GISELA DE ANDRADE BRUGNARA

A cultura vem a pé: práticas espaciais na Alta Amazônia

São Paulo - 2018

GISELA DE ANDRADE BRUGNARA

**A cultura vem a pé:
práticas espaciais na Alta Amazônia**

**Tese apresentada à Faculdade de Arquitetura
e Urbanismo da Universidade de São Paulo
para obtenção do título de Doutor.**

**Área de Concentração:
Projeto, Espaço e Cultura**

**Orientadora:
Profa. Dra. Maria Angela Faggin Pereira Leite**

Exemplar revisado e alterado em relação à versão original, sob responsabilidade da autora e anuência da orientadora.

A versão original, em formato digital, ficará arquivada na Biblioteca da Faculdade.
São Paulo, 18 de maio de 2018.

**São Paulo
2018**

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço Técnico de Biblioteca
Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo

Brugnara, Gisela de Andrade
A cultura vem a pé: práticas espaciais na Alta
Amazônia / Gisela de Andrade Brugnara; orientadora
Maria Angela Faggin Pereira Leite. - São Paulo, 2018.
193 f.

Tese (Doutorado) - Faculdade de Arquitetura e
Urbanismo da Universidade de São Paulo. Área de
concentração: Projeto, Espaço e Cultura

1. Amazônia. 2. Espaço. 3. Cultura. 4.
Multilocalidade. 5. Cidades. I. Leite, Maria Angela
Faggin Pereira, orient. II. Título.

A meu Pai e minha Mãe, do Céu e da Terra,

e ao povo da floresta.

Agradecimentos

Nada fazemos sozinhos, mesmo quando nos imaginamos a sós com nossos pensamentos. Nossos?

Agradeço, primeiramente, a três pessoas, que me guiam e me amparam, sempre, e que são a motivação inicial deste trabalho: Raimundo Irineu Serra, para sempre meu professor; Leôncio Gomes da Silva que, com a linda história sua casa, me fez ampliar o olhar e Peregrina Gomes Serra, minha professora de toda hora e todo dia, que cuidou de minha saúde e me autorizou a pesquisa e a escrita sobre o Alto Santo.

A Raimundo Gomes do Nascimento, agradeço a inspiração, o socorro e a profundidade dos ensinamentos que foi buscar para nós todos. Da mesma forma, agradeço imensamente a todas as mulheres e homens do Alto Santo que, com seu trabalho e devoção, nos deixaram como herança os hinários que alcançaram.

À comunidade do Alto Santo, que preserva sua memória e as formas coletivas do viver. Especialmente, agradeço o apoio valioso de Dona Maria Tenório, Dionísia, Dona Luíza, Seu Paulo Serra, Seu Manoel do Guajará e Chiquinho, que se dispuseram a gravar algumas de nossas conversas para a pesquisa e, assim, preenchem de vida o texto.

Da mesma forma, agradeço a Benki Piyãko e Renato Gavazzi pelas horas preciosas que me dedicaram com tanta gentileza.

À minha orientadora, professora Maria Angela Faggin Pereira Leite, agradeço a coragem em aceitar o tema proposto e a insistência nas correções de rumo. De suas sugestões sempre certeiras, agradeço especialmente por me introduzir nos caminhos do pensamento de Milton Santos.

Aos professores Marta Boga e Vladimir Bartalini, agradeço as sugestões iluminadoras e o interesse com que trataram meu trabalho no Exame de Qualificação.

Aos meus colegas professores da Universidade Federal do Acre, que sacrificaram seus horários em prol da qualificação docente, demanda ainda tão presente nestes cantos do Brasil, devo o meu sincero agradecimento. Da mesma forma, às equipes sempre prestativas do Centro de Educação, Letras e Artes, da Diretoria de Pesquisa e Pós-Graduação e da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação. E ainda, à gentil equipe da secretaria de Pós-Graduação da FAU Maranhão, na Universidade de São Paulo.

Agradeço ao contribuinte brasileiro que mantém as Universidades Federais e os órgãos de fomento à pesquisa e capacitação, aqui por meio da UFAC e da CAPES.

Agradeço ao contribuinte paulista, que mantém a excelência de suas Universidades Estaduais, aqui especificamente pela Universidade de São Paulo.

Agradeço a amizade de Terri Aquino, Mariana Pantoja, Marcelo Iglesias, Valeska Alvim, Maria Inês de Almeida, pelos textos sugeridos e papos sempre profícuos. A Colin Meany, pela gentil revisão do inglês. A Daniel Fagliosa, pela presteza no tratamento das fotografias antigas.

Maria e Jovita, sempre cuidando de mim com suas bênçãos e palavras de firmeza. Como guardadoras da memória que são, tanto colaboraram com este trabalho. À Seu Dora e Perpétua, agradeço as bênçãos e o carinho sempre generoso trazendo tranquilidade.

Luzi, Raimunda, Francisca, Nair, Silmara, anjos da guarda de todas as horas.

Com todo amor e profunda gratidão, jamais esquecerei o apoio, carinho e dedicação de meus jovens e queridos companheiros e ajudantes Peregrina Ferreira de Lima e José Leôncio de Lima Silva. Sem esses dois primores, eu não poderia ter prosseguido. Sempre com eles, a firmeza, o amor e alegria de Dona Veriana, nossa fortaleza.

Às crianças que invadiam a casa com sua pureza e energia, me lembrando para não suspender a vida: Luíz Gustavo, Ana Liz, Alice, Clarice, Pedro, Theo, Rafael e, nem sempre presente mas sempre comigo, Terence Nixiwaká.

E a todos que, mesmo indiretamente, sempre colaboraram positivamente com este trabalho por seu incentivo, palavras boas, lembranças e histórias.

À Patrícia e Marcelo, agradeço a generosidade sem tamanho, o incentivo, o apoio e a companhia de tantos momentos.

Especialmente à minha mãe, a compreensão, o carinho, o amor de sempre, que me protege e fortalece.

A Deus e à minha Rainha, que me dão tudo que eu tenho.

*O ouro que tem na Terra
É a luz que brilha mais.*

Trecho do Hino “Laranjeira”.
Em: Hinário “O Cruzeiro”, de Raimundo Irineu Serra,
CICLU-Alto Santo.

Resumo

BRUGNARA, G. de A. **A cultura vem a pé: práticas espaciais na Alta Amazônia.** 2018. 195 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

O trabalho investiga práticas culturais da floresta na produção de espaços diferenciados na cidade e na configuração da paisagem urbana, no contexto contemporâneo de hibridismo altamente complexo da Amazônia Sul-Ocidental brasileira. Dos movimentos de recuo das populações originais ao avanço de reconquista territorial, lastreado por um tipo não aparente de expansionismo cultural por entre o universo da mestiçagem cabocla, observa-se a extensão sutil e contínua das territorialidades nativas na região de florestas de cabeceiras em que se desenhou o Acre no mapa do Brasil. A fase atual é aquela em que essa dinâmica vem alcançada pela cidade, gerando novos conflitos mas também impensadas possibilidades. Parte-se do estudo sobre a formação de um lugar de tradição comunitária, ayahuasqueira e agroflorestal, o Alto Santo, fundado em uma antiga colocação de seringa, hoje delimitando a vila Irineu Serra e uma Área de Proteção Ambiental nas bordas de Rio Branco. Lugar característico do lento Brasil caboclo com forte influência ameríndia no modo de viver e pensar de sua população, vem agora a ser sobreposto pelos movimentos acelerados da urbanização corporativa e do empreendedorismo urbano. As tensões que emergem desse novo encontro reiteram a constatação de que, na Amazônia, o pensamento oficial sobre a cidade não é amazônico. Sustenta-se, entretanto, a hipótese de que floresta e cidade não são incompatíveis, desde que a leitura da cidade englobe o que se denomina por relativismo urbano. E ainda, que a cultura da floresta tem papel preponderante na manutenção de tal compatibilidade, dado que imprime nessa relação a diversidade como um valor. Um novo padrão observado de uso e ocupação, a multilocalidade, herdeira do nomadismo constitutivo das práticas espaciais das populações amazônicas, vem perturbar o clássico dualismo rural/ urbano caracterizando-se mais como um padrão integrador, criador de territórios interculturais, paisagens híbridas e cidades nômades, manchas de diferenciação limitadoras à homogeneização do território. São os lugares balizadores. Lugares de resistência a partir dos quais desenha-se um novo movimento, um novo espaço de fluxos, uma nova contraracionalidade que expande sua presença e aumenta a esfera de preservação da Amazônia, a grande casa da unidade primordial.

Palavras-chave:

Amazônia. Espaço. Cultura. Multilocalidade. Cidades.

Abstract

BRUGNARA, G. de A. **Culture comes on foot: space practices in Upper Amazon.** 2018. 195 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

This work investigates the role of forest culture in differentiated space production upon cities and urban landscapes, in the context of the contemporary Brazilian Upper Amazon's highly complex hybridism. From the original population's backwards movements to the forward territory reconquering, sustained by a non visible kind of cultural expansionism into the mixed *caboclo* universe, it sees the continuous and discrete extension of native territorialities throughout the region of upper forests where Acre has been drawn on Brazil's map. Now, we are seeing these dynamics encounter the expansion of the city, creating new conflicts but also unthinkable possibilities. We start here with the study of a local region in the urban frontier of Rio Branco; a place of tradition in community living, ayahuasca culture and agroforest practices, founded in an old rubber production unit, which nowadays borders Irineu Serra Village and an Environmental Protection Área. Characterized by Brazilian *caboclo*'s slow way of life and strong Amerindian influence on living and thinking, the village has become overtaken by high-speed movements of corporate urbanization and urban entrepreneurship. Tensions created by this new kind of meeting reaffirm the fact that, in the Amazon, official conceptions about cities are not Amazonian ones. However, we sustain the hypothesis that forest and city are not incompatible, conditioned by an interpretation of the city that embodies what we call urban relativism. And furthermore, that forest culture has a predominant role in maintaining compatibility, since it includes the value of diversity itself. A newly observed pattern of space use and occupation, the multilocality, is inherited from the characteristic nomadism of Amazonian populations. This transforms the classical dualism between rural and urban domains into a more integrative pattern, creating intercultural territories, hybrid landscapes and nomad cities, and restricting the tendency of a territory to homogenize. These are called moderator places. Places of cultural resistance, from where a new movement is being drawn, a new flow space, another rationality that expands its presence and increases the preservation field of the Amazon, the huge home of primordial unity.

Keywords:

Amazon. Space. Culture. Multilocality. Cities.

Lista de Figuras

Capa: Rio Purus, rio divagante – curso médio

Figura 1: Pan-Amazônia	19
Figura 2: Amazônia quéchua	19
Figura 3: Ashaninkas e o trabalho na Comissão de Limites Brasil-Peru	24
Figura 4: Trabalhadores da Comissão de Limites Brasil-Peru carregando uma ubá sobre cachoeira no alto rio Acre, 1921	25
Figura 5: Detalhe: Carta do Alto Rio Javary, 1874.....	33
Figura 6: Detalhe: Mapa da Divisão de Inspeção de Fronteiras do Ministério da Guerra, 1929.....	35
Figura 7: Macro-região dos vales dos altos Ucayali, Purus e Madre-de-Dios	37
Figura 8: Região dos istmos de Sepahua e de Fitzcarrald	39
Figura 9: Região do istmo de Sepahua, entre vale do Ucayali, à oeste, e vale do Purus, à leste	39
Figura 10: Fotografia no istmo de Fitzcarrald, pelo lado do Urubamba	40
Figura 11: Colocação Espalhado (Alto Santo) no seringal Empresa, seringais do entorno e área ocupada por Rio Branco - 1945	45
Figura 12: Terras florestadas do Alto Santo em 1945, margeando o igarapé São Francisco.....	45
Figura 13: Alto Santo e parte da vila Irineu Serra.....	47
Figura 14: Parte da vila Irineu Serra. Ao centro, estrada Raimundo Irineu Serra	47
Figura 15: Alto Santo e parte da vila Irineu Serra: alguns percursos e circuitos ritualísticos referentes às práticas do Alto Santo	50
Figura 16: A origem da Ayahuasca, mito Huni Kuin	56
Figura 17: Uma cidade na floresta da vila.....	59
Figura 18: Vilas e povoados na Amazônia, século XVIII.....	88
Figura 19: Mapa do Império do Brasil, 1878	91
Figura 20: Mapa do Território do Acre, 1907	94
Figura 21: Fotografia de Evaristo F. de Souza – mateiro de Plácido de Castro.....	95
Figura 22: Detalhe de mapa de 1907.....	96
Figura 23: Rio Purus em seu curso médio.....	97
Figura 24: Detalhes da <i>Carta do Território Nacional do Acre e parte da Amazônia</i> , 1905...	99

Figura 25: Barracão do seringal Bagé, margem esquerda do rio Acre	100
Figura 26: Entrada pela foz do Acre, no rio Purus	101
Figura 27: Vapor Aripuaná, propriedade da Companhia Pará e Amazonas	101
Figura 28: Posição do estado do Acre em relação à Bacia Amazônica e parte da América do Sul	102
Figura 29: Barracão do seringal Empresa	109
Figura 30: Evolução da ocupação urbana em Rio Branco, 1948-2005	116
Figura 31: Acre: zoneamento para gestão territorial, 2010	117
Figura 32: Localização dos Folhais em relação à área do Alto Santo	147
Figura 33: Presença de índios isolados na fronteira Acre-Ucayali-Madre-de-Dios	155
Figura 34: Exploração de petróleo, gás e minério na fronteira Acre-Ucayali-Madre-de-Dios	156
Figura 35: Sítio da Comissão Pró-Índio do Acre	159
Figura 36: Sítio da CPI/Acre: Mapa de Gestão Territorial	160
Figura 37: Centro Yorenka Ñtame: implantação	161
Figura 38: Centro Yorenka Ñtame: fotografias	162
Figura 39: Área do Alto Santo de 1945 a 1974, Área de Proteção Ambiental decretada em 2005 (APARIS) e perímetro urbano de Rio Branco em 2006	182
Figura 40: Loteamentos projetados no entorno da APARIS e loteamentos pleiteados no seu interior, 2017	183
Figura 41: Antigas linhas, varadouros e alguns locais de moradia	184
Figura 42: Sítios sagrados, casas de feitiço de Daime ao longo do tempo e espaços culturais	185
Figura 43: Territorialidade: mapa de Folhais e ocorrência de Jagube	186

Sumário

Introdução	13
------------------	----

PARTE I

Cultura, lugar, ciência

1. Um quadrinho, muita ciência	18
1.1. Dos altos rios ao Alto Santo, pelos caminhos da Alta Amazônia ayahuasqueira	22
1.1.1. No alto Acre	22
1.1.2. No baixo Acre	27
1.1.3. No Alto Santo	28
1.2. Lugar por onde se vai: fronteiras alargadas da territorialidade e as fronteiras fixas do território	32
2. O viver no Alto Santo e na vila Irineu Serra de hoje	43
2.1. Uma vila na floresta da cidade: pessoas, cotidiano, práticas de vida	44
2.1.1. Andanças	48
2.1.2. Pessoas e cultura oral	51
2.1.3. Cotidiano e a cultura local do habitar	53
2.1.4. Especificidade do lugar	54
2.2. Uma cidade na floresta da vila: questões sobre preservação e projeto	57
2.2.1. Hibridismo cultural e noção de desenvolvimento urbano	61
2.2.2. Projeto e planejamento nas condições de hibridismo	61
3. Ciência entre floresta e cidade: sistemas de conhecimento e projeto para pessoas	65
3.1. Gente diferente pensa diferente e age diferente	71
3.2. Pensamento amazônico e pensamento ocidental	72
3.3. Ponte entre sistemas de conhecimento: diversidade epistemológica e interculturalidade em tempos de multilocalidade	76
3.4. Vencendo silenciosamente a guerra cultural: resiliência e superação	78

PARTE II

Encontros e confrontos

4. Rios divagantes, terras caídas, fronteiras fluidas, gentes vindas: fronteiras políticas e culturais na Amazônia Sul-Occidental	86
4.1. Fronteiras políticas e culturais na Amazônia Sul-Occidental	90
4.2. A entrada pelo Purus: características do povoamento, “transumância amazônica” ...	96
4.3. Índios, brancos e o Brasil caboclo	102
5. Território e urbanização na floresta	107
5.1. Ensaio de fixação: questões sobre cidades da Amazônia	108
5.2. Desejo de mudança: cidade da floresta ou cidade na floresta?	111
5.2.1. Padrões de ocupação do território	114
5.2.2. Rio Branco: uma cidade contemporânea na Amazônia Sul-Occidental	118
5.3. Um contraste: cidades da soja na Amazônia Legal	123

PARTE III

Territorialidades, multilocalidades, hibridismos e expansão

6. Territorialidades: práticas espaciais tradicionais na Amazônia	130
6.1. Etnomorfologia da paisagem	132
6.2. Derrubando vento: ameaças de desmonte e barreiras hereditárias	134
6.3. O xamã de Roland Barthes: adjuntos em rede como instrumentos de conhecimento, projeto e gestão	139
6.4. Para iniciar: cartografia do lugar	143
7. Resultantes: Paisagens híbridas, cidades nômades.....	151
7.1. Diálogo intercultural no caminho de um novo padrão: a multilocalidade	154
7.2. Lugares balizadores, fragmentos da diversidade cultural: Alto Santo e vila Irineu Serra, Centro Yorenka Átame, sítio da CPI/Acre e São Gabriel da Cachoeira	157
7.3. Expansão: territórios interculturais e a grande maloca das redes legais	164
Conclusões	167
Referências Bibliográficas	172
Apêndice A - Mapas e periodização	183
Apêndice B - Quadro de eventos e periodização cruzada	189

Introdução

A Amazônia não está isolada e muito menos à margem da história. Ela é possuidora de história, pré-história e heranças próprias dos seus povos habitantes e de suas tantas micro-histórias quanto espécies de flora e fauna. Ela é a morada de sua gente, abrigo de todos os seres. É lugar de habitar.

A Amazônia Sul-Occidental brasileira, ou Alta Amazônia, foi o último refúgio dos povos nativos que se viram forçados ao ajuntamento. Em recuo contra os descimentos missionários, as perseguições de caucheiros peruanos e o trabalho forçado nos seringais de brasileiros, dezenas de nações diversas aqui disputavam território e também se misturavam.

Para alguns brancos que foram chegando desde a segunda metade do século XIX, empurrados pela história de exclusão do Nordeste brasileiro, ela foi o sonho inacabado, mas acabou igualmente por se transformar em sua nova casa, longínqua, porém ampla e farta. Outros também foram chegando, cem anos mais tarde, também empurrados pela história de exclusão do Sul e Sudeste brasileiros. Esses não tiveram a alternativa de adaptação ao extrativismo florestal ao qual se obrigaram os primeiros. Chegam para fazer agricultura em mínimos lotes do padrão da “reforma agrária”, no cenário das grandes derrubadas, das grandes queimadas, do desespero, da violência e da mudança cultural.

Mas para outros que nem sequer um dia puseram seus pés neste chão, a Amazônia é apenas a base física de seus projetos mirabolantes de acumulação capitalista.

Lugar de encontros e de confrontos, o que lhe reserva o futuro? Há a via do conflito crescente e há aquela do encontro que aprende a conviver, quase sempre como forma de defesa contra o invasor mais poderoso.

As forças são bastante desiguais, no sentido de que o poder econômico globalizado detém as “manivelas do controle da gestão pública”, como diria Milton Santos - o que resulta, por exemplo, no quadro dramático e monocromático de total substituição do uso da terra florestada pelos extensos campos de soja na ex-Amazônia Sul-Oriental, uma expansão de fronteiras do meio técnico-científico-informacional para a criação de “verdadeiros oligopólios territoriais”, tais como descritos por Santos e Silveira (2013: 292). Esses, em tais condições, apagam por completo o passado da região em todas as suas formas: biológica, étnica, social, paisagística, cultural, econômica. Apagam o passado e sequestram o

controle do futuro, pois o comando das regiões assim convertidas está sentado em além-mar, para usar expressão colonial tão adesiva a esse contexto contemporâneo.

A expansão da fronteira agrícola na Amazônia, por um lado, e da urbanização, por outro, vem ancorada na destruição total da Natureza, da floresta e das culturas, valendo-se do uso do conhecimento técnico-científico como recurso, que controla, codifica e doma a criação de uma outra natureza, transformando-se em uma “vantagem locacional” que instala no território uma “seletividade espacial e socioeconômica”, uma nova dinâmica de diferenciação, como explica Milton Santos (2006: 162-163).

Mas o que se identifica nessa dinâmica, ainda mais profundamente, é que a destruição total das culturas e da floresta destrói para sempre o conhecimento a elas inerente, que é o grande e endêmico diferencial, em relação não só ao Brasil, mas ao mundo, que possibilitaria à região, e ao Brasil, inverter o fluxo de dominação das relações de poder estabelecidas entre as regiões do mandar e aquelas transformadas em regiões do fazer.

A Amazônia possui meios de conhecimento que só existem aqui, intraduzíveis para o sistema de conhecimento ocidental. Ela constitui-se, assim, em uma grande contra-racionalidade, um enorme incômodo à racionalidade hegemônica. A sua destruição é uma estratégia global. É o tentáculo mais mortífero da globalização sobre o maior diferencial que um país pode ter. E o Brasil assina, daí para sempre, a sua condição de eterna dependência.

