128 f., il. Dissertação (Mestrado em História) — Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1990.

\_\_\_\_\_. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). **Mana**. Estudos de Antropologia Social, 3(1), 41-73, 1997.

\_\_\_\_\_. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte II). **Mana**. Estudos de Antropologia Social, 3(2), 103-150, 1997.

SILVA, Maria Rodrigues da. Um pouco sobre a história indígena no Acre. In: **Povos indígenas no Acre**. Rio Branco: Fundação de Cultura e Comunicação Elias Mansour, pg 11-17, 2010.

SOARES, Ana Manoela Primo Dos Santos. **Ser indígena e antropóloga: tecendo pesquisas com as antigas – aldeia Santa Isabel – povo Karipuna do Amapá**. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia). Universidade Federal do Pará, 2021.

TASTEVIN, Constant & RIVET, Paul 1921- "Les tribus indiennes des bassins du Purús, du Juruá et des régions limitrophes". In: **La Géographie**, Paris, Tomo XXXV, maio, pg. 449-482.

TASTEVIN, Constant. 1914. No Môa, nos limites extremos do Brasil e do Peru, 1914. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Tastevin, Parrissier: fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.

\_\_\_\_\_. 1924. Entre os índios do Alto Juruá, 1924. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Tastevin, Parrissier: fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.

VAZ FILHO MAYTAPU, Florêncio Almeida. O nativo revestido com as armas da antropologia. **Novos Olhares Sociais**, v. 2, n. 1, p. 51-78, 2019.

\_\_\_\_\_. **A emergência étnica de povos indígenas no baixo rio Tapajós, Amazônia**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Federal da Bahia, 2010.

VELÁSQUEZ, Cristina; GARCIA, Uirá Felipe. A Serra do Divisor e o problema das divisões. In: RICARDO, Fany (org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.