Mas, no mundo das metamorfoses ameríndias, é possível vislumbrar, por trás das aparências, o estabelecimento de um outro espaço de fluxos. Há, por outro lado, uma força potencializada, inicialmente pelas conquistas de demarcações de terras e fortalecimento do capital político-cultural das populações locais e, mais recentemente, pela disseminação de um novo sistema técnico possibilitado pela comunicação instantânea através da rede mundial de computadores. As (re)conquistas territoriais obtiveram sucesso com a Aliança dos Povos da Floresta e uma rede construída com parcerias urbanas e internacionais. Hoje, essa rede amplia seu alcance e reduz o tempo de ação para o imediato, com o uso disseminado da comunicação por satélites via internet.

Esse é o outro lado da globalização, um caminho aberto, agora no espaço aumentado, que vem sendo trilhado pelas populações habitantes dos lugares mais remotos e pequenos, com objetivos bastante explícitos: a conservação da floresta, o fortalecimento da proteção territorial e a expansão cultural.

Esse movimento, na Alta Amazônia, de expansionismo e disseminação cultural no contra-fluxo das dinâmicas de expansão hegemônicas do Ocidente, vem acontecendo, muito discretamente, desde os primeiros tempos de contatos e trocas entre os povos nativos e os

brancos que chegavam. Ao fluxo, aparentemente dominante, de expansão das fronteiras político-territoriais brasileiras, sempre se opôs, passo a passo, uma lenta, contínua e invisível extensão de territorialidades, clara atitude de não reconhecimento de fronteiras impostas.

No contexto contemporâneo estudado, o lugar adquire força, escala e importância nessa dilatação de territorialidades, particularmente os denominados lugares balizadores. As cidades da floresta, até há pouco lentas e relativamente distantes do mundo globalizado, vêm experimentando e cultivando um desejo de mudança que em tudo e por tudo equivale a uma corporativização do território. Em Rio Branco, o empreendedorismo urbano emerge como o substituto da empresa seringalista na espoliação de territórios das populações tradicionais. O lugar dos confrontos, agora, é aquele onde a cidade alcança as áreas de transição entre a vida de relações rurais e urbanas. O lugar de resistência, por sua vez, é a rede dos lugares balizadores à urbanização acelerada, promotores da valorização da diferença e da mestiçagem de idéias na busca de soluções para as questões emergentes desse encontro.

Dessa forma, na Amazônia Sul-Occidental contemporânea, que não é mais nem rural e nem urbana, mas multilocal, padrão criador de horizontalidades figuradas como cidades nômades, investiga-se práticas expansionistas da cultura da floresta na produção de espaços diferenciados na cidade e na configuração da paisagem urbana, salientando-se não ser a diferenciação entre rural e urbano que interessa estabelecer, mas sim definir procedimentos criativos para a gestão da cidade e do território, particularmente nos casos que envolvam populações tradicionais sob impacto da urbanização. Ainda nessa escala mais ampla, os objetivos também buscam uma concepção de cidade que incorpore um padrão híbrido para a urbanização na região, estabelecendo uma fundamentação teórica e metodológica que embase ações de projeto e planejamento. Num quadro de tensões e cosmologias sobrepostas, sustenta-se a hipótese de que floresta e cidade não são incompatíveis, desde que a leitura da cidade englobe o que se denomina por relativismo urbano e a diversidade constitua um valor.

Nessa Amazônia multilocal, a dimensão cultural é central, dados os fortes traços distintivos entre os grupos sociais diversos que, uma vez no processo urbano, e deste para as cidades, devem conviver. E essa convivência na cidade é, majoritariamente, uma convivência forçada com outra materialidade, outra forma de compreender a realidade e atuar sobre ela, outro modo de produção e de reprodução social que a cidade impõe, já que essa é espelho contundente da visão ocidental e da hegemonia capitalista global, prolongada até estas paragens pelas ações de Estado em sintonia com o sistema-mundo desde os primórdios do surgimento do Acre brasileiro. Considerando a diferença como um valor e um direito, o processo urbano que integra todo mundo deve dar conta de resolver tamanha complexidade.

Assim, parte-se especificamente de um lugar situado nas bordas da cidade que, ao longo de sua formação e existência, vem reiterando a força e habilidade de suas gentes para resistir tanto ao etnocentrismo como às mudanças homogeneizadoras dele advindas. Resistência possível, entende-se, pela força e significados que provém de suas heranças culturais, cujo alcance extrapola suas fronteiras espaciais e temporais. Um lugar onde sua história e razão de ser estão intrinsecamente relacionadas à sobrevivência e preservação do sistema de conhecimento da Alta Amazônia: o Alto Santo, lugar de uma comunidade específica de tradição ayahuasqueira, formador da atual vila Irineu Serra, em Rio Branco.

Diminuindo agora a escala, outros objetivos do trabalho buscaram recuperar e registrar a história de ocupação e de formação do Alto Santo e sua vila, na perspectiva de que a produção de documentos de caráter científico também contribua com a comunidade habitante em seus embates pela preservação de suas tradições e manifestações culturais, criando uma cartografia inicial do saber local sobre o lugar, como forma de organização e inclusão da memória social em sua base documental. Evitou-se, nessa escala, trabalhar com fontes secundárias, salvo nos casos referenciados no texto. A convivência cotidiana combinada ao olhar etnográfico; os levantamentos em campo e a história oral da comunidade constituem as fontes prioritárias para compreender e falar a partir de dentro. Dentre essas, parte importante advém do estudo dos hinários do Ciclu-Alto Santo - que portam a base do conhecimento sobre a linha de tradição ayahuasqueira que aqui tem lugar: o Daime - e da produção de fontes orais a partir de conversas gravadas com pessoas da comunidade que o lugar encerra. Aqui, essas presenças convidam para uma conversa na varanda, pontuando fatos e desenhando a paisagem na passagem dos tempos. As pessoas são a vida e grande parte da memória do lugar e com elas muito do texto vem construído, para que dele também se sirvam. Trabalho de cooperação, que exige construção e preservação da confiança, este texto também é um adjunto.

Como lugar representativo do momento atual em que o mundo do Brasil caboclo e do perspectivismo ameríndio vem a ser interposto pela urbanização corporativa e pelo empreendedorismo urbano, procura-se pontuar, a partir daí, questões referentes a parâmetros de urbanização e padrões de ocupação em situações de hibridismo altamente complexo.

A perspectiva da interculturalidade é enfatizada como o caminho para a preservação da riqueza que interessa: a diversidade biológica, a diversidade cultural e a diversidade epistemológica, garantias da preservação do “ouro que tem na Terra”, como ensina o professor Raimundo Irineu Serra, jardineiro do conhecimento.

Parte I

Cultura, lugar, ciência

Capítulo 1

Um quadrinho, muita ciência

Foz do Amazonas.

Ponto comum por onde passaram todos os que subiram até as cabeceiras da bacia navegando por milhares de quilômetros de meandros, espantos e desassossegos. Todos que vieram pelo lado brasileiro, que subiram de rio em rio até as profundas cabeceiras do Acre aos pés da Cordilheira dos Andes, navegaram pelo mesmo lugar. Das costas atlânticas nordestinas, abertas para a África e Europa, entra-se neste outro lado do mundo, outro mundo, distante, profundo, silencioso, desconhecido, fechado em seu mato verde e em sua cultura milenar.

Figura 1. Pan-Amazônia

Figura 2. Amazônia quéchua

Fonte: imagens de satélite obtidas a partir de aplicativo Google Earth, 2016.

Foz do rio Napo, o outro extremo. Amazônia quéchua.

Desaguando no Alto Solimões, próximo à Iquitos, subindo pelo rio Ucayali até os últimos galhos do Urubamba - mas também pelo Javary mais abaixo, e Putumayo - e por terra em varações entre o Ucayali e alto Juruá e, mais acima ainda, entre os vales do alto Ucayali, alto Purus e alto Madre-de-Dios, desenha-se a região de ocorrência da prática do uso da ayahuasca entre índios e caboclos mestiços. Região da cultura ayahuasqueira amazônica.

Aqui, desde há muito, povos habitantes e gentes vindas transitam por terra e por águas entre as fronteiras políticas de Equador, sul da Colômbia, toda a Amazônia peruana, norte da Bolívia e a região sul-ocidental da Amazônia brasileira: Acre, Rondônia e sul do Amazonas.

Ayahuasca é um termo do quéchua amazônico: *aya-waska*, que designa uma bebida sagrada, de extrema importância na cultura indígena da região, e o cipó do qual é feita: *Banisteriopsis caapi*. Entre o povo Napo Runa, do Equador, o cipó ayahuasca é considerado como a mãe de todas as plantas (Highpine, 2013:2).

De acordo com a linguista Gayle Highpine, que viveu no Equador por dois anos com a família de um pajé Napo Runa, as diferenças entre os vários dialetos do quéchua provocam traduções díspares para a palavra *aya*. No quéchua amazônico - especialmente no ramo norte falado no Equador, norte do Peru e sul da Colômbia - *aya* refere-se à alma humana bem como, entre os Napo Runa, à espíritos da natureza. A tradução que melhor se adequaria ao sentido atribuído para *Ayahuasca* no quéchua amazônico seria “cipó com uma alma”¹ (Highpine, 2013: 14-15).

Highpine afirma que evidências apontam para a bacia do rio Napo como o lugar da origem tanto botânica do cipó como da cultura ayahuasqueira de práticas medicinais e espirituais, de cura e pajelança, a partir de onde a bebida teria se difundido pelos rios Ucayali e Putumayo agregando à sua elaboração outras plantas medicinais, como as folhas da chacrona ou *chakruna*, *Psicotria viridis* (Ucayali - Peru) e da *chaliponga* ou *chagropanga*, *Diplopterys cabrerana* (Putumayo - Colômbia e Equador). A palavra quéchua *chakruna* significa “mistura”, derivada da raiz verbal *chakru-*, “misturar”. A palavra *panga*, no quéchua amazônico, significa “folha” e é encontrada em inúmeros nomes de plantas medicinais².

A variação de denominações seja para o cipó, seja para a bebida preparada apenas com o cipó ou misturada, seja para as cerimônias e rituais é tão diversa quanto as diferentes etnias que habitam a região, além dos falantes do quéchua amazônico, ou kitchwa. Entre estes, a bebida é nomeada pelo cipó, assim como em muitos outros grupos indígenas.³

¹ Importante pontuar essa tradução acurada diretamente do quéchua amazônico, pois é recorrente na literatura a expressão “vinho das almas”, equívoco que, muito provavelmente, deriva de uma livre tradução ao título do livro do conhecido etnobotânico Richard Schultes: “Vine of the soul”, de 1992. *Vine* corresponde, em português, a “liana”, “cipó”. Além disso, como destaca Highpine, para os Napo Runa a bebida adquire o nome do cipó. Finalmente, para os conhecedores dos hinários do Alto Santo, tal expressão não aparece em nenhum de seus hinos para se referir ao Daime, denominação local para a bebida.

² Ibidem: 07; 09.

³ *Caapi* entre os falantes de Tupi; *Yajé*, *Kaji*, entre grupos Tucano; *Natem*, entre grupos Jivaro; *Shuri*, entre grupos Pano, *Kamalampi*, entre grupos Arawak, todos estes com variações e palavras similares. O índio Harakmbet (Mashcos), do Alto Madre-de-Dios, diferencia 22 classes do cipó *Banisteriopsis caapi*, assim como

Utilizada em toda a Amazônia peruana pelos povos Ashaninka, Shuar, Shipibo, Huitoto, Harakmbet, Matsigenka, além dos falantes do quéchua, a ayahuasca tem presença central nos mitos e cosmologia das vinte etnias indígenas habitantes do Acre⁴, fronteira brasileira com toda a região do alto e médio Ucayali e alto Madre-de-Dios, assumindo diferentes denominações para cada um desses povos.⁵

Muitos caboclos e seringueiros brasileiros que tiveram contato com índios, especialmente na região de fronteira, e passaram a fazer uso da ayahuasca, também adotavam denominações diversas e variantes locais conforme se compreendia termo tão complicado: *aoasca*, *ayuasca*, *hoasca*, *uasca*, *cipó*, *vegetal*, *mariri*, estes dois últimos mais comuns nas fronteiras bolivianas com o atual estado de Rondônia, no Brasil. Entre os seringueiros, especialmente no vale do alto Juruá, o termo disseminado é simplesmente *cipó*.

A ayahuasca difundida para o Acre, especificamente no contexto tratado por esta pesquisa, ou seja, até o lugar do Alto Santo, no vale do rio Acre, é elaborada a partir da mistura do cipó Jagube, *Banisteriopsis caapi*, com as folhas da planta Chacrona, *Psicotria viridis*, e água pura.

O Alto Santo, lugar que veio a originar a atual vila Irineu Serra, concentra, há mais de 70 anos, uma comunidade quase centenária praticante da cultura ayahuasqueira nos arredores rurais da capital do Acre, Rio Branco. Esse lugar, criado por Raimundo Irineu Serra, imigrante maranhense, é entendido aqui como uma síntese do encontro dos extremos geográficos entre a floresta e o mar: um fragmento arraigado da cultura amazônica, um quadrinho neste vasto salão, síntese de muitos aspectos da cultura híbrida local, nova e antiga, tradicional e dinâmica, como os rios divagantes que mudam seu curso, modificam o ambiente e alteram a paisagem, mas continuam condicionando-a, mantêm sua presença⁶.

os Tukano, os Barasana, os Kaxinawá [Huni Kuin, Alto Juruá, Acre], os Siona [Alto Putumayo, Colômbia] e os caboclos ayahuasqueiros de Iquitos, todos reconhecem refinadas classificações entre as variedades do cipó (Highpine, 2013: 03).

⁴ Segundo o antropólogo Terri Valle de Aquino, há controvérsias sobre a exatidão das etnias presentes no Acre, mas ele prefere seguir a autodenominação dos povos, que muitas vezes se diferenciam de acordo com o território que ocupam ao longo dos vales dos diferentes rios (Aquino, comunicação pessoal, 2016).

⁵ *Kamarâpi*, para os Ashaninka; *Huni* (o cipó), *Nixi Pae* (a bebida), *Kawa* (a folha), para os Huni Kuin; *Uni*, para os Yawanawá; *Shori*, para os Jaminawa; *Kamalampi*, para os Manchineri; *Oni*, para os Katukina; *Shuni*, para os Shanenawa; *Tsibu* para os Shawãdawa; *Rami*, para os Madiha, ou Kulina, entre outros. Com relação aos povos Huni Kuin, conhecidos como Kaxinawá, a grafia correta é Huni Kui com acento “~” em *Kui*, de acordo com Aquino (comunicação pessoal, 2016). Optou-se por usar essa outra forma de grafar, comumente encontrada na literatura, por limitações técnicas do software de texto aqui utilizado.

⁶ Essa imagem, ou essa noção – dada pelo fenômeno dos rios divagantes, característico da região - virá retomada ao final do trabalho: na Amazônia Sul-Occidental, a idéia de “fronteira” é constantemente questionada pela geografia e, fazendo uma triangulação, assim também o é pelas práticas de espaço de suas populações.

1.1 Dos altos rios para o Alto Santo: pelos caminhos da Alta Amazônia ayahuasqueira

Em 1912, vindo do Maranhão, subindo pelo Amazonas, pelo Solimões, entrando no rio Purus e até alcançar os altos vales na fronteira com o Peru, chegava ao Acre, com vinte anos de idade, Raimundo Irineu Serra.

A história singular desse jovem imigrante – negro, filho de antigos escravos, que chegava sem saber ler e escrever - se costura em diversos episódios com a história do Acre e da cidade de Rio Branco⁷, inserindo-se em diferentes contextos, seja da perspectiva das populações nativas seja daqueles que vinham, com variações de escala tanto temporais como espaciais: o contexto regional e local da imigração nordestina e uso da mão de obra indígena a serviço do mercado mundial da borracha; os encontros e confrontos entre índios e brancos; a expansão territorial brasileira interpondo-se em dois planos de atuação paralelos: da ocupação das terras de populações nativas ao estabelecimento de acordos fronteiriços internacionais bilaterais; o processo local de urbanização, a desapropriação do seringal Empresa no baixo rio Acre e a formação de colônias agrícolas em Rio Branco; a ausência do Estado e a presença de padres católicos e missionários protestantes subjugando a espiritualidade local.

Tudo era floresta naquele tempo, onde transcorria a vida local, e as cidades não passavam de vilas e pequenos povoados, adensamentos insipientes surgidos em função do mercado da borracha.

1.1.1 No alto Acre

Irineu Serra passou um longo período nas matas profundas de fronteira, lugar de refúgio de muitas tribos esmagadas pela pressão colonizadora que vinha de todos os lados. Conheceu a ayahuasca com índios no Peru. E, nessas matas entre Brasil, Peru e Bolívia, no alto rio Acre, cortando seringa (extraíndo borracha) juntamente com dois outros maranhenses: os primos Antônio e André Costa, iniciou seus estudos espirituais com a bebida. Foi tomando ayahuasca e trabalhando como seringueiro que recebeu sua guia espiritual que o acompanharia por toda a vida e o instruiria na construção da doutrina que veio a criar.

⁷ Anexo II.

Com os primos Costa e outros trabalhadores rurais, ali fundaram o primeiro centro ayahuasqueiro que se tem notícia no Acre de uso não indígena da bebida: o CRF – Círculo de Regeneração e Fé. Consistia de reuniões noturnas na mata para concentração, ora num lugar, ora noutro, fugindo sempre das perseguições policiais que não tardaram a ocorrer.

Ninguém sabe dizer ao certo quanto tempo Irineu Serra passou por lá e nem exatamente quando desceu o rio Acre até as proximidades de Rio Branco, onde se instalaria definitivamente. Há relatos muito díspares e interpostos sobre datas e lugares por onde haveria estado e nenhum tipo de documento a partir do qual se possa produzir uma afirmação incontestável. Entretanto, um outro evento está presente em todas as narrativas referentes aos seus primeiros tempos na Amazônia: o de sua participação como trabalhador na comissão que deveria demarcar os limites entre Brasil e Peru.

À época de sua chegada, uma década apenas havia transcorrido desde a anexação do território do Acre ao Brasil e das resoluções diplomáticas sobre fronteiras com a Bolívia (Tratado de Petrópolis, 17 de novembro de 1903) e, somente três anos, com o Peru (Tratado de Limites Brasil-Peru, de 8 de setembro de 1909).

Ao que se sabe, de acordo com a história oral (segundo alguns, desde sua chegada, de acordo com outros, alguns anos depois), Irineu Serra integrou as turmas de trabalhadores civis contratadas pelos militares brasileiros para trabalhar junto a Comissão de Limites, então responsável pela demarcação da fronteira para execução do Tratado de 1909: determinação de coordenadas geográficas e colocação física dos marcos entre Brasil e Peru.

A parte brasileira da Comissão Mista Brasileiro-Peruana Demarcadora de Limites veio chefiada pelo Capitão de Mar e Guerra Antonio Alves Ferreira da Silva, posteriormente Contra-Almirante. Além dos integrantes militares, nomeados no Rio de Janeiro pelo Ministério das Relações Exteriores, a Comissão contratava, nos portos dos pequenos povoados, vilas e cidades que alcançava, trabalhadores civis – os chamados “práticos” - para executarem diversos trabalhos, como aqueles de carregadores de materiais e víveres; execução de trabalhos de desobstrução dos rios e construção de acampamentos; mateiros e guias para abertura de picadas na mata, clareiras para observações astronômicas e descoberta dos divisores de águas entre os vales; negociadores de pacificação com grupos indígenas.

Muitos grupos indígenas trabalharam para a comissão, fosse a serviço de um patrão seringalista ou de figuras conhecidas como “amansadores de índios”, como Felizardo Cerqueira, personagem ambíguo cuja história é narrada pelo antropólogo Marcelo Piedrafita Iglesias (2010). Benki Piyãko, do povo Ashaninka do rio Amônia, conta que seu avô,

Sharimoko Piyãko, conhecido como Samuel Piyãko, antiga liderança que migrou com sua família do alto Ucayali para o vale do Juruá, fora mateiro da comissão (Piyãko, 2016b).

Figura 3. Ashaninkas e o trabalho na Comissão de Limites Brasil-Peru

Fotografia constante no relatório final de Ferreira da Silva (1929: 154a), “Relatório da Comissão de Limites do Brasil com o Peru. 1928”, com a seguinte legenda: *Índios peruanos “Campas” [Ashaninka], na foz do rio Breu, afluente do Juruá. A direita, o Sr. Candido Ferreira Baptista, sob cujas ordens trabalham.* Observa-se, também, as tradicionais vestimentas dos Ashaninka, as kusmas, utilizadas por esses povos até os dias atuais. [Imagem tratada por Daniel Fagliosa]

Irineu Serra, homem forte com quase dois metros de estatura, conta-se que era responsável pelo transporte do cofre da Comissão de Ferreira da Silva. Por essa função, que além de força física requer confiança adquirida, é possível supor que tenha acompanhado a Comissão em diversas das denominadas “turmas” de trabalho em campo, como de fato o afirma e enfatiza Paulo de Assunção Serra, seu filho de criação: “Ele andou com a Comissão até o fim, foi para o Moa, Juruá e etc” (Serra, 2015 e 2016).

As turmas de trabalho, no entanto, eram anualmente interrompidas nos períodos do inverno amazônico, de fortes chuvas, ocasião em que os trabalhadores civis eram dispensados, conforme consta no relatório de Ferreira da Silva. Contudo, Iglesias⁸, que estudou o trabalho dos índios Kaxinawá (Huni Kuin), afirma que somente partiam os militares nos períodos de suspensão, ficando os índios abrindo e limpando picadas e desobstruindo rios.