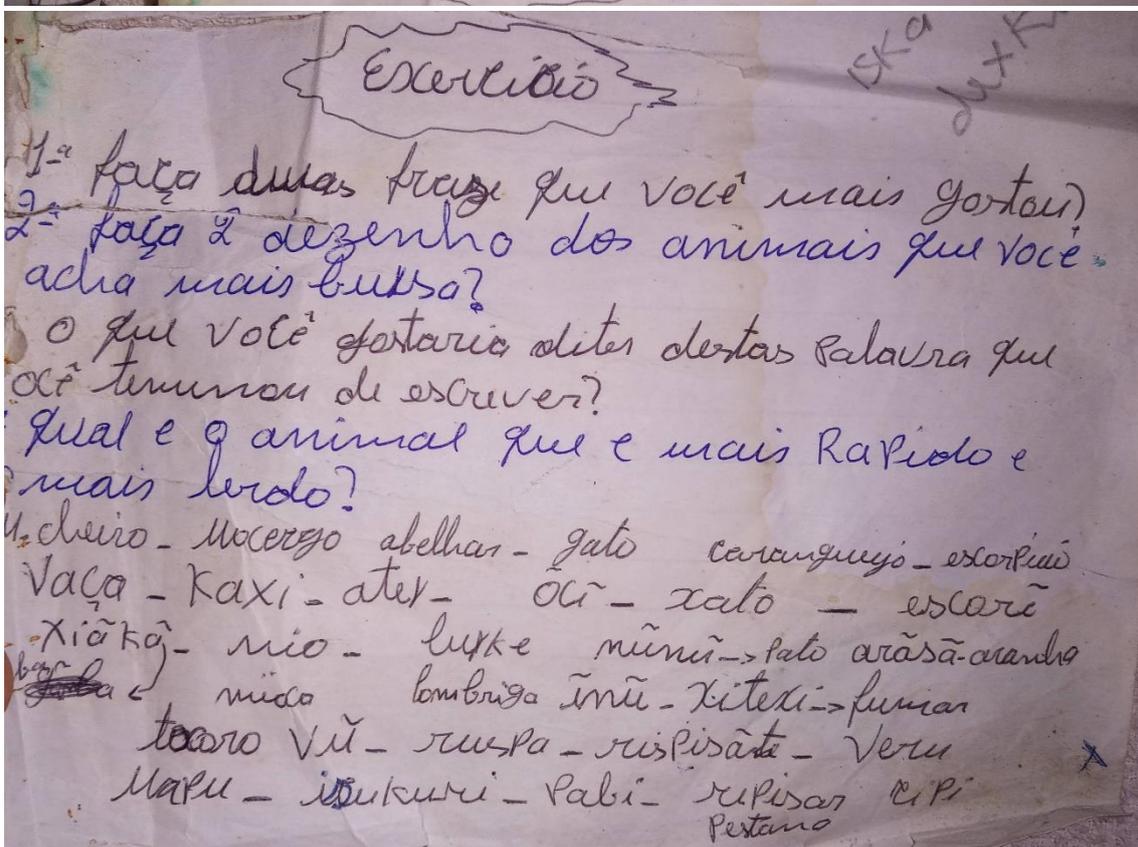
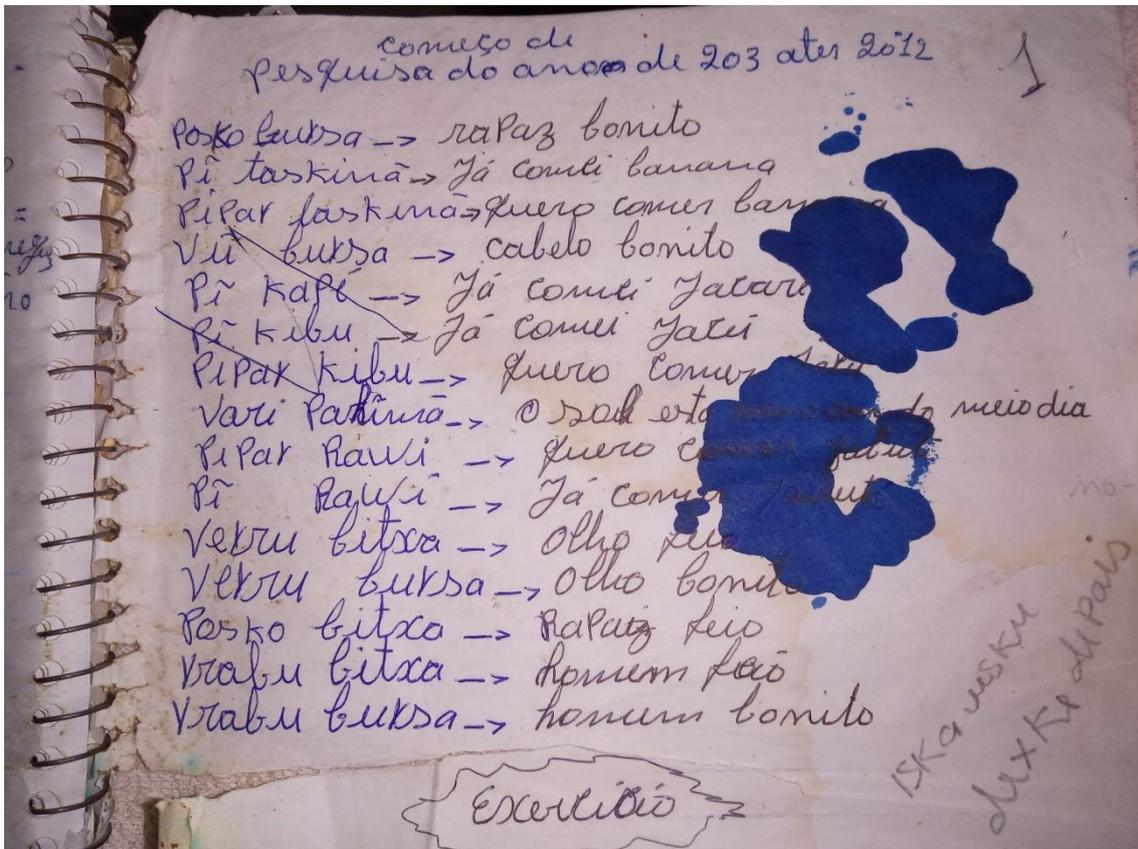
VICTER, Rogerio Santos. **Carisma e rotina na sucessão de uma liderança religiosa: a participação dos índios Cocama na renovação da cruzada**. 1992. 172 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro.