⁸ IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. Comunicação pessoal, 2016.

A primeira frente de trabalho na fronteira propriamente dita ocorreu durante o ano de 1914, no Alto Purus (rios Santa Rosa e Chambuyaco), sendo interrompida por causa da primeira guerra mundial. Os trabalhos foram retomados somente em 1920, no mesmo local de 1914 e finalizados no divisor de águas Ucayali-Juruá em meados de 1927 (Silva, 1929). A Comissão esteve no alto Acre no ano de 1921, sendo esta a data mais evidente para o ingresso de Irineu Serra nas turmas de trabalho.

Além do relatório da Comissão, formada por militares da Marinha, mapas do Exército - encontrados por ocasião desta pesquisa no Arquivo Histórico do Exército, no Rio de Janeiro - indicam as datas e locais por onde passou a mesma, demarcando e inaugurando os 86 marcos da fronteira Brasil-Peru, enumerados a partir da foz do arroio Yaverija, no alto rio Acre - local que marca também a fronteira Brasil-Bolívia - até o último na nascente principal do rio Jaquirana, ou alto Javary. O relatório final da Comissão Brasileira ao Ministério das Relações Exteriores, assinado por Ferreira da Silva em 31 de maio de 1928 e publicado junto ao relatório anual do Ministério em 1929, esclarece algumas discrepâncias da história oral mas, ao mesmo tempo, abre a sugestão para novas incertezas. Uma fotografia encontrada no mesmo pode ser o indício que faltava para elucidar alguns impasses cronológicos a respeito das duas primeiras décadas da vida de Irineu Serra no Acre.

Figura 4. Trabalhadores da Comissão de Limites Brasil-Peru carregando uma ubá sobre cachoeira no alto rio Acre, 1921

Fotografia constante no relatório final de Ferreira da Silva (1929: 94a), “Relatório da Comissão de Limites do Brasil com o Peru. 1928”, com a seguinte legenda: *Uma ‘ubá’, depois de descarregada, é arrastada para cima da cachoeira ‘Ingleza’, no alto rio Acre.* A Comissão esteve no alto Acre no ano de 1921. [Imagem tratada por Daniel Fagliosa]

As águas poucas das cabeceiras dos rios são alcançadas somente pelas ubás, embarcações indígenas confeccionadas a partir da escultura de um único tronco de madeira. Mesmo assim, há situações, como a ilustrada pela Figura 4, em que as mesmas devem ser empurradas rio acima. A observação atenta da fotografia mostra que o primeiro homem à esquerda (1), de costas, subindo a cachoeira, carrega uma grande caixa sob o braço esquerdo e outro grande volume com o braço direito. Ele anda sobre o mesmo patamar no qual o homem no centro da foto (3) está pisando, em subida, e está um patamar abaixo do segundo homem à esquerda (2), parado com uma mão à cintura e a outra apoiando-se em uma vara, de varejar ubás. Mesmo descontando-se os planos diferentes em que situam-se na foto os dois primeiros homens à esquerda, observa-se que o primeiro possui corpo e estatura consideravelmente maiores que o segundo. Ainda, em primeiro plano, na borda inferior da imagem, observa-se um objeto semelhante a um cofre, dentro da ubá. Tais evidências apontam para a possibilidade desse homem ser Raimundo Irineu Serra, muito embora não seja devido o afirmar categoricamente.

Baseado na confrontação entre evidências e sugestões originadas a partir da história oral, esse último dado colabora significativamente na proposição de uma cronologia para as duas primeiras décadas de Irineu Serra no Acre, em que ele teria tido a oportunidade de encontrar muitos grupos indígenas, como de fato são conhecidos alguns relatos de índios Manchineri, Kaxinawá e Ashaninka. Muito embora algumas situações narradas por Ferreira da Silva de encontros arredios e sinais de alerta deixados pelos índios, a aproximação e certa convivência dos integrantes da comissão demarcadora com alguns grupos indígenas é evidente, e foi incentivada pelo Contra-Almirante, haja vista as notas sobre tribos colhidas pelo médico da mesma, Capitão Dr. João Braulino de Carvalho, apresentando costumes e um glossário de diversas línguas, inclusive com gramática elementar de algumas delas (Silva, 1929: 298-332)⁹. Isso é particularmente importante para este trabalho pois, adotando-se a possibilidade de que Irineu Serra tenha seguido pela fronteira com a comissão, diz respeito ao longo período de sua iniciação com a ayahuasca nas matas profundas e poderia explicar a antiga presença de outros elementos da cultura indígena no Alto Santo, como a caiçuma, além do uso de tabaco, defumação e assopros, técnicas de pajelança utilizadas por ele associadas a seus trabalhos com Daime.

⁹ Ao longo do relatório, são citados os seguintes povos, com denominação atribuída: *Nauas, Cachinauas, Poianauas, Curinas, Catuquinas, Parauas, Campas, Coronauas, Marinauas, Jaminauas, Xaranauas, Tutxiunauas, Remus [Nukini], Mayus, Capanauas, Marubos*.

1.1.2 No baixo Acre

O que todos aqueles que conviveram com Irineu Serra contam, entretanto, é que já nas proximidades de Rio Branco fez parte, por breve tempo, de um destacamento responsável pela segurança no Território Federal do Acre - mais tarde transformado na Guarda Territorial - onde conviveu com aquele que viria a ser um de seus mais antigos e importantes discípulos: Germano Guilherme e, no início dos anos 1930, assentou-se em uma área do seringal Empresa, margem esquerda do rio Acre, região de florestas no entorno rural da cidade, atualmente o bairro Vila Ivonete. José da Neves, também um dos primeiros seguidores, em entrevista ao jornal Varadouro em 1981, narra esses primórdios:

Em fevereiro de 1930, com 22 anos de idade, me transferi para Rio Branco. Eu cheguei em fevereiro e o Mestre Irineu chegou em março. Quando chegou maio, ele começou o trabalho dele aqui, nessa época já tinha 39 anos. [...] Ele não me convidou, foi tática minha chegar e tomar o Daime mais ele. Aliás, ele nunca convidou ninguém, quem quer, vai. [...] Foi no dia 26 de maio de 1930 que comecei este trabalho mais ele, e trabalhamos até o falecimento dele, 41 anos e 41 dias. Naquele tempo não havia farda e este trabalho foi de concentração. Éramos três pessoas. [...] De 1935 a 1940 é que o Mestre vai desenvolvendo e recebendo os valores da Doutrina, os hinos, a música que vem do astral, e não tem nada inventado. [...] O Mestre Irineu fazia trabalhos de cura. Ele tinha este poder e uma boa parte das pessoas que se iniciaram na Doutrina foi por lá que receberam sua saúde. Agora, quem cura é o Daime, mas precisa da força do Mestre. Não havia antes de nós este trabalho em Rio Branco. Era um segredo da mata. (Neves, 1981).

Ali naquele local, trabalhando como agricultor e dando início a formação de uma pequena comunidade, começou a organizar seus trabalhos e o corpo de conhecimentos fruto de seus estudos com a ayahuasca, que viriam a sustentar o que ele nomeou como a doutrina do Daime.

Daime, portanto,¹⁰ é o termo em português criado por Irineu Serra. Designa a bebida e a nova doutrina religiosa que funde, a partir de então, as origens indígenas ayahuasqueiras com princípios cristãos. A “mãe de todas as plantas”, como no dizer dos Napo Runa, quem traz os ensinamentos, é Nossa Senhora da Conceição, agora na pessoa da Rainha da Floresta. Contudo, verifica-se que os seguidores do Daime, no Alto Santo, não se dizem “daimistas”, termo disseminado em outros contextos. Dizem: “Eu sou ayahuasqueiro, eu tomo

¹⁰ E não “Santo Daime”, como veio a ser propagado posteriormente.

Daime”¹¹. Ou seja, como um gene da descrição indígena, o novo não modifica sua herança, ele a replanta em outro lugar, é uma expansão.

1.1.3 No Alto Santo

A partir de 1945, Irineu Serra fundaria o lugar em que hoje está assentada a comunidade original que segue seus trabalhos. Notável por sua capacidade de agregar pessoas e de expandir conhecimento, Irineu Serra, com seu trabalho discreto e singular, viria a ser, a seu modo particular e único, mais que um intérprete profundo e original da Amazônia, mas sim a expressão mesma de sua experiência direta e criadora, de seus estudos espirituais a partir de seu contato com saberes da floresta. Ele reúne em torno de sua pessoa o reconhecimento pelos trabalhos que organizou e o legado que deixou, criando uma religião do Acre. Conectou culturas entre a floresta e o mar e entre tempos. Fez isso a partir de um lugar que construiu, juntamente com seus seguidores: o singelo, e também discreto, Alto Santo.

A região de influência cultural em que se insere o Alto Santo é, portanto, a região dos vales dos altos rios amazônicos ao sul e a oeste da grande bacia.

Apesar da referência sempre citada à parte alta da atual cidade de Rio Branco - nas colinas da margem esquerda do igarapé São Francisco, afluente do rio Acre - quero salientar essa expressiva particularidade do nome dado por Raimundo Irineu Serra ao lugar que criou: Alto da Santa Cruz, e posteriormente, Alto Santo. Um nome que traz em si não apenas uma característica geográfica mas também que o conecta, longe no tempo, a uma profunda herança histórica. Um nome que indica a expansão de suas fronteiras no tempo e no espaço. Santo, sagrado é, então, essa imensa floresta da Alta Amazônia, nas cabeceiras de seus rios formadores, um salão do universo divinal.

Esse é o enquadramento a partir do qual a presença dessa herança é aqui narrada.

Seus significados e implicações podem ser melhor compreendidos com o apoio filosófico de Martin Heidegger, em texto brilhante e essencial, onde afirma que “uma fronteira não é aquilo diante do que algo termina, mas sim aquilo a partir do qual algo inicia sua presença” (Heidegger, 1951: 105. Tradução da autora).

¹¹ A pronúncia comumente ouvida é “ayuasquero”, e ainda “aoasquero”. No entanto, optou-se pelo termo exato nessa citação por não tratar-se de uma transcrição direta da fala de alguém.

No texto, Heidegger desenvolve a idéia da essência do habitar como uma condição humana. Eu sou, eu habito. “Ser um humano significa estar na terra como um mortal. Significa habitar”. E continua: “habitar no sentido da permanência dos mortais na terra”, desenvolvendo para as implicações dessa condição: “na terra” significa “sob o céu”, ambas significando também “diante das divindades”, reunidos, “vivendo uns com os outros”. Esses quatro elementos: céu, terra, divindades e mortais formam uma unidade primordial, uma “quaternidade” - *the fourfold* (Heidegger, 1951: 101-102).

O habitar possui o caráter fundamental da preservação, da salvaguarda de cada coisa na esfera de sua própria natureza. Assim, habitar é preservar e manter segura a quaternidade por meio daquilo que é cultivado e construído. Seria, portanto, uma “construção”, pois mantém segura a quaternidade nas coisas. Seria, ainda, construir a preservação da quaternidade nas coisas¹².

Dessa forma, uma coisa, um algo, reúne em si a quaternidade. Do mesmo modo, um lugar, um espaço criado. Por tal característica, diria que emana essa condição, não sendo simplesmente um mero algo, apenas uma coisa, mas sim algo que capta e reúne em si a quaternidade - como a ponte, no exemplo utilizado pelo autor.

Heidegger admite o caráter simbólico que eventualmente algo possa adquirir, mas refuta a idéia de algo ser tanto apenas um símbolo como uma mera coisa. Ele prossegue lapidando até o caráter essencial das coisas: “a ponte, estritamente, nunca aparece como uma expressão”¹³. Em outro texto, usando o exemplo do templo grego, afirma: “um edifício, um templo grego, não representa nada”, mas apresenta a verdade, como explica Norberg-Schulz (1983: 463-464).

Por reunir a quaternidade em si, uma ponte, um edifício, um caminho, abre e prepara espaço para criar um “lugar”, uma “casa” para a quaternidade e, dessa forma, expande essa condição para o lugar, que passa a existir somente em virtude daquele algo construído. Portanto, a coisa é lugar, cria lugar, é construção. Permite uma abertura que cria um vazio e um limite, uma fronteira, ou seja, um espaço. Mas, retomando a citação acima, uma fronteira é aquilo a partir do qual algo inicia sua presença.

Criar lugares, então, a partir da construção de algo, é uma forma de expansão da presença da quaternidade. É uma construção, no sentido de ser também um processo. A essência do habitar é construir, é o processo de expandir mais e mais a esfera de preservação da quaternidade.

¹² Ibidem: 103.

¹³ Ibidem: 105.

O Alto Santo é uma casa para a quaternidade. Aqui, Irineu Serra construiu uma doutrina religiosa e construiu um lugar de expansão das fronteiras da preservação do conhecimento através da transmissão do conhecimento, como ele diz: “a base deste mundo”. Porque trata-se, enfim, de uma escola. Uma escola que transmite saberes arquivados nas plantas da Alta Amazônia. Uma escola cuja biblioteca é a floresta da Alta Amazônia. Uma escola refinada cuja ciência maneja um saber infinito, segredo reservado aos grandes pajés. Mas, e aí se introduz a expansão preservacionista de Irineu Serra, alcançável por todo aquele que quiser aprender e souber trabalhar, disposto a enfrentar os rigores da disciplina constante e dos períodos de dieta¹⁴.

Por anos, séculos e milênios, os povos nativos da floresta foram guardiões dos ensinamentos – e o são ainda, por meio da perpetuação de suas práticas ritualísticas e de pajelança. A sua sobrevivência na região, resistindo a toda perseguição seja guerreando, fugindo ou adaptando-se à convivência forçada com o branco, garantiu a preservação do conhecimento tradicional, em suas múltiplas e variadas formas de acesso, interpretação e uso na vida cotidiana de suas comunidades. Conhecimento esse que, entretanto – pelo contexto que chegava com a sociedade branca: perda de territórios, mortes e massacres, perseguição aos costumes, imposição religiosa - esteve severamente ameaçado ao longo de todo o século XX, período que coincide com a construção da doutrina do Daime.

Atualmente, alguns grupos indígenas do Acre prezam por uma aproximação com o Daime e reconhecem esse valor no trabalho de Irineu Serra, sem deixar de caminhar por uma valorização cada vez mais buscada de seus próprios rituais. Relatando uma passagem em que um grupo de pessoas do Daime, da região do rio Croa, esteve em uma das aldeias Yawanawá para colaborar com o plantio de folhas e cipó e com o aperfeiçoamento do preparo da bebida, Lopes (2013:255) afirma:

Todos eles eram pessoas queridas dentro da comunidade yawanawá, em especial à Nixiwaká. O shaneihu (cacique) não tinha dúvida da importância do papel do Santo Daime para a própria cultura ayahuasqueira indígena. Se

¹⁴ A *dieta* é condição primária para todo estudo e aprimoramento nesse campo. Consiste de restrições alimentares, sexuais, alcoólicas, não de cunho moral mas concernentes ao preparo das condições fisiológicas. Também faz parte de prescrições em caso de algum tratamento de saúde, nesse caso denominada *resguardo*. Para os índios Yawanawá, por exemplo, a dieta do período inicial de formação de um pajé - denominada *samakei* - tem duração de um ano, com severas restrições alimentares, proibição de beber água pura, isolamento na floresta e consumo diário de *Uni*, a ayahuasca. Todo o período é necessariamente acompanhado por um rezador e pajé graduado, o *shuintiya*. Inicia-se com outras dietas de preparação para a ingestão da planta mais sagrada para os Yawanawá, o *Muká Rare*, de rara ocorrência na floresta, também profundamente conhecida pelo povo Huni Kuin. No livro “Muká, a raiz dos sonhos”, o jornalista Leandro Altheman Lopes, um dos poucos brancos que obtiveram permissão para fazer o *samakei*, narra sua iniciação e descreve o cotidiano nesse mundo (Lopes, 2013).

esta ciência esteve durante talvez 10 mil anos na mão dos guardiões indígenas, correu um sério risco de desaparecer nos últimos 100 anos se não fosse pela atuação das chamadas religiões da floresta, em especial, o Santo Daime.

No Juruá, muitos povos que foram praticamente proibidos pelos padrões de utilizarem a ayahuasca, voltaram a fazê-lo pelo daime, aos poucos, a forma de utilização da bebida nas aldeias vai retornando a um contexto mais próximo ao original, moldado pela sua própria cultura.

É nesse quadro de resistência e resiliência¹⁵ que tem lugar a fundação e preservação do Alto Santo, como a inserção do marco fronteiro de uma outra nação, outra pátria em que habitar, onde a coesão entre o céu, a terra, as divindades e os mortais cultiva e constrói um espaço-ponte, um território de união, nessa casa da ciência da floresta, de saberes e de instrução.¹⁶

Viveiros de Castro¹⁷ reitera que os especialistas em conhecimento indígena são os xamãs, os pajés. Mas “não há xamanismo sem plantas”, como alertam Mejía e Ramirez (2016). São, então, três colunas indissociáveis que centralizam a questão da preservação da Amazônia: a floresta, a cultura e o conhecimento.

O jovem pajé Ashaninka Benki Piyãko chama atenção para os significados mais profundos do ativismo socioambiental que defende e pratica: “Proteger o sítio sagrado que não é meu, não é seu, é um patrimônio da humanidade, com os últimos conhecimentos que existem para orientar a humanidade.”¹⁸

Nesse mesmo sentido, o *kumú* Benedicto Mejía, pajé do povo Tatuyo, da família Tucano Oriental (alto rio Negro, fronteira entre Colômbia e Brasil) – cujos ritos do Jurupary e Dabucury, de seu complexo xamânico, foram recentemente reconhecidos pela Unesco como patrimônio cultural da humanidade - juntamente com o médico colombiano Germán Zuluaga Ramirez, da Universidad del Rosario, afirmam que o conhecimento xamânico é “um dos maiores tesouros que hoje ainda nos dão uma possibilidade de encontrar soluções para o mundo”, e alertam para a necessidade de preservação de “três tesouros que nos restam: a

¹⁵ Por “resiliência”, utiliza-se de forma abrangente a noção citada por Eloy e Lasmar, como “a capacidade do sistema em absorver uma perturbação e reorganizar-se, mantendo suas funções, identidade, estrutura e efeitos essenciais” (Walker et al., 2004, *apud* Eloy e Lasmar, 2011:100).

¹⁶ Afirmar que o Alto Santo é um lugar de resistência cultural não significa dizer que havia uma atitude ou consciência revolucionária deliberada por parte de Irineu Serra. Como ele afirma em todo o seu Hinário, e nos Hinários de seus seguidores, ele foi guiado em todos os seus passos por sua mãe, a Rainha da Floresta.

¹⁷ In: <https://www.youtube.com/watch?v=E7lOjgpgl9Y>. Palestra do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro: *O pensamento indígena amazônico*. Proferida em 16/06/2009 no Instituto de Física da USP/São Carlos. Publicada em vídeo em 18/05/2015. Acesso em julho/2016.

¹⁸ In: https://web.facebook.com/supporttheashaninka/?ref=py_c. Postagem de 01/04/2016 na página da Associação do Povo Ashaninka do Rio Amônia - Apiwtxa. Acesso em agosto/2016.

diversidade biológica, a diversidade cultural e a diversidade epistemológica” (Mejía e Ramirez, 2016).

A sobrevivência desse sistema de conhecimento na Alta Amazônia veio sustentada juntamente com a conservação da floresta e da cultura de seus povos. Para chegar até aqui, foi favorecida por uma prática de trocas e andanças das populações habitantes, geralmente despercebida – ou não enfatizada - pela historiografia que trata da região, como se descreve a seguir.

1.2 Lugar por onde se vai: fronteiras alargadas da territorialidade e as fronteiras fixas do território

Uma combinação de eventos moldou uma conjuntura que favoreceu a preservação de saberes, cujo desenvolvimento propiciou o contato de Raimundo Irineu Serra com a ayahuasca e “preparou o espaço”, no sentido tratado por Heidegger, para a posterior criação do Alto Santo:

- a conjuntura das demarcações das fronteiras políticas, fixas;
- a resistência indígena à ocupação branca;
- a prática de deslocamentos das populações habitantes por caminhos criados entre os vales dos diferentes rios: as fronteiras fluidas.

A resolução e demarcação tardia dos limites – que se prolongou desde o Tratado de Madri, assinado em 1750 por Portugal e Espanha – deixou a vasta região dessas fronteiras preservada por mais tempo do contato com o branco¹⁹. O historiador Leandro Tocantins faz a seguinte observação concernente à história de ocupação do Acre: “tivesse a tropa de Mendonça Furtado²⁰ colocado o marco no Javari, outro rumo tomariam os acontecimentos” (Tocantins, 2001: 93, v.I). Cem anos após os tratados de Madri e de Santo Idelfonso – este último de 1777, que também tratava dos limites com Castela na região - a expedição mista demarcatória ao Alto Javary, de 1874, cuja parte brasileira foi comandada pelo Barão de Teffé, colocou os marcos mas não conseguiu chegar exatamente até a nascente principal.

¹⁹ “Branco” é uma denominação indígena em português para designar todos aqueles não índios.

²⁰ Francisco Xavier de Mendonça Furtado, irmão do Marquês de Pombal, governador e capitão-general do estado do Grão-Pará e Maranhão à época da administração pombalina, na segunda metade do século XVIII.