WALKER, Maristela Rosso. **A identidade Puyanawa e a Escola Indígena**. 2012. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Maringá/PR, 2012.

WOORTMAN, Ellen. **Herdeiros, parentes e compadres**. Colonos do Sul e sitiantes do Nordeste. São Paulo: Hucitec, 1994.

## ANEXO

## CADERNO DE LUCILA – PALAVRAS NA LÍNGUA POR ORDEM ALFABÉTICA



6

## Letra D

Dewe → vento

Dĩ → Juntas

Di → ouvir

Dukãmã → raposa Dukãmã

Diti → caminho

Divu → lacerado

Divã → mata-mata

Diwe → viver

DutaPa → fundo

Duka → cobrir

Dũkũ → chegar

Dutxu → arua

sharaka  
cigara

## Letra E

EPa → Pai

Emã → mã

EwatoPa → sabido

E mĩbar → alegre

Evasiapar → vontade

Ebi iũkar → pedido

fazer fake

Morro-Alto → mĩku

## Letra H

Hi → tirar

Hĩda → caba

Hũe → sabaru → Peixe

Hũka → irara

Hũsĩ → contra

teneke-ten



afate - ~~afate~~  
 ↳ alake

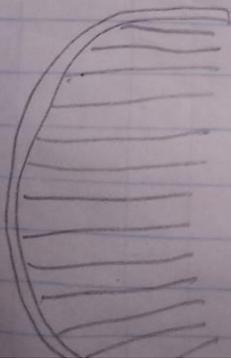
agriaō - agripā

Censura - cenoke

Beterabo - Betiake

Couve - covi

Pilino - Pitomū



# Letra II

27/10/2011  
27 10 2011

ia → rialho  
 iai → gitarra  
 Iã → lago  
 Iãpĩrũ → quanha  
 Iã → formiga de Roça  
 Iã t̃x̃x̃epa → formiga Preta  
 Ibi → sangue x  
 Ida → rafo  
 Imã → vender  
 Ivi → arvaia x  
 Iuxuku → flor  
 Iũta → friagem  
 Iũda shãmãivu → mirapuru  
 Iui → dizer  
 Itxũ → copiar  
 Itxu → Euler  
 Ilxapa → mulo  
 Ilxaki → paxiuba.  
 ILxa → Juntas  
 Iŝu → bexiga  
 ISu → urina x  
 Isku → clot  
 Isĩ pae → Japõ Racho  
 Isĩ pae takaro → Japõ galinha  
 Ibata → magro  
 Ipuke → muluin  
 Iwaxi → sovino

7

casa tarpã

Sãnu - Bicho  
Rugueça

**FIM**

## K

8

- Kapé mianî → Jatarí grande  
 Kapé nãni → Jatarí pequeno  
 kari → batata doce  
 Kashevat → brincadeira  
 Kasheket → mangar → fruta  
 Kashetek → mangar → pesca  
 Kate → espinhato  
 Katxatapa → Maracujá  
 Kaylû → comuldar  
 Kãdaxay → dominhoco → Pássaro  
 Kakav ~~Kuka~~ → safado  
 Kãmã → cachorro  
 Kexexepa → duro      Píkiã - Picau  
 Keshã → beijo  
 Keshu → Pastorar  
 Keneriã → canudo de Rapé Rapé  
 Kedi → bigode  
 Kêda → chama  
 Kêde → ler      Kãx - cavalo  
 Kîdi → buaco  
 Kîmî → tartaruga  
 Kîxika → Pipiinha vermelha  
 Ky → julimar  
 Kehebuca → Juouquara ávore  
 Kuka → tio materno  
 Kukar → Cumarú  
 Kuku → chupar  
 kukuti → cigarrão  
 Kumãwã → nambu azul  
 Kuniã → Potaguê