Os temidos índios do rio Javari interpuseram todo e qualquer tipo de obstáculo à penetração. Resistiram à entrada branca por 150 anos. No mapa levantado por essa comissão, estão anotadas as inúmeras pontes de imensos troncos sobre o rio Jaquirana, ou alto Javari, bem como os locais de ataques dos índios e o ataque que acabou com a expedição mista anterior, de 1866, matando o chefe brasileiro e deixando inúmeros feridos entre brasileiros e peruanos.

Figura 5. Detalhe: Carta do Alto Rio Javari, 1874

Figuras 5 e 5a. Detalhe: Carta do Alto Rio Javari, 1874

Elaborada pela comissão mista comandada pelo Barão de Teffé (Brasil) e por Guilherme Black (Peru), em expedição demarcatória ao alto curso do rio Javari em 1874. Observe-se os locais dos ataques e das inúmeras obstruções interpostas pelos índios ao avanço das embarcações.

Fonte: Biblioteca Digital Luso-Brasileira, coleção BNDigital do Brasil. Disponível em: <http://bdlb.bn.br/acervo/handle/123456789/42873>. Acesso em: 24/01/2016.

Não somente os índios do rio Javari²¹ resistiram à ocupação, mas sobretudo esses neste caso específico, por terem postergado a demarcação definitiva da linha de fronteira - que deveria, primeiramente, separar Portugal e Espanha, depois Brasil e Bolívia e hoje separa os estados brasileiros do Acre e Amazonas – cuja incógnita foi solucionada somente em 1898, dificultando a exploração e tomada das terras.

Como resultante, possibilitaram a manutenção de muitos conhecimentos e práticas, adotados posteriormente pelos caboclos mestiços e trabalhadores extrativistas imigrantes no período da exploração do caucho e da borracha. Assim, os índios do rio Javari; os “kampas aguerridos do Urubamba” – como referidos por Euclydes da Cunha (1999: 42); a população habitante da Amazônia quéchua; entre tantos, todos são aqueles que, não apenas guardaram segredos, mas, sobretudo, souberam ensinar. Ensinaram o outro, que veio do sertão seco, a sobreviver na mata úmida. Talvez por isso sobrevivam até hoje, na cultura miscigenada, híbrida, mais rica portanto. O hibridismo, no caso, permitiu a sobrevivência de povos e preservação de seus conhecimentos.

O tempo entre a demarcação definitiva da linha de fronteira que estira-se do Javari ao Madeira²² e a chegada de Irineu Serra ao Acre é de apenas 14 anos. As resoluções diplomáticas de limites do Brasil com Bolívia e Peru datam de 1903 e 1909, respectivamente, e a demarcação física dentro da mata e ao longo de rios prolongou-se por duas décadas, como demonstra o mapa da Divisão de Inspeção de Fronteiras comandada pelo General Cândido Mariano da Silva Rondon, do então Ministério da Guerra, de 1929.

²¹ A denominação *Remus*, *Rhemos* ou *Remos* para as tribos habitantes do Javari aparece em diversos mapas antigos da região. No entanto, o padre Constantin Tastevin, em mapa elaborado em 1914 sobre o Alto Juruá, diferencia entre *Nukuinis* e *Remos*, nas proximidades da Serra da Contamana, onde nasce o Javari (*Carte du Haut-Jurua et de ses affluents*. Arquivo Nacional: BR_RJANRIO_F4_0_MAP_0418_d0001). Já Ferreira da Silva traz uma descrição mais completa, afirmando que quatro tribos habitavam, à época, a bacia do Javari: os *Mayus*, no baixo Javari e afluentes do Ucayali; os *Capanauas*, na margem direita; os *Marubius*, no Jaquirana, ou alto Javari e os *Remus*, autodenominados *Nucuiny* [Nukini], já então bastante reduzidos, na margem direita do Jaquirana e nas terras entre o Javari e o Ipixuna (Silva, 1929: 327,328).

²² Objeto dos tratados de Madri (1750); de Santo Idelfonso (1777) e de Ayacucho (1867), este último já entre Brasil e Bolívia.

Figuras 6 e 6a. Detalhe: mapa da Divisão de Inspeção de Fronteiras do Ministério da Guerra, 1929.

Ilustra os marcos colocados pelas Comissões de Limites nas matas da região do alto rio Acre – onde trabalhou Irineu Serra – até sua nascente, de onde segue a linha perpendicular de fronteira com o Peru até o rio Purus. Observa-se, ainda, ao longo do rio Acre, as antigas denominações de Vila Brasília, atual Brasília, confrontando a cidade de Cobija, na Bolívia, bem como do povoado de Paraguassu, atual Assis Brasil, confrontando Iñapari no Peru, onde situa-se o marco da tríplice fronteira entre Brasil, Peru e Bolívia.

Fonte: Arquivo Histórico do Exército, acervo cartográfico, Rio de Janeiro.

As fronteiras políticas entre países nunca foram obstáculo para os povos habitantes da região e nem para aqueles que vieram trabalhar no extrativismo da borracha e do caucho. A história do Acre e a incorporação de seu território ao Brasil afirma de maneira enfática essa constatação.

O povo Ashaninka do rio Amônia, um afluente do Juruá, é originário do Ucayali, e nos conta sobre as inúmeras variações entre os vales que até hoje utilizam:

A gente colocou um caminho aqui do Amoninha que vara para o Tamaya, do Tamaya segue e vara para o Sheshea, e outro aqui que vara do Tawaya, vara para as cabeceiras do Mashante, e do Mashante vara para o Tamaya também. Era caminho tanto de Ashaninka, como também de madeireiros, caucheiros peruanos que vinham aqui no Amônia comprar farinha, alguns mantimentos para os trabalhos deles aqui nessa região de fronteiras Brasil e Peru. [...] Tem outro caminho que a gente fez. Um caminho de invasão dos peruanos também nessa época do caucho, das madeiras, de carne, de peles de animais. Eles passavam entre a fronteira Brasil e Peru, desciam o Tawaya e descia o Amônia. (...) Tem outros caminhos que a gente faz para visitar os parentes. Por exemplo, parentes que moram aqui no Amônia, têm parentes que moram no Breu, então eles fazem uma variação para o Breu. Tem gente que vem do Envira também pelo caminho. [...] Tem também um caminho do Sawawo para Tipisca, que é um município que tem subindo o rio Juruá. Dali, a gente vai para o Dulce Glória, na foz do Vacapistea, onde tem uma comunidade Ashaninka peruana. Eles vêm visitar a gente aqui e a gente também vai visitar eles (Prof. Bebito, 2004. In: Gavazzi, 2012: 33-34).

As Figuras 7, 8 e 9 dimensionam a importância dessas inúmeras variações que se articulam à rede hidrográfica, produzindo uma infraestrutura complexa que amplia, através desse modo de circulação e uso do território, os domínios das territorialidades implicadas.

Figura 7. Macro-região dos vales dos altos Ucayali, Purus e Madre-de-Dios

As inúmeras variações se dão por entre os vales ligando-se à intrincada rede de afluentes entre Peru, Brasil e Bolívia. As cabeceiras dos três gigantes convergem para um ponto único em que é possível passar a pé de um para outro por pequenos varadouros, longos cerca de 1,5 km.

Fonte: elaboração própria sobre imagem de satélite obtida a partir do programa Google Earth, 2017.

Dois pequenos caminhos na mata, os chamados varadouros, em uma área imensa, ligando vales dos maiores afluentes ao sul do Solimões, adquirem magnitude nesse contexto (Figuras 7, 8 e 9). São representativos do alcance e intensidade das trocas efetuadas por meio de inúmeras rotas e caminhos entre índios e seus parentes, e depois caucheiros e seringueiros já nos tempos do extrativismo branco.

Em 1905, Euclides da Cunha, chegando até os últimos galhos das cabeceiras do Purus, mapeia as ligações por terra construídas por caucheiros peruanos para passar do vale do Ucayali para os vales do Purus e do Madre-de-Dios: o istmo de Sepahua e o istmo de Fitzcarrald, respectivamente. O lugar o impressionou sobremaneira, pela amplitude espectral das escalas que se apresentavam:

[...] quem surge de meia penumbra do Pucani tem a impressão de chegar a um ponto culminante. Mas está no sopé de uma montanha, ou melhor, de um cerro cujas proporções se exageram demais para quem ali chega avançando através de 3.200 quilômetros de planura quase invariável.

Na encosta deste cerro destaca-se um recorte de picada, largo de um metro, descendo-a vivamente, sem uma curva, despenhado por um declive de 28°.

É o varadouro.

[...] aquela serra inapreciável, com uma altura relativa de 50 metros no máximo, sobranceia todos os lugares próximos para onde descem, o Purus para NE, o Sepahua e o Urubamba para o ocidente e os últimos tributários do Madre de Dios para o levante e para sudeste.

[...] Toda esta descida [...] realiza-se em meia hora, tendo todo o 'varadouro' com as suas pequenas curvas pouco mais de 1.500 metros.

Assim, retificando-se e reduzindo-se ao horizonte esta faixa ondulada de terras, que ali separa tão enormes bacias, vê-se que a sua largura de mui pouco ultrapassa um quilômetro. Escapa às escalas comuns dos mapas um quilômetro. Escapa às escalas comuns dos mapas geográficos. O Purús e o Ucayale quase unidos naquele ponto abarcam um quinto da Amazônia e no desmedido trato de continente que parecem ilhar envolvem completamente as grandes bacias do Teffé, Coary, Juruá, Juthay e Javary (Cunha, 2006: 57-58).

A citação consta das “notas complementares” ao relatório da expedição mista de reconhecimento do Purus, concluído em Manaus a 15 de dezembro de 1905, assinado por Euclides da Cunha e pelo comissário peruano, Pedro Alexandre Buenaño. Tais notas foram concluídas já no Rio de Janeiro em março de 1906. Antes, em Manaus, em entrevista ao *Jornal do Comercio*, Euclides narra poeticamente:

O sol descia pelos lados do Urubamba... Os nossos olhos deslumbrados abrangiam, de um lance, três dos maiores vales da Terra; e naquela dilatação maravilhosa de horizontes, banhados no fulgor de uma tarde incomparável, o que eu principalmente distingui, irrompendo de três quadrantes dilatados e trancando-os inteiramente $\frac{3}{4}$ ao sul, ao norte, ao leste, foi a imagem arrebatadora de nossa pátria que nunca imaginei tão grande (Cunha, In: Melo, 2011: 14).

significa uma “faixa de terra que liga uma península a um continente” e origina-se do grego *isthmós*: “lugar por onde se vai”.

Figura 10. Fotografia no istmo de Fitzcarrald, pelo lado do Urubamba.

O registro consta do relatório produzido em 1903 para o governo peruano pelo engenheiro Juan Manuel Torres, da “Comisión Exploradora del Istmo de Fitz-Carrald”, com a seguinte legenda: *Extremo accidental [occidental] del Varadero Fitz-Carrald (Vista tomada por Arcanjel J. Lino).*

Fonte: Torres (1903:264a). [Imagem tratada por Daniel Fagliosa]

A imagem acima mostra ao centro a figura de um homem em pé, trajando uma kusma característica do povo Ashaninka (conhecidos como Kampas – os “Kampas aguerridos do Urubamba”) e três homens sentados nas duas canoas na margem, trajando calças e camisas, provavelmente caucheiros. Essa imagem sintetiza a interpretação aqui defendida dos istmos de Fitzcarrald e de Sepahua como lugares emblemáticos, marcos expressivos dos deslocamentos e trocas ocorridos entre índios, seringueiros e caucheiros²³. Lugares por onde se foram e vieram hábitos e costumes que influenciariam decisivamente muitos aspectos da vida local. Com muita certeza, é possível afirmar ser o varadouro de Fitzcarrald um lugar decisivo para a difusão da ayahuasca pelo vale do Acre, observando-se atentamente a geografia peculiar da região com o apoio inigualável das pesquisas de Euclides da Cunha:

Referimo-nos ao traçado original da grande maioria de seus afluentes [do Purus] que, sobretudo a partir do Acre, impõem, claríssima, uma tendência raro desviada, de convergirem nas cabeceiras do rio principal, como se ilhassem os próprios vales.

²³ As implicações geopolíticas da abertura do varadouro Fitzcarrald à época referiam-se à sua consideração, por parte da Bolívia e do Peru, como via estratégica para comercialização da borracha e do caucho alternativamente à via do rio Madeira, além de expressar as intenções peruanas em assegurar a dominação territorial nas contendas de limites (cf. Torres, 1903).

Assim o Acre, lançado primitivamente para o sul, volve para o ocidente numa deflexão fortíssima indo abrolhar as suas nascentes perto do 'Isthmo de Fitzcarrald', e por um dos afluentes da margem direita do Cujar alcança-se um varadouro que o atinge em seis dias (Cunha, 2006: 22).

Que é o istmo de Fitzcarrald senão a ponte de Heidegger? Assim também o são os inúmeros caminhos Ashaninka e de outros povos cruzando territórios de rio em rio. Pela mistura, pela troca, pela incorporação do outro, foram construindo mais e mais uma esfera de salvaguarda do habitar. Alto Santo, hoje dentro de uma cidade com pouco mais de 300.000 habitantes²⁴, amplia essa esfera por suas fronteiras hereditárias e permeáveis, difunde a essência do habitar como um processo que preserva pela construção de algo, material e imaterial. Sua criação correspondeu à colocação de um marco definitivo nessa fronteira fluida da continuidade de uma cultura da Amazônia quéchua, agora no seu encontro com o outro, agora mestiça, cabocla. Uma bandeira içada preservando o conhecimento da vida contida e guardada na floresta, o acervo da vida na Terra. Uma discreta resistência. No território tomado ao índio pelo branco, as fronteiras indígenas são mantidas no espaço pela cultura. É uma resistência mas ao mesmo tempo um território de convivência pacífica vislumbrando tempos futuros, um espaço-ponte.

Da mesma forma que os rios percorridos, a variação dos istmos de Fitzcarrald e de Sepahua e todos os outros caminhos construídos entre vales foram criando lugares, dilatando as fronteiras culturais, expandindo a presença de uma cultura na contra-mão das tentativas de se impor fronteiras políticas. Embora tenha sempre havido guerra por territórios, nem os índios, nem os caboclos mestiços, nem os extrativistas imigrantes reconheciam as fronteiras entre países, e essa é a própria essência da história do Acre. À expansão do território, por um lado, aparentemente o fluxo dominante, opunha-se discretamente a extensão de uma territorialidade.

Enquanto o “circuito superior da economia”²⁵ comercializava borracha pelos rios, os índios e caboclos da Amazônia intercambiavam cultura e conhecimento sob a sombra da mata.

²⁴ De acordo com o Censo Demográfico de 2010 do IBGE, a população total do município de Rio Branco corresponde a 336.038 habitantes, sendo 308.545 na zona urbana. Fonte: <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/761>.

²⁵ Referência à formulação de Milton Santos, citada por Maria Angela Faggin Pereira Leite, acerca da “existência, nas grandes cidades dos países em desenvolvimento, de dois subsistemas de fluxo econômico, complementares e interdependentes, cada um sendo um subsistema do sistema global que a cidade representa. A interrelação entre as estruturas horizontais, internas da sociedade – o circuito inferior da economia, a sociedade civil, as contigüidades espaciais, a comunicação – e as verticais, as relações inter-sociais – o circuito superior da economia, o mercado, as redes, a informação – resultam numa dialética local/extra-local que empresta aos lugares do território características únicas de organização” (Leite, 2011: 83).

Pelas rotas da cultura ayahuasqueira até o Alto Santo, vislumbra-se a expansão para o mundo branco de uma característica da cultura indígena amazônica. Essa é uma singularidade de todo marcante e inovadora, pois, sutilmente, introduz uma contraracionalidade, uma inversão da rota de influências culturais. Outra rota, na contra-mão dos fluxos unidirecionais e hegemônicos da sociedade moderna de Europa e da colonizada costa brasileira para os sertões.

Agora, das nascentes, descendo em ubás, a cultura vem a pé.

Capítulo 2

O viver no Alto Santo e na vila Irineu Serra de hoje

- *Mato, mato, mato!*

Assim descreveu Dona Luíza o caminho para chegar até a casa de seu avô no Alto Santo, para além das colônias rurais do entorno da cidade de Rio Branco²⁶. Era 1959 e a jovem professora Luíza, natural de Brasília, até então não o conhecia. No rastro de sua linhagem, a origem do primeiro centro ayahuasqueiro criado no Acre, aproximadamente entre 1916 e 1917, por imigrantes maranhenses e outros trabalhadores de seringais que tiveram contato com populações indígenas nas matas de fronteira do alto Acre, entre Brasil, Peru e Bolívia, região de vila Brasília, atual município de Brasília: o Círculo de Regeneração e Fé – CRF. De lá para cá, cem anos se passaram e hoje o Ciclu-Alto Santo, no baixo Acre, está envolvido pela vila que leva o nome de seu fundador, também ele um dos fundadores do CRF.

2.1 Uma vila na floresta da cidade: pessoas, cotidiano, práticas de vida

Pequena, a vila Irineu Serra – assim denominada nos dias de hoje - desenvolveu-se no entorno do Alto Santo, nas florestas de uma parte do antigo Seringal Empresa que se espraiava pela margem esquerda do rio Acre, no local onde cresceu Rio Branco. Formou-se a vila, pouco a pouco, pela comunidade que cultivava a doutrina religiosa construída aqui por Raimundo Irineu Serra.

Quando Irineu Serra chegou ao local em 1945 – na colocação Espalhado, uma colocação de seringa²⁷, parte dos 80.000 hectares desapropriados do Seringal Empresa pelo governo do então Território Federal do Acre para implantação de colônias agrícolas²⁸ - deu-lhe o nome de Alto da Santa Cruz, renomeando-o posteriormente como Alto Santo. Aqui, juntamente com as atividades produtivas de extrativismo da borracha e de agricultura, ele

²⁶ Luíza Zilma Batista da Silva, comunicação pessoal, 25/11/2016.

²⁷ *Colocação* é a unidade territorial e produtiva no interior de um seringal, onde vive e trabalha uma família. A depender da área, compreende duas, três, ou muitas *estradas de seringa* – circuitos fechados que ligam as árvores dispersas na mata para se colher o leite, ou *látex*.

²⁸ O planejamento para implantação das colônias agrícolas no entorno de Rio Branco tinha duplo objetivo: promover o abastecimento da cidade que crescia e trabalho ao grande contingente de seringueiros oriundos de seringais desativados com o fim da Segunda Guerra Mundial e conseqüente reabertura do acesso aos seringais de cultivo do sudeste asiático. De acordo com Bezerra (1993), o plano data de 1942 e o decreto de sua efetivação é de 1947 – Decreto n. 83, do governo de Guiomar dos Santos. Por meio deste decreto, foram divididos “80.000 hectares do seringal Empresa em 8 colônias agrícolas com 422 lotes e mais a zona florestal e urbana com 441 lotes. As novas colônias foram: São Francisco; Juarez Távora; Apolônio Sales; Mâncio Lima; Cecília Parente; Dias Martins, Souza Ramos e Alberto Torres” (Bezerra *et al*, 1993: 36).

estabeleceu a sede definitiva e única²⁹ de seus trabalhos com a ayahuasca, seu centro de Daime, também Alto Santo, e assentou as famílias de seus seguidores.

Figura 11. Colocação Espalhado (Alto Santo) no seringal Empresa, seringais do entorno e área ocupada por Rio Branco - 1945

Fonte: elaboração própria sobre mapa base do Incri de 1979, gentilmente cedido por Francisco Costa do Nascimento. Dados sobre área de Rio Branco extraídos dos Mapas de Diagnóstico do Plano Diretor 2006.

Figura 12. Terras florestadas do Alto Santo em 1945, margeando o igarapé São Francisco

Fonte: elaboração própria juntamente com Francisco Costa do Nascimento, sobre mapa base do Incri de 1979.

²⁹ O CICLU-Alto Santo não possui nenhum outro centro filiado nem qualquer sub-sede. Todos os seus trabalhos concentram-se na sua sede na vila Irineu Serra, local onde também unicamente o Daime é preparado e bebido.

Ao longo dos anos, um conjunto de edificações, lugares, caminhos e percursos criou um museu vivo e a céu aberto juntamente com a floresta remanescente, onde crescem as plantas utilizadas no feitio do Daime. Esse acervo arquitetônico e paisagístico narra as origens da doutrina e sustenta a continuidade de seus rituais tradicionais.

Outrora uma grande colocação de seringa com centenas de hectares (entre 700 e 800ha), divisões subsequentes resultaram no mosaico atual constituído por pequenas propriedades rurais, um misto de áreas abertas (pastagens e pequenos roçados, além de algumas áreas abandonadas, alvo de especulação imobiliária), pequenos aglomerados de residências, geralmente associados a um núcleo familiar de discípulos antigos de Irineu Serra³⁰, fragmentos florestais, caminhos e locais ritualísticos associados à cultura ayahuasqueira. Há, ainda, no interior de algumas dessas propriedades rurais da vila, outros três centros de Daime surgidos após o falecimento de Irineu Serra em 1971 (Figuras 13, 14, 15 e Apêndice I).

A maioria das edificações e caminhos componentes dos diversos trabalhos e rituais do Alto Santo localiza-se no interior da propriedade de sua viúva, Dona Peregrina Gomes Serra, a quem ele também deixou o seu lugar na condução dos trabalhos espirituais. É nesse local onde se reproduz e se mantém, não apenas mas de maneira mais enfática, o modelo coletivo do viver em comunidade: desde a execução dos diversos trabalhos que envolvem a manutenção dos trabalhos ritualísticos até as grandes festas e todo tipo de encontros: ensaios, plantões, passeios, almoços, rezas, visitas.