pāka-rato

P

10

- Pakā → tabola
- Pakarawe → flauta de taboca
- Pakaruka → zogue-zogue
- Pakatarā → rato corô
- Pake → cair
- Pakev → flecha
- Pana isā → alai
- Pāri Vixā → carta
- Paxa → cru
- Pādi → redi
- Pādu → sopa
- Pexi → costa
- Pi → Já comei
- Piā → flecha
- Pisa → arasarí
- Pisi → contigo
- Piti → comido
- Pu Pu → coruja
- Puāti → buzina
- Puta → jogar → bola
- Pukutu → cotovelo
- PuMenePa → valenti
- Pur → iimã

- PuVenePa → valenti
- Purā → cano do braço
- Pumiākar → salada de pé
- Cava / karite Céu-Max

- Nū MAX - nuve
- takarake galo

nuwuwu  
 tuwiti  
 Caco → kuta  
 kuta

Peixe → PEYK

R

- Rae → amarrar
- Rake → (leija)
- Rarā → sobrinho
- Reshu → catarra
- Rete → mator

- Rewe → instrumento musical
- Rihi → também
- RiPi - eshe → bala
- Riru → M. da maite
- Rurē → M. caPelão

## Letra R

Rukāwa → u. Paruaçu  
 Ruvū → lesma  
 Rūduā → cobra Zibōia

11

## Letra S

Savi - girar  
 Saweti - sapato  
 Sābū - berruco  
 Sesiraki - Relógio  
 Seter - solo  
 Siā - chipras  
 Sīdentapa - bruto

paça ádu  
 nabira - vívi  
 Preguica - shaditapa

Raposa - Dukanā  
 napingaari - shilevū

qualca e ~~gabi~~  
 gowanke

## Letra Sh

Shae → bandeira  
 Shaka → casca  
 Shaku → arancar  
 Shara → abelha italiana  
 Shava → dia claro  
 Shavu → calango  
 Shāvū → arcuiri  
 Shaw → osso  
 Shawā → arara  
 Shāda → lagosta  
 Shādi → banha  
 Shāditapa → Preguica  
 Shādu → avó Paterna  
 Shaku → embuá  
 Shāshūā → batelão

panā  
 potbā

Sapo - SAKA

12

## letra sh

- Shātūki → buraco  
 Sheki tūva → pipoca de milho  
 Sheki → milho  
 Shekix → bacuri  
 Shenipavu → antigo  
 Sheruvū → mapinguari  
 Shetataru → gengiva  
 Shetxe → saruro  
 Shumatapa → Roxo  
 Shūtā → avô paterno  
 Shutaku vake → filha  
 Shux → assar  
 Shuxā → assado  
 Shūbarā → moça

bem  
VAKĀY

## letra T

- Takū → saracura Pākū - Pauca  
 Takā → figado  
 Takara Peshe → Galieiro  
 Tarpā → araxari  
 Tarā → rolar  
 Tāriē → gente vestido x  
 Tāri shādi → molarabo  
 Tāriūba → sem roupa  
 Tāshāā → banciro  
 Tāwe → Passiūba  
 Tābū → Bochecha  
 Tādu → lagarta  
 Tāmāxakawe → vamos rastejar  
 Tāpi → entender ou saber

13

T  
 tatiba → boba  
 Tekā → → ferrar  
 Testu → → garganta  
 tete → → gavião  
 tete Pãwã → gavião real  
 tete sesko → gavião Pebrês  
 tete Maua → imibisi gavião de Kuxadela  
 tivarati → clavícula  
 texpā → goela gravola  
 torkū → bico de brasa Kaviku  
 tiutapa → sujo  
 tika → alma de gato  
 tuā → canoero  
 tuāti → remo  
 tukuruku → gato vermelho  
 tura → corola  
 ture → sílaba Lara  
 turu → circular carativi  
 turuwa → bola  
 tuxiti → urucum  
 tupa → graviola  
 tūbi → curica  
 tūnū → mandim Pintado

TS  
 Tsa → sentar  
 tsapāti → Peteca  
 tsave → Prima  
 tsādar → cansado, ou cansado  
 tsār → falar ou conversar  
 tsār turūba → mudo(a)  
 tsākūba → surdo(a)  
 tsakti → palavras  
 tsew → cigarra  
 tsuati → cama

14

## Letras Tx.

txakeika	→	Japô Preto	
txapu	→	Podrê	
txatei	→	avô materno	Pombo Branco
txatav	→	neto	Pob
txatiti	→	faca	
txati	→	furas	
txãv	→	longe	
txavi	→	Primo	
txavba	→	Perto	
txãda	→	Jápinim	
txãdi	→	mentira	
txere	→	Periquito	
txiku	→	irmã mais nova	
txipi	→	irmã mais velho	
txuka	→	lavar	
txuru	→	ruga ou prega	Omã inã
txuxati	→	passaro	Porto-inã
txupe	→	Patual	2015 Porto-inã

## Letras M

Mike	→	dizer	
ushupa	→	branco	
unãtapa	→	brabo	
<del>uta</del>	→	coelho	curte
utxi	→	irmão mais velho	
uxã	→	dormir	
uxakatxaki	→	somo	
ux	→	chuva	
uktapa	→	inverno	
ũnuvaketã	→	bacurinho de Porto	

chapel - take

ũũ → olhar

## letra V

15

Vaka	-	água
Vakatta	->	sombra
Vaka shuā	->	nambu maruau
Vakāglati	->	útero ou ovário
Vakehu	->	Criança, Jo grandin
Vakehūtxa	->	Recreação
VaPa	->	curujão -> Pupu
Varā	->	Joimuns
Vashu	->	tabaḡtā
Vasi	->	muito
Vatishava	->	coisa boa
Vaxi	->	ovo
Vati	->	coeta
Vauvaru	->	Papagaia cobra
Vāda	->	Plantar
Vāde	->	levantar
Vādi	->	Polonha
Vādiw	->	tapuru
Vāvāwā	->	Sogro(a)
VePuti	->	tapupa
Veku	->	olho
Veruba	->	ligeiro
Vewa	->	deita
Vēde	->	longe
Vēdu	->	arapapá
Vēkū	->	uru
Vērrāmā	->	testa
Vi	->	carapanā
Vī	->	vela
Vesti	->	uru

16

## letra V

Vistiba	admiração X
Vistiba kũ	-> muito gente
Viti	Remo
Vitxãditãba	-> mestizagem
Viti	-> Pele
Vivi	-> nambrico
Vixa	-> escrever
Vixay	-> letra
Vĩdu	-> buriti
Vũ	-> cabelo
Vukaw	vogal
Vũãp	- tucandeira
Vukisuaũ	-> consoante

## letra X

Xakãba	-> Pior
Xara	-> bom
Xaray	-> sabor
Xaxatr	-> sabão
Xãdapakũĩ	-> quente
Xipi	-> <del>piu</del> Pium
Xĩba	-> sarapó
Xue	-> esta verde
Xuku	-> não esta maduro
Xuxi	-> Zucif
Xiti	-> Peito de homem
Xuxu	-> brincar
Xũba xixuku	-> bito do Peito da mulher
Xumã	-> Peito de mulher
Xũbu	-> pote

letra y

17

Yubesu → tadraçō  
 Yura bahuta piaka → enteligenti  
 Yushā → espasa (o)  
 Yuxī → espirito  
 Yuxī xara espirito bom  
 Yuxī xarāba espirito mau

A-B-DEĒHIĪKMNPRSSHITSTX u ũ v  
 x y

Vukūsuā

A-B-D-E-H-I-K-M-N-P-R-S-SHITS TX ũ

v y w

~ ~ ~ ~  
 A E I U u  
 VUKAW

Coelho - ~~teste~~  
 utsa

Wāma tataravo

boca ~~perka~~

Biso kesher

Boca. perka

mau

u  
 u  
 mau

# Lingua Indígena

19

1:1 faça marcando com x as sílabas que  
você achou mais importante:

buxsa →

Pi kaxi Taxi → comia Jacaré com sal.