Entretanto, há edificações importantes em outras áreas hoje públicas e também em propriedades privadas, bem como lugares de plantio e áreas de mata em diferentes propriedades. Em toda a vila, existem apenas duas edificações públicas: a escola criada por Irineu Serra, hoje municipal, cuja edificação atual construída pela prefeitura localiza-se em terreno particular, cedido para esse uso, e a casa onde morou Leôncio Gomes da Silva, presidente do Alto Santo, tombada e desapropriada pelo patrimônio histórico estadual mas mantida e utilizada pela comunidade.

³⁰ Anteriormente, muitas das áreas de moradia das famílias da comunidade incluíam não apenas a casa, mas uma pequena unidade produtiva familiar, com mata, roçado, cafezal, açude, terreiro, galinheiro, poço, chapéu de palha para os serviços de terreiro e outros, como são as unidades habitacionais familiares no seringal, em uma colocação de seringa. Para um aprofundamento sobre o sistema territorial e social das colocações, veja-se Almeida (2012a): “A colocação é uma organização social e um sistema econômico caracterizado pelo uso múltiplo de territórios florestais por uma rede de *casas* aparentadas, compartilhando ambientes em comum”.

Figura 13. Alto Santo e parte da vila Irineu Serra

Fonte: imagem de satélite obtida a partir do programa Google Earth, 2016

Figura 14. Parte da vila Irineu Serra. Ao centro, estrada Raimundo Irineu Serra.

Fonte: imagem de satélite obtida a partir do programa Google Earth, 2016

2.1.1 Andanças

Entre essas todas, os deslocamentos, o vai e vem, seja do cotidiano da vida sejam aqueles necessários aos trabalhos religiosos, novamente imprimem o caráter fluido entre as *extremas*, termo local para fronteiras, limites. Há percursos internos bem marcados, há caminhos eventuais ligando áreas descontínuas entre propriedades diferentes, há circuitos desenhados pelas práticas várias. A vila é espacialmente descontínua, é composta de circuitos que marcam a territorialidade por entre a qual seus habitantes se reconhecem, se identificam.

A noção de *circuito*, descrita por Magnani e Andrade em artigo sobre a presença indígena em cidades da Amazônia, colabora no esclarecimento sobre essa percepção comunitária do espaço através desse transitar por diferentes domínios. Os autores acrescentam que, no caso por eles estudado, foi a categoria de análise “*circuito* que se mostrou mais produtiva, em virtude de sua capacidade de vincular domínios não necessariamente marcados pela contiguidade espacial”:

trata-se de uma categoria que descreve o exercício de uma prática ou a oferta de determinado serviço por meio de estabelecimentos, equipamentos e espaços que não mantém entre si uma relação de contiguidade espacial, mas que são reconhecidos, como um todo, por seus usuários habituais (Magnani e Andrade, 2013: 47-48).

Dentre as práticas e atividades de vida comunitária e ritualística associadas ao espaço, destacam-se algumas que, de certa forma, ilustram os fluxos internos, percursos e circuitos que se desenhavam:

- reunir-se para cantar e bailar pela noite;
- andar na mata e colher plantas: para fazer Daime, além de outras bebidas para curar males em geral;
- conhecer as plantas e saber como tirá-las, o que, também, implica em uma atitude ritualística;
- cultivar e cuidar dos folhais sob a mata;
- escolher e tirar madeira para a lenha do feitiço de Daime e para a fogueira de São João;
- reunir-se dentro da mata à noite, cantando e tocando, para o feitiço de Daime;
- saber aplicar o calendário lunar para essas atividades nas duas estações do ano: inverno (chuvas) e verão (seca);

- reunir-se, nos diversos adjuntos, para executar trabalhos e também organizar festejos, além de cuidar, limpar e fazer a manutenção dos diferentes espaços e edificações;
- reunir-se para os ensaios;
- tocar pela noite, o que desenha paisagens sonoras bem características dos ensaios dos músicos durante os plantões dos vigias, bem como dos hinários e festivais³¹, além dos fogos de artifício que anunciam momentos específicos das noites de Hinário ou o aniversário de alguém.

Há, ainda, uma série de deslocamentos. Alguns são próprios de certos rituais, sendo, portanto, percursos investidos de significados: da *Casa de Feitio* para o *Memorial*; da *Sede* para o *Túmulo*; da *Sede* para o *Cemitério*³². Outros deslocamentos são rotinas quase diárias e incluem: ir até o Túmulo para rezar; ir até a casa de Madrinha Peregrina para pedir a benção; ir até a casa de algum rezador porque tem algum mal estar; além das visitas várias (Fig. 14).

Uma particularidade de considerável comunicação simbólica refere-se à tipologia arquitetônica dos espaços de rituais, como a Sede, a Casa do Feitio e o Túmulo: todas edificações abertas ao exterior, sem paredes, e, tradicionalmente, com cobertura em quatro águas.

³¹ Os hinários são trabalhos noturnos do calendário ritualístico que marcam datas importantes, com música, canto e bailado. O termo *Hinário* designa tanto o ritual como um conjunto específico de hinos. Canta-se um ou mais hinários completos, que são, cada um deles, um conjunto de hinos formando a base do conhecimento da doutrina do Daime. Ocorrem na Sede do Alto Santo, podendo também eventualmente acontecerem na casa de alguém - neste caso sem bailado - por ocasião de um aniversário, por exemplo, ou uma necessidade de saúde. Os festivais são épocas específicas do ano, marcadas pelo calendário cristão e por datas internas, quando ocorre uma série de hinários em datas aproximadas. Os termos serão aqui grafados com maiúscula quando tratarem de um hino ou hinário específico, seja para designar um conjunto de hinos ou a sessão de trabalho, por exemplo: Hinário de São João (noite de trabalho); Hinário “O Cruzeiro” (conjunto de hinos de Raimundo Irineu Serra); Hino “Laranjeira” (um hino específico do Hinário “O Cruzeiro”).

³² O Memorial Raimundo Irineu Serra é um pequeno museu interno em sua antiga casa de moradia. A *Casa de Feitio* é o local dentro da mata onde é preparado o Daime, constituída por uma edificação sem paredes e uma cacimba d’água. A *Sede* é a sede dos trabalhos, onde acontecem os Hinários. O *Túmulo* é o lugar onde estão enterrados os corpos de Irineu Serra e de mais dois antigos discípulos: Leôncio Gomes da Silva e José das Neves. É constituído por uma capela, um jardim e os três jazigos. O cemitério Palheiral é onde são enterrados os seguidores da doutrina. A tipologia arquitetônica dos espaços de rituais, como a Sede, a Casa do Feitio e o Túmulo é aberta ao exterior, sem paredes, e, tradicionalmente, com cobertura em quatro águas.

Figura 15. Alto Santo e parte da vila Irineu Serra: alguns percursos e circuitos ritualísticos referentes às práticas do Alto Santo
 Fonte: elaboração própria sobre imagem de satélite obtida a partir do programa Google Earth.

2.1.2 Pessoas e cultura oral

De tudo um pouco fica-se sabendo pelo que contam os mais velhos. A cultura oral é herança e prática contemporânea da comunidade. Está, ainda, na base dos trabalhos ritualísticos, por meio do corpo de hinários que portam os ensinamentos.

A oralidade é uma das modalidades da língua, o fato é que ela é mais usual em grupos sociais não praticantes usuais da escrita. Neste particular, podemos considerar que se trata de uma cultura oral, o que compreende bem mais que uma modalidade da língua, e abrange todas as práticas culturais, e suas produções, vinculadas a um caráter mais interativo e comunal de existência (Fernandes, 2014: 54).

Nesse contexto, o conviver, o estar junto estão no sistema de transmissão dos diversos saberes. Observa-se que as conversas, mesmo informais, trazem sempre uma duplicidade concernente tanto aos saberes da doutrina como ao saber viver neste lugar e no mundo, o que, em suma, também se refere aos saberes da doutrina. Relatos e narrativas sobre o “tempo do Padrinho” (Raimundo Irineu Serra) sempre afloram nas conversas, e com eles vêm conselhos, ensinamentos, descrições de lugares, de costumes, datas e eventos importantes.

Ecléa Bosi (2003) afirma que a memória dos moradores é a memória do lugar, “a memória de cada rua e de cada bairro”:

Escutando muitos depoimentos, nós percebemos que os bairros têm não só uma fisionomia como uma biografia. [...] Nas histórias de vida podemos acompanhar as transformações do espaço urbano.

Mas a memória rema contra a maré; o meio urbano afasta as pessoas que já não se visitam, faltam os companheiros que sustentavam as lembranças e já se dispersaram. Daí a importância da coletividade no suporte da memória. Quando as vozes das ‘testemunhas’ se dispersam, se apagam, nós ficamos sem guia para percorrer os caminhos da nossa história mais recente: quem nos conduzirá em suas bifurcações e atalhos? Fica-nos a história oficial: em vez da envolvente trama tecida à nossa frente só nos resta virar a página de um livro, unívoco ‘testemunho’ do passado (Bosi, 2003:70; 73; 76).

Isaac Piyãko, liderança do povo Ashaninka do rio Amônia, no Acre, fala sobre a importância em ouvir os velhos para a “experiência de interpretar o mundo”:

É muito interessante, muito rico, saber como nossos antepassados vieram, de onde eles vieram, porque e como estamos aqui hoje. [...] Ficar ouvindo várias versões, vários velhos contando, tentando juntar as partes que conhecem para contar uma história do passado. [...] Eles se reúnem e começam a discutir sobre os problemas e soluções dos problemas, aí a gente

começa a ver a cultura mesmo, a forma de interpretar o mundo, entender e conduzir a sociedade. Os velhos são muito importantes. Eles ajudam muito na experiência de interpretar o mundo, de entender. Eles tem esse conhecimento, temos que reconhecer sua importância (Prof. Isaac, 2004. In: Gavazzi, 2012: 48-49).

“Entre o dizer e o ouvir” - expressão utilizada por Carla Monteiro de Souza, pesquisadora de História Oral – constrói-se relação entre pessoas e descortina-se, numa outra temporalidade, um espaço onde distingue-se aquilo que não está mais aparente: há um mundo que se desenha, quase que material. A história que me contou Dona Maria Tenório, no meio de uma conversa informal, ilustra esse momento criado que reconstrói espaços, acrescentado da pluralidade advinda das experiências de cada um, de quem diz e de quem ouve:

Dona Maria Tenório, senhora de oitenta anos com aparência de sessenta e muita vitalidade, exímia narradora de histórias de seu tempo de moça nos arredores rurais de Rio Branco, me conta das noites de adjunto, quando todos se reuniam no casarão para preparar as folhas de tabaco. Sob a luz de lamparinas, vagando com o vento fresco que entrava pelas janelas abertas, homens, mulheres, meninos, enquanto tiravam o talo das folhas, juntavam, empilhavam bem arrumadinho e iam guardando embaixo de um baú pesado para prensar, davam risada ouvindo *estórias de trancoso*, mentiras divertidas contadas por uns e outros para animar o grupo. Quando alguém sabia ler, os folhetes e cordéis que se comprava nas idas ao mercado provocavam a risadagem geral.

Gravei a cena na memória e, de tempos em tempos, voltava a ela para aprimorar o que vira, enxergar direito aquele cantinho, a mesa grande, os cavacos do teto, o chão de madeira, os gestos que moldavam o trabalho, os movimentos que definiam o espaço, sentir o cheiro da noite e do tabaco, ouvir as risadas e os comentários, ouvir, talvez, alguma nambu distante ao sair pro terreiro, ou a coruja pousada num galho espreitando os fachos cor de laranja espalhados na umidade pelas janelas e brechas daquelas paredes musicais.

A cena que vi só me foi possível ver porque alguns elementos de outrora ainda permanecem: casas, objetos, técnicas de construir, lugares, paisagens, pássaros e outros animais e, principalmente, algumas pessoas como Dona Maria Tenório.

Pessoas que, juntamente com Irineu Serra, construíram esse lugar ao longo de 70 anos e consolidaram uma prática religiosa que funde saberes, crenças e povos. Muitos não foram à escola, mas construíram um corpo de conhecimentos a partir da tradição oral, da religiosidade, da música, da dança e da vida em comunidade. Construíram, forjaram, modelaram sua cultura mestiça entre nordeste e floresta criando um lugar único.

O lugar é uma síntese do Acre: a fusão da religiosidade nordestina, que subiu os rios da Amazônia, com os saberes da floresta guardados pelos índios, que ensinaram os mesmos nordestinos, seringueiros, a sobreviver na mata.

2.1.3 Cotidiano e a cultura local do habitar

A necessidade de sobrevivência dos imigrantes de outrora em um ambiente hostil resultou em uma característica marcante da cultura do habitar local: a solidariedade e o viver em comunidade, presente ainda hoje muito fortemente nas áreas rurais e nas pequenas cidades acreanas, expressa pelo largamente utilizado termo local *adjunto*, cujo significado vai além da simples tradução em mutirão. Fazer junto, dar um dia de seu tempo na casa de alguém, não é algo ocasional, é uma prática que envolve atividades produtivas, cotidianas, comemorativas e até mesmo na assistência à alguém com problemas de saúde. O adjunto é alegre, é animado.

Muito presente nos tempos da vida na floresta, nos seringais, como recurso para vencer a ausência do Estado, o distanciamento, a solidão, as dificuldades do meio e, não somente, mas também em situações de festa e de fartura, como repartir a carne de uma caça, o adjunto na cidade perde espaço na vida das pessoas ou, quando muito, se restringe a pequeno grupo familiar.

O viver na vila Irineu Serra preserva essa característica acreana nos limites da cidade de Rio Branco. A referência ao adjunto, como uma afirmação desse modo de vida, está presente até mesmo nas prestações de contas do Alto Santo, por exemplo, nas quais não é mencionado o quanto foi gasto em dinheiro mas sim em trabalho: “foram tantos dias de serviço”. Há um sem fim de trabalhos do Centro, serviços a serem feitos, festas, arraiais, reuniões. Uma intensa circulação de pessoas locais e visitantes. Toda a prática concernente aos trabalhos ritualísticos é feita dessa forma, em adjunto. Há diversos grupos responsáveis por tarefas diferentes e recorrentes. Há ocasiões em que o grupo é um só, com todos presentes. Há um grupo formado por aqueles mais experientes: a respeitada Equipe da Mata, responsável por todos os trabalhos que exigem conhecimentos refinados sobre as plantas, sobre o espaço da floresta, sobre as áreas de cultivo e ocorrência na mata, os caminhos, a madeira própria para a lenha e a fogueira, a forma de manusear o cipó e a folha, de preparar o Daime, de transportar, armazenar. Há a equipe de músicos, pois a música é componente essencial dos trabalhos. Todos cantam. Há rituais cumpridos em todos os trabalhos, há uma indumentária específica para cada um deles, há rigores para a entrada em determinados espaços.

A vida ritualizada, essa característica fortemente indígena, está presente na vila, nas franjas da cidade. Essa é a mente local.

O conceito de “mente local” é desenvolvido pelo antropólogo Franco La Cecla como a “cultura do habitar”, uma parte do pensamento e da atividade humana, um processo que “consiste na percepção, na definição e no uso de um espaço que somente quem à ele pertence como habitante pode dominar profundamente” (La Cecla, 1995: 3-4. Tradução da autora).

2.1.4 Especificidade do lugar

Mas o lugar é único, principalmente, como já concluído anteriormente, por ser um marco colocado por Raimundo Irineu Serra na salvaguarda do conhecimento através de um expansionismo cultural.

Retomando o conceito de Heidegger sobre o habitar como um processo expansivo de construção da preservação da quaternidade, que é a própria condição humana do habitar, pode-se concluir que a mente local, conceituada por La Cecla como a cultura do habitar, é também esse mesmo processo de construção da preservação.

Assim, na vila Irineu Serra, a vida ritualizada, que é a cultura do habitar local, a mente local, é também o meio pelo qual se constrói e se amplia, cotidianamente, a esfera de preservação da quaternidade. Concisamente: a mente local é habitar.

A compreensão do que vem a ser a mente local, na vila Irineu Serra, contribui para entender a maneira como a vida da comunidade está vinculada, enraizada, amarrada a esse lugar específico.

Para Milton Santos, “cada lugar atribui a cada elemento constituinte do espaço um valor particular”. Portanto, “a especificidade do lugar pode ser entendida também como uma valorização específica (ligada ao lugar) de cada variável”, ou elemento³³. A especificidade de um lugar está ligada à temporalidades diversas dos diferentes elementos do espaço, seu grau de modernização, a idade dos elementos, que produzem uma certa combinação. E também está ligada a uma “combinação de técnicas qualitativamente diferentes, individualmente dotadas de um tempo específico” (Santos, 2014: 21-24).

³³ Milton Santos (2014) desenvolve um método para análise do espaço a partir dos contextos formados pela interação e dinâmica entre seus elementos constitutivos, os quais ele identifica como: os homens, o meio ecológico, as infra-estruturas, as instituições e as firmas.

Santos e Silveira, tratando da questão da periodização para análise da constituição do território, afirmam: “Interessa-nos, em cada época, o peso diverso da novidade e das heranças” (Santos e Silveira, 2013: 20).

Os conhecimentos envolvidos, algumas técnicas do fazer e práticas de vida deste lugar remontam às origens dos povos da Amazônia quéchua. Sendo assim, em qualquer época, ou período, que se analisar a evolução dos contextos referente ao lugar da vila Irineu Serra, o “peso” dessa herança, na combinação de variáveis, será determinante.

Todos os povos indígenas vivendo no Acre, por exemplo, são usuários da ayahuasca e enfatizam essa relação ancestral (Figura 5). Entre o povo Ashaninka do rio Amônia, tanto o cipó *Banisteriopsis caapi*, como a bebida e o ritual da ayahuasca são chamados *Kamarãpi*. “A cerimônia do *Kamarãpi* é sempre realizada à noite e pode se prolongar até a madrugada. [...] A comunicação entre os participantes é mínima, apenas os cantos, inspirados pela bebida, vêm romper o silêncio da noite” (Gavazzi, 2012: 112).

O Kamarãpi foi Pawa que deixou para nós. Ele falou para a filha dele: ‘Tu vai ficar aqui na Terra para ensinar os parentes. Se eles quiserem, podem aprender’. Mas isso não é de brincadeira. É respeito muito forte. É coisa de Pawa mesmo (pajé Aricêmio, 2004. In: Gavazzi, 2012: 112).

Os Napo Runa, do Equador, “afirmam que a sua relação com a Ayahuasca vem desde os inícios do tempo. A antiguidade da presença de *Banisteriopsis caapi* em toda a alta Amazônia é comprovada pela difusão e variedade de práticas que a envolvem, além das refinadas classificações das subespécies do cipó” (Highpine, 2013: 12).

Figura 16. A origem da Ayahuasca, mito Huni Kuin

Pintura de Bané Kaxinawá, do povo Huni Kuin do rio Jordão/ Acre.

Fonte: acervo pessoal da autora

Então, para a mente local, são as relações e vínculos estabelecidos com o lugar por meio das práticas realizadas que interessam e valorizam cada pequena parte do lugar, seja a mata, uma edificação ou um caminho. O que importa aqui não são excepcionalidades estéticas, paisagísticas ou arquitetônicas. Há um conjunto composto por elementos materiais e imateriais, uma paisagem heterogênea que agrega heranças e mudanças espaciais: “o espaço são [as] formas mais a vida que as anima. [...] É a sociedade, isto é, o homem, que anima as formas espaciais, atribuindo-lhes um conteúdo, uma vida” (Santos, 2006: 66).

Essa forma resultante é a expressão na paisagem de uma cultura originária da região. Um quadrinho da cultura amazônica dentro das tantas Amazôniaas. Nem monumental e nem excepcional, simples como a vida cotidiana de seus moradores, o lugar reflete as orientações conceituais contemporâneas do IPHAN no que concerne ao reconhecimento do patrimônio nacional: “lugares portadores de referência para a identidade de grupos formadores da sociedade brasileira” (IPHAN, 2011: 09).

Assim, na vila Irineu Serra, a vida que anima as formas segue um calendário definido pelos festejos e rituais da cultura do Daime, pautado por datas simbólicas e ciclos da natureza, no lugar exato onde o fundador dessa doutrina religiosa fixou seus trabalhos.

2.2 Uma cidade na floresta da vila: questões sobre preservação e projeto

Por tudo, impõem-se questões sobre preservação, agora no âmbito político-administrativo, no novo contexto de urbanização.

Desde 2006, com o novo Plano Diretor de Rio Branco, a vila foi incluída na delimitação da zona urbana do município, muito embora a paisagem e as atividades predominantes sejam de caráter rural. Seus limites fluidos e permeáveis, marcados pelo uso do território associado à cultura ayahuasqueira e pela presença de uma população tradicional, estão também contidos nas fronteiras dos 900 hectares da Área de Proteção Ambiental Raimundo Irineu Serra (APARIS), decretada pelo governo municipal no ano de 2005.