Kumã buxsa → Mambex bonito.

Kumã bitxa → Mambex feia.

vaku buxsa → lua bonita.

Pipai atxa → muito comer macachina.

pasu buxsa → coxa bonita.

mākay māni → mão grande.

beke suāni → boca grande.

luxpa māni → Nariz grande.

rabi māni → orelha grande.

hayta māni → língua grande.

kesha māni → queixo grande.

hitap māni → dente grande.

Metuti māni → dedo grande.

maxibala māni → Melancia grande.

Mapu māni → cabeça grande.

Xilāmbale veku māni → Membrão do olho grande.

Priguisa → MUX

## Lingua Indígena

20

xata = carangueiro  
 Escorã = Escorpião  
 xiakã = Mucuna  
 Akayte = abacate  
 Atey = abelha  
 Sātuka = gaia  
 māni = pato  
 Boykã = barboleta ~~pateta~~  
 Ratuci = Rato  
 alãsa = alama  
 luyke = lombiga  
 niõ = mimosa  
 makay = mão  
 peten = pé  
 navi = tatu  
 Rokẽ = Tucano  
 mali = ~~cutia~~ cutia  
 sãkã = ~~cutia~~ cutiarica  
 vake = ~~lingua~~ pinto  
 Takana = galinha  
 Txolo = Macaco barigudo  
 Kãpi = Sapo experiencia  
 si = galha  
 Ni = nato  
 Kãniã = carangueira  
 ũva = samoa  
 amã = paraíso  
 mlã = gmariba  
 aukiulã = Macaco preto

~~subarcelha~~

barinha-fãkẽ

26-

dē → palhar  
 Nē → Mato  
 Kāsūa → carangueiro  
 ūba → canoa  
 ānā → papagaio  
 are → guariba  
 āsukuri → macaco preto  
 aymā → capivara  
 ūka → água  
 Vaba → Macaco de cheiro  
 acē → gato  
 Maxibarā → Melancia  
 ūi → cabelo  
 Buskī → Minhoca  
 Ruspa → Nariz  
 xūmā → peito  
 maspi → priquito  
 capē → Jacaré  
 barā → mamão  
 Beyke → beija flor  
 Metuti → dedo  
 Takana → galinha  
 pabi → orelha  
 pabeki → ouvido  
 Kūmā → cachorro  
 inū → onça  
 Tetel → gavião  
 Vari → sal  
 Vahu → lua  
 esteveru → estrela  
 Hayta → língua

encontrar Etā

apertur-atar

redondo-ãlā

médio-mesī

Baixo-bar

27

хапи → Viado  
 улави → homem  
 ритар → dente  
 хики махина → café  
 taskinā → batata  
 мағи → cebola  
 Кафе → усағи  
 Киби → уаси  
 ламу → yabuti  
 иси → gato do mato  
 Taxē → sal  
 Vahu → lua  
 рāси → caixa  
 buski → Minhoca  
 mākiy → Museu.  
 Ренг Reis  
 керли Reis  
 Bicho preguiça -

Letra A  
29

akaxti - abacate	abelha
Ater	aranha
Arāsã	Papagaio
Amã	u. Preto
Asukuri -	Capivara
Axma -	Mulher
Avu -	anta
Awa -	abacaxi
Akaxi	mandioca
Atsa	alma
arã -	Caracão
ADã	nata-fome
Akaxivi	bota de calça no pé
Akisaweti -	tiririca
Akixatiti -	marisca
Ashã -	Pegar (o)
Ati -	O que é?
Awamã -	minha
Awã -	beber água ou alguma coisa
Awã -	feticó
Akeshur -	benção mãe
Atamã	bea pa
Abençoá	<del>caracão</del> Caracão ou nite
ADã Caracão	Jacamin
diã	Amarãdever
Kamã	nome
ADem -	sim
AHã -	tiã
ATxi -	Mue
AWBĩ	natureza
Abieni ni	