Há problemas e tensões enfrentados atualmente – contradições entre setores do patrimônio histórico e cultural, setores de projetos e obras de infraestrutura e aqueles de meio ambiente, tanto do governo estadual como municipal. Duplicação e ligação definitiva da estrada local com a rodovia BR364; criação de conjuntos habitacionais de um lado; projetos de condomínios fechados de classe média alta no lado oposto; parque linear de feições urbanas fazendo a ligação entre esses, são exemplos em que, não obstante alguma discussão com a comunidade, uma certa abertura para ouvir – dado que a vila está hoje contida nos limites de uma APA, o que implica que todos os projetos devam ser previamente aprovados por seu conselho deliberativo - os projetos já chegam prontos, causando apreensões, movimentação interna e discussões tensas.

É como se, vez por outra, a comunidade fosse acometida subitamente por aquele susto, aquele espasmo repentino causado pelo estranhamento de um lugar que deixa a pessoa com “vento caído” – mal estar curável somente com reza específica. Curiosamente, descubro com Franco La Cecla que o termo local *vento caído* tem seu correspondente quéchua, no Equador: o *paramo*.

Trata-se de um estranhamento do lugar. O estranhamento provoca aparições, ambigüidade, susto, confusão, perigo. [...] um contágio do lugar, uma doença da alma e do corpo, um susto que nos ataca, uma tristeza,

melancolia, um mal que é curado com práticas particulares dos curandeiros locais (La Cecla, 1995: 11, tradução da autora).

Um dos argumentos recorrentes utilizados por agentes governamentais para justificar os projetos urbanizadores é o zoneamento urbano da área contido no Plano Diretor do município.

Mas essa questão sobre a ambigüidade do zoneamento está prevista e amparada pelo Estatuto da Terra. Em seu artigo 4, a Lei n. 4.504, de 30 de novembro de 1964, estabelece a caracterização e o consequente zoneamento de um imóvel não por sua localização mas sim pelo uso efetivo³⁴. Dessa forma, mesmo que dentro dos limites de zonas urbanas, um imóvel pode ser considerado rural se tiver associado à ele usos e atividades rurais comprovados.

Ora, além da existência de pequenas atividades tradicionalmente reconhecidas como rurais – criação de animais e agricultura familiar –, ocorre que o uso predominante da área está associado à cultura ayahuasqueira, à uma cultura da floresta e não à uma cultura da cidade e, portanto, essa é uma prática rural, o que implica em que sua delimitação também o seja, muito embora, atualmente, as áreas utilizadas estejam contidas dentro dos limites estabelecidos para a zona urbana do município.

Tal conclusão parece ser atualmente importante para contrapor esse uso efetivo à crescente expansão dos limites da zona urbana. O crescimento da cidade, caracterizado pelas invasões e loteamentos clandestinos desde o *boom* dos anos 1980 e 1990, passa agora a ser incentivado e orientado, mudando o foco para o modelo de condomínios horizontais fechados, inexistente na cidade até 2013.

As três Áreas de Proteção Ambiental – APAs - criadas em Rio Branco no ano de 2005, duas estaduais e uma municipal – esta última a APARIS – situam-se no entorno imediato da zona urbana, em faixa de transição para a zona rural, na outrora denominada “zona rururbana”. Sua criação constituiu-se num marco importante para o início de uma mudança no padrão de ocupação, pois deveriam funcionar como barreiras ao espraiamento contínuo da cidade. No entanto, um novo perímetro foi definido para a zona urbana e, dentro deste, foi incorporada a Área de Proteção Ambiental Raimundo Irineu Serra – APARIS (Rio Branco, 2006).

³⁴ Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L4504.htm - acesso em: outubro/2015.

Figura 17. Uma cidade na floresta da vila.

No destaque, área aproximada da vila Irineu Serra – cerca de 400 hectares - e estrada Raimundo Irineu Serra. Ao sul, o avanço da cidade é parcialmente contido pelo curso do igarapé São Francisco, afluente do Acre, ao contrário da marcha progressiva chegando de nordeste. Em direção noroeste, rodovia BR 364.

Fonte: imagem de satélite obtida a partir de aplicativo Google Earth, 2016

Dentre as várias alterações posteriores promovidas no plano diretor de 2006 sem a participação da população, uma delas, em particular, afeta diretamente a vila Irineu Serra e é o ponto de partida para grandes modificações na paisagem semi-rural do entorno da cidade que começam a operar desde então. Pode-se taxar de escandalosa a modificação introduzida pela Lei n. 1.976 de 13 de maio de 2013, que passou a caracterizar a totalidade da então “zona rururbana”, uma faixa de transição, como “zona de expansão urbana”, com a permissão de parcelamento para implantação de loteamentos e condomínios, para o que foi também providenciada lei específica: Lei No. 1993 de 19 de julho de 2013.

O processo de gentrificação aproxima-se da vila, agora com o suporte legal do plano diretor (v. Figura 40, p. 185).

Nesse contexto de “empreendedorismo urbano” ou, ainda, de “urbanização coporativa” (Harvey, 2006: 230; Leite, 2011: 80), o cinquentenário Estatuto da Terra emerge como um instrumento para amparar legalmente a manutenção das condições para as práticas culturais da vila, dado um previsível comprometimento futuro das mesmas a julgar pela sequência de procedimentos e dispositivos legais visando estimular o crescimento ininterrupto da cidade.

Há dois elementos essenciais para a preservação da força e do caráter do lugar: a continuidade da tradição religiosa que, em termos de espaço, requer certa especificidade e a conservação das áreas de floresta remanescentes, que são usadas e, por isso, preservadas. Não se supõe, obviamente, que a mata venha a ser derrubada e nem tampouco que os centros de Daime não possam mais exercer suas atividades, estando ambos legalmente amparados pelos artigos 1º. e 2º. do Decreto de criação da APARIS. Contudo, a possibilidade de comprometimento das condições é severa. Uma caminhada pela mata do Alto Santo até as margens do igarapé São Francisco revela indícios de invasões vindas do bairro colado na outra margem, lixo, esgoto, plantas destruídas. Recentemente, a mata vem sendo utilizada como esconderijo de drogas e refúgio por narcotraficantes. À noite, ouve-se frequentemente tiros de caçadores clandestinos e açudes são esvaziados para roubo de peixes. Nas noites de Hinário, não há vizinho para tomar conta da casa ao lado, pois todos os moradores da vila estão reunidos no trabalho. Os três centros da Barquinha – uma outra linha ayahuasqueira – situados no bairro de Vila Ivonete, outrora erigidos no meio da floresta, encontram-se hoje completamente envolvidos pela cidade e enfrentam forte resistência da vizinhança com relação aos trabalhos noturnos, pois estes se prolongam pela noite com música, canto, bailado e fogos de artifício.

Contudo, a paisagem heterogênea e a situação ambígua da área da vila com relação ao atual zoneamento do município - é urbana mas abriga pequenas propriedades rurais - aponta para uma interpretação em que não é a diferenciação entre rural e urbano que interessa estabelecer, mas sim definir procedimentos criativos para a gestão da cidade e do território. Ademais, lembremo-nos de Heidegger: aqui termina a cidade. Não. Aqui se inicia a presença do Alto Santo. Uma presença que, como visto, dilata-se para além de uma fronteira fixa.

Um primeiro passo para pensar essa questão na vila Irineu Serra seria, então, demarcar a área de influência cultural do Alto Santo. Como visto, a pesquisa demonstrou que a esfera de influência da cultura ayahuasqueira é aquela dos altos rios, da alta Amazônia, engloba cinco países e três estados brasileiros: Acre, Rondônia e sul do Amazonas. A consideração dessa área de influência cultural deveria ser um critério basilar, estar sempre no horizonte dos princípios norteadores de projeto e gestão naquilo que concerne a vila Irineu Serra.

2.2.1. Hibridismo cultural e noção de desenvolvimento urbano

A necessidade de preservação e o contexto de crescimento da cidade apontam para uma reflexão sobre essa relação cada vez mais próxima fisicamente entre a vila e a cidade e, mais amplamente – o que não cabe aqui desenvolver - para um questionamento e reflexão acerca do futuro das cidades da Amazônia, particularmente as pequenas e médias cidades: qual a noção contemporânea de desenvolvimento urbano para um contexto complexo de hibridismo cultural, onde ainda se fazem presentes, muito fortemente, práticas pré-capitalistas convivendo com as práticas contemporâneas do urbanismo corporativo?

Essa noção, dadas as condições e particularidades tão plurais da Amazônia – ou, das Amazônias, como sintetiza Carlos Walter Porto Gonçalves (2001) - está para ser criada, concebida, não há modelo a seguir. Deve ser resultante daquilo que o lugar nos conta, nos mostra, nos alerta.

E o lugar nos mostra, como vimos, que as pessoas têm algo a dizer.

2.2.2. Projeto e planejamento nas condições de hibridismo

A antropologia de caráter mais local e regional, que pesquisa e trabalha com povos e populações tradicionais do Acre e da Amazônia, rejeita a aposição da condição de vítimas sobre as populações tradicionais e enfatiza o seu protagonismo quanto tanto às ciências que dominam como ao projetar o seu destino: Almeida, M.W.B. (2012 e 2012a); Almeida, A.W.B. (2007); Aquino (2012); Aquino e Iglesias (2006 e 1994); Cunha e Almeida (2002); Iglesias (2010); Mindlin (2001); Pantoja (2004); além de inovadoras publicações de autoria própria diretamente das aldeias, como Ika Muru (2014); Kopenawa e Albert (2015) e os trabalhos de etnomapeamento das terras indígenas do Acre, conduzidos por seus próprios povos em parceria com instituições não governamentais, como se verifica em Gavazzi (2012a, 2012b e 2007) e Gavazzi e Ramalho (2012) .

O etnomapeamento atual é um seguimento de iniciativas bem sucedidas das populações tradicionais do Acre. Na origem dessas experiências locais de planejamento e gestão está o Plano de Utilização da Reserva Extrativista Chico Mendes, de 1995, documento emblemático nesse sentido. Em suas três pequeninas folhas, determina tudo aquilo quanto

decidido pelos seringueiros com relação ao uso dessa Resex de 1 milhão de hectares. Conciso, essencial, em linguagem direta, feito por quem o deveria usar. O seu artigo 4, por exemplo, estabelece o seguinte:

Todos os moradores são responsáveis pela execução do Plano, como co-autores, co-responsáveis na gestão da reserva e únicos beneficiários da mesma. De forma mais direta as Associações de Seringueiros da Reserva Extrativista CHICO MENDES, os Sindicatos de Trabalhadores Rurais de Assis Brasil, Brasiléia, Xapuri e Sena Madureira e o Conselho Nacional dos Seringueiros, respondem pelo Plano (Brasil, 1995: 23).

Da mesma forma, o Plano de Utilização do Projeto de Assentamento Agroextrativista Chico Mendes, de 1997, situado em Xapuri, no Acre. Na apresentação da pequena publicação que contém o plano, a chefe da Divisão de Projetos Especiais do INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, finaliza: “Este plano de utilização lança o desafio de um novo modelo de gestão para o INCRA!” (Brasil, 1997).

Documentos como esses tornaram-se referência para os diversos órgãos ligados ao Ministério do Meio Ambiente na formulação de políticas e determinações legais para a gestão das unidades de conservação: Ibama, CNPT (Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais), ICMBio (Instituto Chico Mendes da Biodiversidade), a lei do SNUC (Sistema Nacional de Unidades de Conservação). No entanto, a habilidade simplificadora própria daquele que conhece o seu chão não conseguiu penetrar os gabinetes dos edifícios de Brasília. O resultado foi a burocratização do processo de tal forma que hoje, para seguir os protocolos exigidos pelo “roteiro metodológico” do Ibama os mesmos seringueiros não teriam mais autonomia em formular o seu plano.

No caso do plano diretor de Rio Branco, é sintomático dos tempos atuais de empreendedorismo urbano que não se consiga traduzir o método simples dos seringueiros para o planejamento do município, da cidade, das áreas urbanas. Indaga-se o porque do plano para a gestão da capital do estado não conseguir incorporar essa herança na sua metodologia de planejamento, quando toda a captação de recursos financeiros para o Acre nos últimos quinze anos tenha sido feita com base no discurso da sustentabilidade e conservação da floresta, ancorado no histórico de lutas de suas populações tradicionais.

Poder-se-ia argumentar que não há paralelos entre a diversidade social da cidade e aquela de uma área de reserva ou de uma terra indígena. Mas o método precede o consenso e, então, essa mesma diversidade urbana deveria traduzir-se em uma certa diversidade metodológica. Há bairros em Rio Branco com os quais seus moradores sentem uma profunda identificação, como o Quinze ou o 6 de Agosto, por exemplo. Há ainda a APA do Lago do

Amapá e seus aguerridos moradores. Mais ainda no caso da vila Irineu Serra, por tudo quanto foi aqui exposto.

Não que seja fácil e nem que não se tentasse promover a participação de alguma forma nas reuniões de revisão do plano diretor de Rio Branco ocorridas em 2015, mas as salas fechadas dos auditórios do distante centro da cidade certamente não favorecem o entra e sai característico das reuniões que ocorrem no próprio bairro, na própria vila, no próprio seringal.

O plano de gestão da APARIS, por exemplo, somente na sua Fase I (Rio Branco, 2013), foi elaborado por uma organização não governamental de atuação ambiental, com participação quase inexistente dos moradores. Sua equipe técnica incluiu muitos engenheiros florestais e biólogos mas nenhum antropólogo, arquiteto, geógrafo ou historiador. E, mais ainda, nenhum morador. Suas 202 páginas de dados e informações técnicas muito pouco promovem a compreensão e a identificação dos moradores para com o plano.

É o genocídio cultural, a lobotomia a que se refere La Cecla:

Quando a atividade de criação dos lugares não é permitida e seu traçado [vestígios, testemunhos] é destruído, quando os habitantes são assentados em espaços que não podem modelar, a mente local é lobotomizada. É um genocídio cultural [...], é o processo que excluiu do ambiente a sua definição pelas mãos de seus habitantes e atribuiu a sua gestão à técnicos e burocratas (La Cecla, 1995: 04, tradução da autora).

Embora, nessa passagem, o autor esteja tratando mais especificamente da espoliação de territórios, a referência pode facilmente ser estendida à compreensão de que, estar fora dos processos de projeto, planejamento e decisão para a gestão de seu território é o mesmo que não ter mais um lugar, corresponde ao enfraquecimento e à lenta diluição dos vínculos que estabeleceram uma territorialidade dos habitantes. O planejamento elaborado por “técnicos e burocratas” estende o domínio do território estatal sobre as territorialidades locais, estende um *layer*, uma camada unificadora e homogeneizadora sobre as territorialidades pré-existentes.

Na vila Irineu Serra, caberia mais falar em territorialidade que em território, para sair das amarras das delimitações fixas e promover um alcance mais abrangente dos significados “desse sentimento de exclusividade e limite” atribuídos ao lugar por seus habitantes. Santos e Silveira explicam:

Por território entende-se geralmente a extensão apropriada e usada. Mas o sentido da palavra ‘territorialidade’ como sinônimo de ‘pertencer àquilo que nos pertence...’ esse sentimento de exclusividade e limite ultrapassa a raça humana e prescinde da existência de Estado. Assim, a idéia de territorialidade se estende aos próprios animais, como sinônimo de área de

vivência e de reprodução. Mas a territorialidade humana pressupõe também a preocupação com o destino, a construção do futuro, o que, entre os seres vivos, é privilégio do homem (Santos e Silveira, 2013: 19).

É essa preocupação com o destino que se identifica na base das iniciativas contemporâneas de Etnomapeamento das Terras Indígenas como instrumento de gestão territorial e ambiental. E essa fácil identificação vem nada menos do fato de o etnomapeamento ser totalmente construído pelos habitantes de cada terra. Sim, com apoio de pessoal técnico, com recursos financeiros captados. Mas o conhecimento operado e posto a serviço vem dos habitantes do lugar.

É como o xamã de Roland Barthes (1968) que faz a mediação entre os múltiplos conhecimentos e as múltiplas origens: o verdadeiro lugar do plano é a sua ativação no cotidiano das pessoas. O autor já morreu.

A base da estratégia projetual em situações de complexidade, para alcançar a legitimidade nas decisões, deve ser aquela da criação participativa, aberta, livre, acessível e interativa. São os novos adjuntos como redes de projeto, conectando tempos e culturas.

Ora, sendo o adjunto uma das características mais fortes da mente local, da cultura local do habitar, facilmente esse modo fazer pode também ser o modo de projetar. Preserva conhecimento e preserva esse traço acreano da solidariedade.

As condições do planejamento local, no entanto, dão-se sobre um contexto de encontro entre mundos diversos, em que diversas são as formas de pensamento e de compreensão da realidade. Cabe, então, conhecer melhor os sistemas de conhecimento implicados, para uma condição na qual os projetos sejam feitos para pessoas.

Capítulo 3

Ciência entre floresta e cidade:
sistemas de conhecimento e projeto
para pessoas

Salve o povo da floresta
Os guardiões dos ensinios

Trecho do Hino “Virgem de Nazaré”.
Em: Hinário “Toque de Alerta”, de Dona Zizi Jaccoud,
CICLU-Alto Santo.

No oportuno livro “Cidades para pessoas”, o arquiteto e urbanista Jan Gehl (2015) discorre sobre a humanização das cidades, tarefa tão urgente quanto complexa na contemporaneidade, quando, no auge de crises ambientais e humanitárias, o repensar soluções e atitudes para um mundo cada vez menor abrigar tanta gente torna-se mandatário e o planejamento de ampla magnitude –quer seja ele urbano, regional ou nacional - tenha sido destituído pelas soluções pontuais e recortadas, motivadas pela economia de mercado e da financeirização, típicas da pós-modernidade.

Percorrer o didático livro de Gehl - que apresenta as questões como demandas em um diálogo gentil, para umas e outras situações internas às cidades - entusiasma a mente de um arquiteto-urbanista, na mesma linha das grandes “Lições de Arquitetura” de Herman Hertzberger (1996), no qual as fronteiras entre individual e coletivo, privado e público, interno e externo são sublinhadas como o nó das articulações dialogantes promotoras de vida e de experiências humanizadoras nas cidades. No entanto, essa leitura traz certa inquietação. É quando as lições do arquiteto-urbanista e sociólogo Nestor Goulart Reis Filho (1997) afloram no pensamento: o conceito de cidade - limitado e pouco abrangente para o estudo de processos sociais de produção do espaço - está superado. Desde a metade dos anos 1960 interessa o conceito de urbanização, consequência da relação dialética de total interdependência entre a economia dos países centrais e periféricos.

Reis Filho enfatiza ser equivocado pensar em soluções para cidades – ou seja, soluções formais, concretas - sem que se reporte aos processos de urbanização, chave analítica para a interpretação contextual e busca criativa de soluções. Nessa linha de pensamento, Maria Angela Faggin Pereira Leite cita a distinção essencial, proposta por Milton Santos, entre os domínios da “cidade” e aqueles do “urbano”, cada um possuidor de sua própria história: a cidade diz respeito a tudo que é interno, concreto e particular, dela fazendo parte questões como a habitação, transportes, especulação imobiliária, urbanismo, entre outras. Já o urbano refere-se àquilo que é exterior, abstrato e geral, como a história da urbanização, das atividades realizadas nas cidades, da divisão do trabalho “e do seu inverso, a cooperação”, dos direitos civis, por exemplo (Santos *apud* Leite, 2011b: 167).

Leite chama ainda atenção para a desarticulação temporal observada entre os dois domínios no caso de cidades brasileiras: o sobrepeso equivocado das soluções adotadas para as grandes cidades – caso daquelas para mobilidade, por exemplo - observadas no momento que demarca o fim do período técnico-científico-informacional, como classificado por Milton

Santos³⁵. É uma situação de descolamento, de não aderência entre o urbano e a cidade. Para Milton Santos, o período caracteriza a consolidação do seu correspondente meio técnico-científico-informacional, que é “a expressão geográfica da globalização” (Santos e Silveira, 2013: 21). Após essa etapa, Santos (2017) sugere o emergir de “uma outra globalização”.

Ao se ponderar sobre cidades que perderam tanto a escala como os propósitos humanos, servindo mais ao funcionamento sistêmico do mundo dos negócios e das empresas globais, depara-se com um movimento que preconiza o retorno à sua humanização e à sustentabilidade - movimento impossível, segundo alguns autores, dadas as condições irreduzíveis da pós-modernidade (Arantes, 2012); para outros, as mesmas condições, dadas pelo capital e até mesmo para que se mantenham, permitem, paradoxalmente, a abertura de brechas que proporcionam a emergência de alternativas (Harvey, 2006: 238; Santos, 2006: 212-231).

No caso de cidades amazônicas e suas particularidades, impõe-se uma reflexão não apenas acerca dos processos culminantes da urbanização local e regional mas, ainda antes, cabe perguntar: sendo as cidades para pessoas, quem são as suas gentes, de onde vieram, há quanto tempo estão aqui? Se as cidades - respostas formais e concretas às questões abstratas colocadas pelo urbano em cada tempo e lugar - são compreendidas como fixação e adensamento, como estudá-las num lugar onde imperam mobilidade e dispersão?

Assim, não apenas os estudos interdisciplinares sobre urbanização, a interlocução com outras disciplinas mas a própria ampliação do campo da Arquitetura e Urbanismo se faz necessária para dar conta das especificidades e complexidade locais, que deságuam na exigência de serem olhadas em seus próprios termos. O esforço de compreensão exige mergulhar em outros mares: para pensar nas pessoas habitantes (gente e espaço ocupado, vivido), a Antropologia combinada a uma Demografia mais microscópica e qualitativa constituem campos chave a considerar como partido – não apenas, bem entendido, mas em princípio esses, nos casos de urbanização recente.