## palavra indigena

30

karu - lenha - laranja - rãjã

kispu - caneco

Ruski - escova de dente

Ykax - concha

Kutsara - colher deus tuPã

Safaki - Prato

Kwaka - animais

baka - peixes

Reni - sargos

miba - fruteiro

Bakexbu liderança

Bixa - festa

mshete - curandeiros

cores

Pãxi - amarelo - runataPa - Roxo

ũbũ - branco

visu - preto - Krak exru - corpo estivo

vaxi - vermelho

xũmã azul

Ceu -&gt; MAY

Vênã - verde

NaBaxma - pajé

menino -&gt; BAKE

tsayã - cantor

mshebu - velho

chuva wi

MAY terra MAY

KUGHabu - velha

rabu kene tapi aluno

takarake - galo

shuã - cobra

RũKawã - Paruacu

Rũshuã Zibãia

tsa ve Prina

Comarã

WIFE

letra B 31

Buã  
 bokar  
 bunewa  
 bera  
 berka  
 berka  
 bixi  
 bapa  
 bapewe  
 boputu  
 bapurusu  
 bapubixi  
 batxiwa  
 bauã  
 barkete  
 baxketxa  
 berka  
 berã  
 beri  
 betisi  
 betxa  
 Besku  
 Bewela  
 berabã  
 bixaki  
 bixki  
 bixkite  
 buti  
 fuxu  
 buri  
 bekehu

cobra  
 lontra  
 baruti  
 festa

beijo  
 cortela  
 Subis  
 suba  
 caspa  
 tutano  
 couro da cabeça  
 matanho  
 baraganco  
 Panela de Barro  
 Prato de Barro  
 Zuado ou Sane  
 dentro  
 tenji  
 unha  
 molhado  
 traíra  
 Priguica rias  
 Calmo  
 melado  
 Pesca  
 enjau  
 vidro  
 Malva - fuxu  
 Bai  
 Yurakexu - corpo-inteiro

Picapat - iskiri

mã você

Quando ou Porto ispin  
 unã xpi

unã xpi - quando

letra B

32

banar - Pantar - Kwakã - ammais  
 Cuski - choroca - Ceu Nar  
 batai - mão de Pilão  
 barã - mamãõ - varimũ biã Bom dia  
 beka - Bola

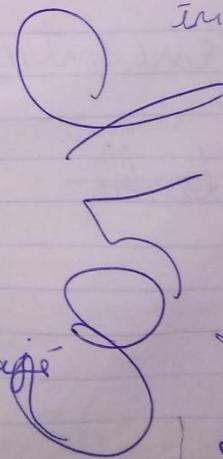
Corpo Humano

orelha - Pabi  
 ouvido - Pabiki  
 boca - Beka  
 Res Pisante - sobrançella  
 Repusã - Restana  
 Keha - Quixo  
 Kixi - costela  
 Texhu - Pescoso  
 Xumã - Peito  
 MasPi - xirico  
 Hatur - estomago  
 Makũ - Braço  
 Caracão - wite musculo  
 Pasũ - Coiza muske  
 Pũxi - Costa  
 Pexka - Joelho  
 Kate - espinhaço  
 tarsha - bofe  
 YwRaKEXu  
 Pete - Pe - Nabaxã - Pajã  
 mãõ - MAKAR  
 munheca MAKE  
 agente saude Danyã  
 aglo Florestal - Nitbu

AHa - Sins  
 Ati - Pegar  
 AwBi - meu  
 Max - terra  
 via Paxi - Gravida  
 Ku Paxi =  
 abunã - Natureza  
 Kusunã - Professora  
 (o) (o)

Reve - Soria

ũbiki  
 Imbejo



canela -> Karine

banar Plantas

10) Desenhe sua família e coloque o nome na língua



11) Faça o desenho do corpo humano e coloque os nomes na língua Nawa. Faça a pesquisa em seus trabalhos anteriores.