É sintomático do isolamento do campo da Arquitetura e Urbanismo o fato de que na 66^a. Reunião da SBPC (Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência), realizada em

³⁵ O período técnico-científico-informacional deveria se estender, para Milton Santos (ver Santos e Silveira, 2013: 47-55), entre os anos de 1984 a 2000, quando a existência de artefatos tecnológicos e da comunicação instantânea permitiriam uma simultaneidade das ações. O seu fim coincidiria com a generalização da acessibilidade à informação, fato que deveria tornar cada vez menor a necessidade de mobilidade. Nesse momento, estruturas como vias expressas e grandes viadutos propostas para a cidade se tornam obsoletas, ou incoerentes com as possibilidades outras geradas pelo novo período. (LEITE, comunicação pessoal, 2014). Mais coerente seria, portanto, propor internet pública de altíssima velocidade acessível a todos, como parte considerável das soluções para a questão da “mobilidade urbana”, tema onipresente e tão caro aos políticos e planejadores da atualidade.

Rio Branco no ano de 2014, nas mesas de Cidades na Pan-Amazônia e de Planejamento Urbano e Regional não havia sequer um arquiteto e urbanista e nem, tampouco, algum outro discutindo Espaço e Cultura nas mesas de Artes, por exemplo. Geógrafos, sociólogos, antropólogos e economistas, entretanto, trouxeram contribuições significativas para o debate amazônico nesse campo³⁶. A comunicação da antropóloga Margarita Chaves³⁷, da Universidad Nacional de Colombia/ Sede Amazônica de Letícia - que pesquisa o multiculturalismo em cidades na área de fronteira, a urbanização indígena e os movimentos atuais de mobilidade identitária das populações pobres das cidades na busca por direitos garantidos pela etnicidade - foi incentivadora para a discussão aqui apresentada sobre a multilocalidade.

A diversidade cultural demanda formas diferenciadas de espacialização, demandas essas negadas pela homogeneização do mundo ocidental na era da globalização, facilitada pelos novos sistemas de transporte, comunicação, tecnologias, sobre a frágil base econômica da financeirização. O impasse das grandes cidades tem nessa negação uma de suas raízes pois, como afirma Leite³⁸, “a homogeneização impede que sejam reveladas possibilidades”.

Uma dramática e radical descrição da resultante desse processo de indiferenciação urbana e arquitetônica aparece em “Junkspace” (espaço-lixo), texto do arquiteto Rem Koolhaas:

Espaço-lixo é o que sobra depois que a modernização terminou seu curso ou, mais precisamente, o que se coagula enquanto a modernização ocorre, seu efeito colateral. A modernização tinha um programa racional: distribuir universalmente as benesses da ciência. O junkspace é sua apoteose, ou sua dissolução... embora cada uma de suas partes seja fruto de invenções brilhantes, hipertécnicas, lucidamente planejadas pela inteligência, imaginação e infinita computação humana, a soma delas evoca o fim do Iluminismo, sua ressurreição como farsa, um purgatório de segunda classe. [...] Império vago da indistinção, [...] sua riqueza tem como efeito um vazio terminal, uma paródia maldosa que destrói sistematicamente a credibilidade da arquitetura, possivelmente para sempre... (Koolhaas, 2013: 105-106).

Mas apesar da opacidade provocada por essa radicalidade onipresente observada nas paisagens urbanas contemporâneas – e ainda, no caso amazônico, até para além dos

³⁶ Ensaio do que poderia ser a Universidade da Floresta, a 66ª. reunião da SPBC em Rio Branco contou com os eventos “paralelos” SBPC Indígena e SBPC Extrativista, que trouxeram riqueza, informação e muita discussão política ao encontro. Esse paralelismo, no entanto, mais uma vez demonstra ainda não termos conseguido alcançar a verdadeira integração e reconhecimento das diferentes formas de se fazer ciência e produzir conhecimento.

³⁷ Mesa: “Cidades na Pan-Amazônia: multiculturalismo, identidade e organização social”. Coordenação de Edna Maria Ramos de Castro (SBPC/UFGA).

³⁸ In: *Meandros*. Palestra proferida por Maria Angela Faggin Pereira Leite no ciclo Laboratório Intervenções Urbanas/ ZL Vórtice. São Paulo, 24/04/2013. Disponível em: <https://zlvortice.wordpress.com/meandros/>.

limites urbanos³⁹, a frase de Leite, acima, sugere que existem possibilidades, muito embora impedidas, contidas, barradas, reprimidas, subjugadas. Possibilidades latentes, não aparentes.

O processo de desconstrução então emerge com o início de uma limpeza nos *layers*, nas camadas compactadas em busca da transparência perdida, possibilitando enxergar de outra maneira, trazendo outra, ou outras óticas, outros pontos de vista, outra perspectiva. E ele começa, aqui, a partir de duas considerações.

Primeiramente, a Amazônia não é urbana, nos termos em que suas taxas de urbanização elevadas são apresentadas. A desagregação dos dados estatísticos mostra uma alta concentração demográfica nas capitais regionais que, entretanto, se equilibra entre urbano e rural, entre cidade e campo, ou cidade e floresta, mais propriamente, no caso da Amazônia Sul-Occidental, especificamente no Acre, nos municípios do interior.

Além disso, observa-se atualmente a operação de um outro padrão de ocupação que insere nessa bipolaridade urbano/rural um terceiro elemento perturbador: a multilocalidade, caracterizada por uma rede estabelecida por certos grupos populacionais entre cidade e floresta.

Em segundo, a população dita urbana que habita as cidades, caso específico do Acre neste estudo, tem, em sua maioria, particularidades fruto da mestiçagem e heranças sócio-espaciais recentes que implicam numa visão de mundo muito mais próxima dos mundos indígena e extrativista que aquela do mundo ocidental reinante alhures. E, desagregando mais ainda, olhando em foco para a vila Irineu Serra, lugar de tradição ayahuasqueira, a cosmologia de sua gente tradicional encontra, em certos aspectos, quase uma paridade com a visão ameríndia⁴⁰.

³⁹ Veja-se, por exemplo, o equívoco da construção de habitações em algumas aldeias indígenas do Acre pelo programa “Minha casa, minha vida” do governo federal, executada por empreiteiras licitadas no âmbito do programa e com tipologia idêntica àquelas das cidades. Muito mais coerente, como argumenta Terri Valle de Aquino, seria apenas destinar os recursos às aldeias, mantendo assim seus métodos locais de trabalho comunitário e sua própria arquitetura. (Aquino, 2016: comunicação pessoal).

⁴⁰ Destaque-se, entretanto, no caso da vila Irineu Serra, tal aspecto ser mais fortemente observado entre as pessoas mais antigas e sua segunda geração, pilares das famílias constituintes da comunidade, mesmo aquelas que hoje vivem na cidade, em sua maioria oriundas diretamente do norte oriental e nordeste brasileiros ou nascidos nos seringais do Acre, espaço de grande miscigenação com povos nativos. Entre os jovens seus descendentes de quarta e quinta geração, essa percepção e compreensão de mundo é diluída pela influência da vida bem mais urbana que outrora (por exemplo, sua inserção no sistema público educacional não diferenciado, domínio da tradição ocidental por excelência), muito embora ainda compareça fortemente em certos costumes, principalmente aqueles referentes à saúde, alimentação, dietas, resguardos e causas relacionais entre humanos, animais e plantas associadas a doenças, estados de ânimo e situações vividas. Os novos integrantes da comunidade que chegam de toda parte, e mais ainda aqueles que passam a morar na vila, tendo, assim, maior contato com os antigos, pouco a pouco vão se inserindo no universo caboclo. De qualquer modo, ser ayahuasqueiro implica necessariamente compartilhar a visão de mundo ameríndia em um de seus pressupostos mais diferenciadores da visão ocidental, ou seja, a consideração da presença de humanidade em todos os seres vivos: homens, plantas e animais.

Necessário afirmar, contudo, que essa quase paridade é mais observada que admitida. É o “coma étnico” vivido por grande parte das populações tradicionais a que se refere Viveiros de Castro (2015: 21). Mas, reiterando essa constatação, basta confrontar certos aspectos da cultura cabocla⁴¹ local com a leitura de duas recentes e inovadoras publicações, nascidas no interior da floresta: o já citado livro de Ika Muru (2014), pajé do povo Huni Kuin do rio Jordão - sobre plantas medicinais e sistemas de diagnóstico e tratamento de doenças - e “A queda do céu”, do xamã Yanomami Davi Kopenawa e seu interlocutor por mais de trinta anos, o antropólogo Bruce Albert (Kopenawa e Albert, 2015), que esclarece em detalhes sobre as relações entre homens, animais e espíritos e seu *lócus* céu e terra, ou céu e floresta (novamente a quaternidade de Heidegger: céu, terra, divindades e mortais).

3.1 Gente diferente pensa diferente e age diferente

A moderna teoria antropológica do relativismo cultural consagrou o multiculturalismo, a consideração da diversidade cultural, confrontadamente ao universalismo evolucionista e ao etnocentrismo. Mas - novamente outra desagregação, outra camada retirada - no caso das populações indígenas amazônicas, Eduardo Viveiros de Castro acentua que mesmo a visão multiculturalista permanece etnocêntrica, pois ocorre uma inversão conceitual nos processos de diferenciação e assemelhação entre as espécies. Considera-se, nesse mundo, que todos os seres vivos são possuidores de uma mesma essência impregnada de humanidade, sua cultura fundamental e comum, e se diferenciam por sua natureza física, biológica, corporal. É um mundo, ao contrário, multinaturalista (diversas naturezas, corpos, aparências, para uma mesma essência), que partilha de um mesmo substrato que é espiritual e de tipo humano:

Esse reembaralhamento etnograficamente motivado das cartas conceituais leva-me a sugerir a expressão multinaturalismo para designar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias “multiculturalistas” modernas: enquanto estas se apóiam na implicação

⁴¹ *Caboclo* é termo utilizado geralmente para designar o índio e os mestiços seus descendentes. Em algumas situações, a expressão é utilizada de forma pejorativa, motivo pelo qual nem sempre as pessoas gostam de serem assim denominadas. Utiliza-se o termo, aqui, como em Darcy Ribeiro (1995: 314-320), que diferencia os atributos dos caboclos da Amazônia, “uma variante cultural diferenciada da sociedade brasileira”, “a população neobrasileira da Amazônia” que surge a partir da mestiçagem de brancos vindos com mulheres índias (mulheres eram, ainda crianças, pegadas em correrias “a dente de cachorro”, como se diz por aqui). No Hinário “O Cruzeiro”, de Raimundo Irineu Serra, o termo faz referência aos índios: “[...] Os caboclos já chegaram/ de braços nus e pés no chão/ eles trazem remédios bons/ para curar os irmãos”.

mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas – a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e do significado -, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal; a natureza ou o objeto a forma do particular (Viveiros de Castro, 2002: 348-349).

As conseqüências dessa concepção de mundo estão espalhadas por entre a população acreana como a umidade penetrante da floresta tropical. A “Enciclopédia da Floresta” (Cunha e Almeida, 2002), por exemplo, traz farto conteúdo demonstrando a miscigenação cosmológica e de saberes entre índios e seringueiros na região do Alto Juruá, reunida sob a expressão “conhecimentos tradicionais”. E embora tais conhecimentos - fruto de verdades culturais e de práticas⁴² - sejam reativados, ampliados e transmitidos no exercício constante de certas atividades, muitos de seus pressupostos acompanham boa parte da população que vive hoje em áreas urbanas, seja porque as pessoas migraram para a cidade ou porque a cidade cresceu até onde estavam as pessoas.

Assim, no caminho da transparência perdida argumenta-se, a seguir, sobre algumas especificidades contrastantes da população local a partir de cosmologias próprias.

3.2 Pensamento amazônico e pensamento ocidental

Este é o lugar (e tempo) do “Brasil caboclo”⁴³, parte daquele imenso “resto” do território brasileiro que excede a “região concentrada”⁴⁴. Um Brasil misturado e fervido, de caldo grosso dada a espessura antecedente, que emerge do encontro afro-luso-brasileiro com o mundo ameríndio, cujo sistema de conhecimento penetrou por entre a cultura seringueira e suas heranças posteriores, contexto em que surge o Daime e no qual se insere a comunidade do Alto Santo. Lugar onde vigora um sistema próprio de pensamento e de ação sobre a realidade.

⁴² “Práticas e verdades culturais comandam a observação e a experimentação. A observação é detalhada, minuciosa, e cada um está atento ao que vê e ouve. [...] Essa atenção constante é posta, sem dúvida, a serviço das atividades, e o exercício dessas atividades é crucial para que se mantenham os conhecimentos. É [...] nas práticas em geral que se transmite e se amplia o conhecimento da floresta. Não existe e não persiste um saber desvinculado da prática. No dia em que não mais se subsistir da floresta, todo um mundo de conhecimentos e de possibilidade de descobertas será perdido.” (Cunha e Almeida, 2002: 13).

⁴³ Darcy Ribeiro (1995).

⁴⁴ Milton Santos e Maria Laura Silveira (2013).

Em “O pensamento indígena amazônico”⁴⁵, Viveiros de Castro observa que os especialistas indígenas em conhecimento são os pajés. O conhecimento que estes acessam é transmitido e/ou mediado pela manipulação de plantas nativas. O pajé Benedicto Mejía e o médico Germán Zuluaga (2016) ressaltam: “Não há xamanismo sem plantas”. Irineu Serra, através dos hinos do Alto Santo⁴⁶, afirma que o Daime é uma transmissão. Todas afirmações – vindas da academia ou do interior da floresta - que revelam uma compreensão muito distinta do pensamento ocidental acerca de um sistema de conhecimento, que envolve formas diferentes de acesso, de produção e de transmissão.

A ciência, no caso, tem como um de seus principais instrumentos a espiritualidade, e uma tal espiritualidade que não pode ser praticada apartada do ambiente em que se desenvolve.

Para entender o universo da Alta Amazônia é preciso suplantar os preconceitos radicados no cerne da sociedade branca e urbanizada, vinda de uma outra tradição. “Precisamos separar a noção de pensamento da noção de tradição letrada, doutrinal, quase que teológica, que corresponde para nós essa idéia de pensamento como uma escola de pensamento” (Viveiros de Castro, 2015b: 11min35seg).

O autor contrasta a tradição filosófica ocidental – antropocêntrica -, com o pensamento ameríndio – antropomorfo -, elaborado a partir de “pressuposições muito fundamentais sobre a natureza da realidade, [...] imanentes a um conjunto de práticas e de narrativas, como os mitos indígenas e as práticas dos especialistas em conhecimento indígena que são os xamãs, os pajés e outros especialistas em conhecimento desse tipo”⁴⁷.

Impera na Alta Amazônia a cosmologia antropomórfica, que admite a presença de humanidade em todos os seres vivos: homens, plantas e animais.

O antropocentrismo é um dogma fundamental da tradição ocidental, é uma “atitude ocidental”, continua o autor: a idéia de que os seres humanos são animais como os outros, compartilham da natureza como os outros, entretanto, possuem algo suplementar que os distingue dos demais. “O homem está no centro do universo, hoje, porque é ele quem articula o conhecimento do universo”. Nos domínios de Natureza e Cultura, categorias

⁴⁵ Palestra de Eduardo Viveiros de Castro: *O pensamento indígena amazônico*. Proferida em 16/06/2009 no Instituto de Física da USP/São Carlos. Publicada em vídeo em 18/05/2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=E7lOjgpql9Y>. Acesso em julho/2016. (2015b).

⁴⁶ Os hinos são cantos recebidos diretamente das divindades (assim como os cantos e rezas indígenas também o são), alcançáveis por alguém muito preparado espiritualmente, recebidos em sonhos ou nas mirações abertas pelo uso da bebida. São narrativas musicais que compõem a base, o fundamento do conhecimento da doutrina do Daime. São tratados – com grande respeito e rigor - como as flores do jardim, do jardim do conhecimento divinal.

⁴⁷ Viveiros de Castro, 2015b:12min20seg.

dissociadas e estudadas pela Antropologia, todos compartilham da natureza mas no “clube” da cultura só cabem os humanos⁴⁸.

Já no mundo ameríndio, esclarece Viveiros de Castro, opera-se uma torção nesses conceitos pois a espécie humana não constitui uma espécie a parte. Ao contrário, considera-se que entre todos os seres vivos: homens, plantas e outros animais, existe um fundo comum, um substrato universal que é de tipo humano, antropomorfo. A diferença do homem para os outros animais é, portanto, de grau e não de natureza⁴⁹.

Mundo complexo e perigoso, no qual agir exige muito cuidado pois não se controla as consequências de cada ação exercida sobre a realidade. É preciso se conhecer os procedimentos relacionais, digamos, a etiqueta prevalecente nas relações tanto intra como interespecíficas.

Essa concepção da realidade sustenta as decisões entre o agir e não agir, que muitas vezes se baseia menos no reconhecimento de condutas apoiadas por um aparato legal exógeno (por exemplo, as leis ambientais) que no conhecimento das autoridades naturais sobre os lugares e os seres (seus donos e protetores espirituais, que podem se apresentar como humanos, distribuir punições e disciplina para quem desrespeita suas leis).

A incompreensão dessa forma de pensar e agir gera impasses nas relações entre comunidade e poder público e outros setores da sociedade urbana, de consequências muitas vezes conflituosas e carregadas de preconceito.

Todos vestem suas roupas. Por baixo do fino verniz da civilização ocidental há um animal escondido pela “roupa social” que é a cultura ocidental. Aí, o homem está só. Entre as populações tradicionais da Amazônia o corpo dos animais é também uma roupa que camufla sua verdadeira essência: é “o couro dos espíritos”, como denomina Betty Mindlin (2001). Por baixo desse couro, há uma dimensão humana não visível aos olhos comuns, há um humano em estado latente.

Essa dimensão profunda e invisível é acessível sob certas condições especiais, através do uso de várias “técnicas de conhecimento, no sentido de técnicas cognitivas e técnicas epistemológicas também, de acesso a essa dimensão normalmente não visível da realidade”⁵⁰.

⁴⁸ Viveiros de Castro, 2015b: 12min38seg.

⁴⁹ Ibidem: 20min. A partir desse pressuposto fundamental que coloca em suspeição as aparências, o autor elabora o conceito de “perspectivismo ameríndio”: “trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (Viveiros de Castro, 1996).

⁵⁰ Viveiros de Castro, *op.cit.*: 23min55seg.

O uso da ayahuasca é uma “técnica de conhecimento” para tal fim: para ver. Para olhar com os olhos não do corpo, que são parte da roupa, mas do espírito. A perspectiva está no olhar espiritual e não naquele do corpo físico. É a mirada espiritual. Não por acaso, o efeito do Daime é denominado *miração*. “Apenas os xamãs, pessoas multinaturais por definição e ofício, são capazes de transitar entre as perspectivas” (Viveiros de Castro, 1996), “ver o mundo como os outros [...] e voltar”⁵¹; trazer de volta, por exemplo, a alma roubada, mal que acomete a pessoa que foi capturada pelo ponto de vista da outra espécie, maior dos perigos, numa espécie de viagem de negociação diplomática e também de demonstração de poder. O *shuintiya* (pajé) Yawarani Yawanawá explica esse processo para Leandro Lopes durante a iniciação deste com o Muká e finaliza: “Bem, agora você já sabe. Pelo menos sabe como é. Para fazer, é outra história” (Lopes, 2013: 230-235).⁵²

Essa forma de conceber a realidade faz dos pajés os grandes sábios da floresta, os “mestres do esquematismo cósmico”, capazes de “comunicar e administrar essas perspectivas cruzadas” do “mundo ‘altamente transformacional’ proposto pelas cosmologias amazônicas” (Viveiros de Castro, 1996).

Como exposto, muito dessa cosmologia permeia por entre a população acreana: além das duas dezenas de etnias indígenas presentes no estado, ela faz parte da visão de mundo da população extrativista que vive nas áreas de reserva, em cuja mala de heranças vieram o catolicismo popular, as crenças afro-luso-nordestinas, os conhecimentos e práticas de rezadores, benzedeiras, parteiras, conhecedores de plantas, que foram misturados ao encantamento indígena; e ainda está também na grande parcela da população recentemente urbanizada fruto dessa mestiçagem.

Naturalmente que a população urbana é também composta por pessoas de outras procedências⁵³, como os imigrantes sírio-libaneses do início do século XX, ou a grande porção de “sulistas” aqui chegados a partir dos anos 1970, trazendo em sua bagagem os seus

⁵¹ Viveiros de Castro, *op.cit.*: 76min.

⁵² A delicadeza de Yawá, como é carinhosamente chamado pelos seus, expressa, entretanto, uma advertência, comumente reiterada pelo pessoal antigo do Alto Santo e por outros tantos pajés e curadores experientes de vários povos usuários da ayahuasca e outras tantas plantas sagradas: não é coisa para qualquer um, requer conhecimento, rigor, respeito e cuidado extremo para saber enfrentar inúmeros perigos. É preciso um guia, um sabedor, um mestre. Alerta feito também por todos os pajés e representantes dos centros ayahuasqueiros tradicionais presentes durante a II Conferência Mundial da Ayahuasca ocorrida em Rio Branco em 2016, diante de uma platéia repleta de índios, ayahuasqueiros, estrangeiros, pesquisadores e interessados em geral, em que muitos defendiam a comercialização e o uso da ayahuasca para diversas outras finalidades externas ao contexto ritualístico. Diante deles ansiosos por tais desdobramentos, o *kumú* Benedicto Mejía finalizou resumindo sua fala: “meus irmãos, tenham paciência”.

⁵³ Para maior aprofundamento sobre a composição da população acreana, ver Bezerra e Neves (2006).

costumes outros e o seu “materialismo desencantado”⁵⁴. Mesmo assim, ao demonstrar a inversão simétrica entre população rural e urbana num período de apenas trinta anos, a Demografia claramente expõe como se constitui a maior parcela da população urbana atual.

3.3 Ponte entre sistemas de conhecimento: diversidade epistemológica e interculturalidade em tempos de multilocalidade

Tal situação, aliada ao fato de o Acre ainda possuir cerca de 85% de seu território conservado como floresta, alimentou uma proposta inovadora surgida no estado, por volta dos anos 2003 e 2004, de se criar uma universidade da Amazônia e para a Amazônia: a Universidade da Floresta.

A proposta foi o seguimento de experiências antecedentes vitoriosas de ensino e pesquisa envolvendo trabalhadores e habitantes rurais, como pesquisadores e professores, em parceria com pesquisadores e professores urbanos de diversas áreas de atuação.

A idéia central era de uma universidade polinucleada, onde “professores da cidade e mestres da floresta”, lideranças indígenas e extrativistas e mais os pesquisadores acadêmicos, deveriam unir-se para a produção científica e transmissão do saber, numa espécie de validação igualitária do conhecimento tradicional das populações juntamente ao conhecimento produzido na academia. A universidade seria uma ponte entre os dois sistemas de conhecimento, como esclarece Almeida:

Essa ponte está sendo realizada na prática há algum tempo e de várias maneiras. [...] o Acre foi sede de experiências variadas de articulação entre cientistas e pajés, entre professores da cidade e mestres da floresta. Esses sistemas podem conviver, dialogar, e exercer influência um sobre o outro, sem que suas diferenças sejam abolidas. A meu ver, uma condição para essa convivência é tratar seriamente os pesquisadores da floresta enquanto tais (Almeida, 2005: 3).

Dessa forma, a proposta da Universidade da Floresta – que não conseguiu vencer as barreiras burocrático-institucionais do academicismo conservador local - não significava uma etnocêntrica e simplista inclusão das populações tradicionais no sistema ocidental de produção de conhecimento, mas realmente uma ponte por onde se vai e se vem, ponte que abre e cria um espaço intercultural, lugar de troca de saberes e de produção conjunta.

⁵⁴ Expressão utilizada por Viveiros de Castro. Disponível em: http://amazone.wikia.com/wiki/Introdução_ao_contexto_do_perspectivismo. Acesso em: janeiro, 2017.

No contexto atual de multilocalidade, em que ninguém mais está isolado e quase todo mundo está no processo urbano – mesmo vivendo na floresta – é central a idéia de que os sistemas compartilhados podem gerar mais possibilidades de soluções criativas para os problemas regionais e urbanos do que um ou outro isoladamente⁵⁵. Na verdade, o novo padrão multilocal, por intensificar os contatos, é que vem expor esse caminho mais claramente.

Especialmente importante para a região, no caminho de um modelo de ensino e produção de conhecimento capaz de apoiar outro modelo uso do território, que conserve a Amazônia enquanto bioma, cultura e conhecimento.

A Amazônia é a grande contra-racionalidade brasileira e é nesse sentido que mantém o atributo de ser estratégica para o país, não pelos recursos ainda inexplorados que contém (“Cuidado! *recurso* é um conceito econômico”, já advertia Oswaldo Sevá)⁵⁶. Contudo, para além que qualquer visão utilitarista para o país ou para o mundo, ela é o lugar, na ótica perspectivista e portanto local, onde a humanidade se manifesta, ou se espelha, por meio de sua incalculável diversidade (étnica, animal e vegetal). Dito de outra maneira, lugar de inúmeras formas manifestas da humanidade, ou seja, o *locus* da unidade primordial.

Como exposto, é esse pensar e compreender a realidade que regula a ação das populações tradicionais amazônicas sobre o ambiente e o território. Essa a mente local que regula a forma de habitar a Terra. E está aí o ensejo trazido pelos xamãs sobre os conhecimentos guardados que podem ajudar a humanidade. Fica claro, portanto, que para alcançar esses conhecimentos na busca de saídas possíveis para os impasses que atingem o planeta e a humanidade será preciso suplantar preconceitos etnocentristas, abrir a chave interpretativa que generosamente os professores da floresta nos entregam.

Esse, de agora, é um tempo em que os pajés, tradicionalmente reclusos, resolveram falar. Parece que a floresta também resolveu falar, vide o brotar de inúmeros pés de Muká Rarê na aldeia sagrada do povo Yawanawá do rio Gregório. Essa planta poderosa, utilizada na dieta de iniciação xamânica, o *samakei*, cresce na mata de forma muito esparsa e muito rara. A frase do cacique Nixiwaká Yawanawá contém o significado para o novo

⁵⁵ É o que se observa sendo feito com autonomia e sucesso, em seguimento àquela proposta, pelo Centro Yorenka Ætame (Centro Saberes da Floresta), um espaço contemporâneo representativo da interculturalidade e multilocalidade, escola criada pelo povo Ashaninka do rio Amônia em frente a pequena cidade de Marechal Thaumaturgo para, fundamentalmente, ensinar a população não indígena sobre conservação florestal. Benki Piyãko (2016a), seu coordenador, concorda com esse posicionamento do Centro Yorenka Ætame em relação às propostas da Universidade da Floresta.

⁵⁶ Professor Arsênio Oswaldo Sevá Filho, da Universidade de Campinas, por ocasião de meu Exame de Qualificação de Mestrado naquela instituição, quando posicionávamos uma discussão sobre a Amazônia no tema (informação pessoal, 2001).

fenômeno: “Para cada planta dessas, uma dieta, um samakei. São muitas, e está nascendo mais.” (Lopes, 2013: 15).

Chegou a hora, em suma; temos a obrigação de levar absolutamente a sério o que dizem os índios pela voz de Davi Kopenawa – os índios e todos os demais povos ‘menores’ do planeta, as minorias extranacionais que ainda resistem à total dissolução pelo liquidificador modernizante do Ocidente. [...] Davi Kopenawa ajuda-nos a pôr no devido lugar as famosas ‘idéias fora do lugar’, porque o seu é um discurso sobre o lugar, e porque seu enunciador sabe qual é, onde é, o que é o seu lugar.

[...] o que conta é o que Davi Kopenawa tem a dizer, a quem souber ouvir, sobre os Brancos, sobre o mundo e sobre o futuro. Que seu repertório conceitual e seu universo de referências sejam muito estranhos ao nosso só torna mais urgente e inquietante sua ‘profecia xamânica’, cada vez menos ‘apenas’ imaginária e cada vez mais parecida com a realidade. (Viveiros de Castro, 2015: 15, 34. Destaques do autor.)

3.4 Vencendo silenciosamente a guerra cultural: resiliência e superação

A diversidade socioespacial da Amazônia desafia a síntese e a formulação de modelos como quadros reais da vida local, cuja busca – que objetive equidade e autonomia, emancipação e libertação de vestígios colonialistas - passa pela compreensão do pensamento e da forma locais de se interpretar o mundo e agir sobre ele. Pensar e sentir do jeito local, inversamente à direção aparentemente dominante do pensamento hegemônico. O local adquire escala e dimensão, potencializadas pela diversidade.

Por aqui, o século XX revirou o mato, trouxe gente, matou gente, fez cidades, fez guerras. O século XXI iniciou-se com promessas de paz e coexistência. Sua primeira década conheceu avanços significativos quanto à pacificação nas questões de território, e isso é notório quando se observa o mapa de gestão territorial do Acre (Figura 31). Entretanto, a “guerra cultural”⁵⁷ não é facilmente vencida e ela é insidiosa, infiltradora e muito pesada em um dos lados da balança, etnocêntrico por excelência:

O etnocentrismo [...] possui, no caso particular da nossa sociedade ocidental, aliados poderosos. Para uma sociedade que tem poder de vida e morte sobre muitas outras, o etnocentrismo se conjuga com a lógica do

⁵⁷ Nilson Mendes (informação verbal, 2016), liderança do Projeto de Assentamento Agro-Extrativista Chico Mendes (seringal Cachoeira), Xapuri, Acre. Mendes é uma das mais atentas e ativas lideranças locais desde a época dos empates liderados por seu primo Chico Mendes, quando ainda era um jovem com cerca de vinte anos de idade. A expressão citada foi utilizada por ele em palestra a um grupo de cooperativas de negócios de populações tradicionais da Amazônia SO, durante encontro do projeto “Valores da Amazônia”, financiado pelo Fundo Amazônia do BNDES, em Rio Branco, 26/10/2016.

progresso, com a ideologia da conquista, com o desejo de riqueza, com a crença num estilo de vida que exclui a diferença (Rocha, 2007: 75).

Mas a diferença teima em existir. O que o mapa demonstra é a resiliência local, o caminhar incontestável da cultura florestal que vem, com seu estilo silencioso, pouco a pouco recuperando territórios. Caminhar que lentamente a aproxima das cidades e da sociedade urbanizada, vencendo preconceitos e perseguições: “Só não falo português porque o povo anda na ronda”, canta-se no Alto Santo.

Na escola inovadora que difunde o saber Ashaninka por entre a sociedade não indígena, juntamente aos intensos trabalhos de agrofloresta, às pesquisas na mata, aos cursos oferecidos, palestras, encontros e outras atividades, estão as sessões de *Kamarãpi* e as dietas rigorosas para o preparo de novas lideranças entre aqueles mais persistentes. Benki Piyãko explica o sentido buscado nesses movimentos de aproximação e integração:

Hoje a gente tem um trabalho que representa o que o homem é capaz de fazer: assim como ele destrói, ele é capaz de recuperar aquilo que ele destruiu. E eu to muito feliz de poder ver todo esse trabalho feito junto com os jovens [...]. São jovens da cidade, e de muita confiança que eu tenho, pessoas que tenho muita segurança e muita convicção de que eles vão fazer o seguimento dessa história. Meu povo respeita, eles vão pra aldeia nossa, [...] tomam ayahuasca com nosso povo, cantam a língua, conhecem as histórias e assim eles vão ser, futuramente, mestres com conhecimento daquelas raízes do que a gente usa hoje. [...] E todo esse trabalho que nós fizemos, é o que fez hoje a história de Isaac ser prefeito de Marechal Thaumaturgo [Isaac Piyãko, eleito em 2016]. Porque só ele, com o preconceito que havia, não se ganharia uma prefeitura se não tivesse algo feito. (Piyãko, 2016a: 36min).

Coordenador do *Grupo de Estudios en Sistemas Tradicionales de Salud*, da Faculdade de Medicina da Universidad del Rosario, Germán Zuluaga, na apresentação do livro sobre os rituais dos povos nativos da região do Vaupés colombiano, povos tradicionalmente *yajeceros* (ayahuasqueiros), faz a seguinte observação sobre os encontros cada vez mais freqüentes de realidades tão díspares, mas nem por isso incompatíveis:

Herdeiros de um conhecimento ocidental que se orgulha de ser “a única ciência”, temos sido atropelados pela certeza de que há “outras ciências” igualmente válidas e eficazes, o que nos tem obrigado a reconhecer já não somente a diversidade biológica e cultural, como também a diversidade epistemológica (Zuluaga, 2009: 21. Tradução da autora).

No mundo do perspectivismo ameríndio a “mãe de todas as plantas” é ensinadora. “A escola está aberta/ O Daime é o professor”, ensina um dos hinos do Alto Santo. Os Napo Runa, por exemplo, grandes conhecedores de plantas medicinais, quando querem aprender

sobre as propriedades de uma determinada planta, misturam-na com o cipó *B. caapi* no preparo da bebida. Só que não basta apenas tomar a bebida, e aí se encontra o abismo que separa as práticas tradicionais das inúmeras inovações denominadas “neo-ayahuasqueiras” que acabaram por se difundir pelo mundo todo. O conhecimento está acessível, como em toda escola, para quem tiver firmeza e disciplina necessárias para tal. Pode ser para todos, mas nem sempre o é. Mas embora acessível, seu percurso deve, necessariamente, ser guiado por um professor, um mestre, um grande sabedor, alguém com preparo suficiente para navegar pelas perspectivas cruzadas⁵⁸. Isso ilustra o porque do Daime do Alto Santo ser restrito ao cumprimento de uma série de exigências: da correta indumentária às dietas necessárias. O preparo pessoal é condição para se iniciar os estudos e avançar pouco a pouco para mais um grau.

A luta para vencer preconceitos e perseguições foi uma batalha da vida toda de Irineu Serra. De fato, ele veio a falecer poucos meses após ter finalmente conseguido o registro em cartório de seu centro de Daime, quarenta anos após o início da Sessão⁵⁹ nas matas ao redor de Rio Branco: o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU). Após seu falecimento em 1971, dissidências apartaram-se do centro, levando consigo as estrelas da casa: o patrimônio imaterial como os hinos e a ritualística, os símbolos, a indumentária e, inclusive, o nome. Assim, um novo registro foi feito, acrescentando-se ao centro o nome do lugar: “Centro de Iluminação Cristã Luz Universal – Alto Santo”, o CICLU-Alto Santo.

A história do nome institucionalizado do centro reflete bem as dificuldades de aceitação à época, por parte da sociedade urbana e católica, de uma prática de origens indígenas, cultivada por trabalhadores rurais extrativistas e pequenos agricultores, que viviam longe, no mato, depois das colônias⁶⁰, depois da cidade. A despeito do registro institucional do CICLU, as iniciais que figuram até hoje na farda azul⁶¹ das mulheres do Alto Santo

⁵⁸ Exemplifica-se, resumidamente, com uma das formas bem conhecidas dos procedimentos de cura de um pajé: ele consulta o doente; depois toma ayahuasca e, seja na miração ou em sonhos, descobre o tratamento que é, então, prescrito ao paciente. Observa-se que qualquer pajé respeitado dirá não ser ele quem cura. Ele tem o domínio de como chegar aos lugares mais distantes com a coragem para enfrentar os perigos, de acessar os procedimentos, de entender o que lhe é transmitido. Ele sabe ir buscar. Adquire essa capacidade mediante muito estudo, muita reza, severas dietas, persistência e coragem.

⁵⁹ *Sessão* é como os integrantes mais antigos, dos tempos ainda em que a sede dos trabalhos era na vila Ivonete (de 1930 a 1945), referem-se ao conjunto dos trabalhos de Daime de Irineu Serra, termo também presente em vários hinos de seus antigos discípulos.

⁶⁰ *Colônias* são pequenas propriedades rurais, de agricultura e pecuária familiar, geralmente no entorno da cidade, que prescindem economicamente do extrativismo florestal, das matas.

⁶¹ A *farda azul*, assim denominada, é parte do conjunto da indumentária ritualística do Alto Santo, usada nas sessões de concentração; nos hinários em comemoração ao aniversário de algum integrante; nas missas e velórios. A *farda branca* é a vestimenta para os hinários festivos do calendário oficial. Há ainda a farda da *Equipe da Mata*, utilizada somente por seus integrantes nos trabalhos do feito de Daime.

registram não apenas suas origens como também sua história de resistência discreta: CRF – “Centro Rainha da Floresta”, nome não autorizado pelos tabelionatos de então.

“Centro Livre” era ainda a denominação da vontade de Irineu Serra. Ele também não o conseguiu, perante as autoridades da burocracia institucional⁶². Mas o que ele buscava era a credibilidade por entre a sociedade como um todo, o reconhecimento oficial de seu centro, de seus trabalhos com o Daime, para que perdurassem na paz, e essa foi a conquista pela qual tanto se preocupou no fim da vida. Mudou o nome e, dessa forma, sua liberdade vencedora é até hoje cantada em seu Hinário “O Cruzeiro”.

O Estado autoritário e perseguidor⁶³ era o mesmo sob cuja ausência floresceu essa comunidade de gente abandonada à própria sorte pelos fluxos e refluxos do mercado mundial da borracha, vivendo nas beiras da cidade, nos matos de antigos seringais falidos, trabalhadores rurais e pequenos comerciantes, seringueiros, agricultores, marreteiros, comboieiros, padeiros, sapateiros. Francisco Costa do Nascimento, o Chiquinho, relata:

Aqui, o Padrinho Irineu juntou em torno dele a classe mais pobre que você pode imaginar, aquelas pessoas que não têm a visão de como é que vai ser a vida delas. [...] Não tinha escola, não tinha perspectiva, [...] todo mundo analfabeto de pai e mãe. Aí Padrinho Irineu pegou a Sede e emprestou para a Secretaria de Educação montar uma escola aqui dentro: Escola Cruzeiro, a primeira escola dessa região aqui. Nessa escola Cruzeiro, vinha gente de lá de onde hoje passa a BR, da vila Custódio Freire, da Aquiles Perret, do outro lado do São Francisco vinham por um caminhezinho para estudar aqui [...] não tinha escola em lugar nenhum. [...] Foi aqui que eu comecei a estudar aos onze anos de idade. Aí eu tive sorte e no ano seguinte eu fui para a Equipe da Mata, eu fui o segundo menino a ser admitido no trabalho da mata. Com onze anos eu trabalhava na roça mais o papai, na enxada, no terçado, e eu ganhava a diária de um homem. Aí bater Jagube não fazia diferença. Com doze anos eu trabalhava de machado também. [...] Era trabalho pesado naquele tempo, eu trabalhava, a mamãe trabalhava, a Madrinha Peregrina trabalhava, todo mundo trabalhava, trabalho pesado [...] rolar madeira, rolar pau para fazer carvão, todas as mulheres faziam, Dona Heloísa, Dona Dica, todas elas, e era pesado.” (Nascimento, 2016).

O quadro social em que moldou-se essa organização comunitária resume-se nas poucas palavras de Dona Peregrina Gomes Serra: “o Daime era o nosso recurso”⁶⁴.

Recurso, principalmente, de saúde. Tanto assim que os locais distantes em que havia Daime do Alto Santo, onde moravam alguns membros antigos da sede, cuja dificuldade

⁶² SERRA, Peregrina Gomes, comunicação pessoal, 2017.

⁶³ Apesar dessa conjuntura, Irineu Serra cultivou amizades duradouras com algumas pessoas do meio político, como o governador Guiomar dos Santos, cujo programa de Colônias Agrícolas muito ajudou a estruturar economicamente a comunidade, ou Fontenelle de Castro, que conhecera trabalhando na Guarda Territorial e que ajudou a protegê-lo das perseguições, entre outros.

⁶⁴ SERRA, Peregrina Gomes, comunicação pessoal, 2014.

do trajeto impedia sua frequência assídua na Sessão, eram chamados de “pronto-socorro”: pontos de apoio e acolhida “em caso de precisão”.

A presença do Alto Santo no Acre significa uma resistência que atravessou todo o século XX, quando os povos indígenas - cujas terras estavam ocupadas pela empresa seringalista, pela sociedade católica e por missionários protestantes - ficaram proibidos, seja pelos patrões de seringal seja pelos padres e pastores missionários, de tomar sua bebida e praticar seus rituais.

Por meio dos hinários do Alto Santo vem narrado como foi possível que a espiritualidade subjugada - interprete-se que seja tanto localmente como em outros tempos e lugares mais antigos e distantes – vencesse de forma não usual, “pelas pétalas dessas flores”. Agora, em seus trabalhos, na doutrina mandada pela Rainha da Floresta, a doutrina cristã vem reafirmada com os poderes da floresta. É sobre esta união criada de povos e tempos que ensina sua escola, a superação de domínios e repressões, a “sabedoria divina do caminho do bem”. O Daime, como doutrina, recoloca, ou replanta, as origens doutrinárias cristãs e, ao unir espiritualidades tidas como incompatíveis em outros contextos, expõe o equívoco das missões católicas e protestantes na Amazônia em relação aos povos nativos, e de todo o Brasil e continente americano: “É o resumo do passado/ a prova do Nosso amor”.

É o que também se apreende das afirmações já citadas de reconhecidas lideranças espirituais indígenas sobre os caminhos alternativos para a humanidade nos tempos atuais.

Mas não somente o Alto Santo, outros centros ayahuasqueiros surgiram em meados do século passado, como aquele fundado por Daniel Pereira de Mattos, amigo e discípulo de Irineu Serra - como ele também imigrante maranhense, músico e violinista do Alto Santo - que, no entanto, funda em 1945 uma outra linha de trabalho de cura e assistência, incorporando elementos da umbanda. Essa linha de Mestre Daniel ficou conhecida popularmente como “Barquinha” e o centro por ele fundado “Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz”. De acordo com a historiadora Rosana Oliveira (2002), os trabalhos de Mestre Daniel, consagrados a São Francisco de Assis, fundamentam-se no uso ritual do Daime; no corpo de hinários e nas obras de caridade. Daniel Pereira de Mattos fundou seu lugar a partir da construção de uma pequena capela de taipa e palha, em uma área afastada da cidade, na vila Ivonete, localidade próxima ao antigo centro de Irineu Serra. Atualmente, essa área encontra-se ilhada pela cidade que a envolveu completamente.

Uma outra forma de trabalho com ayahuasca entre brasileiros e não indígenas foi desenvolvida a partir dos seringais em Rondônia, originada nos anos 1960 pelo imigrante bahiano José Gabriel da Costa, a União do Vegetal – UDV (Centro Espírita Beneficente

União do Vegetal). Mestre Gabriel chegou em Rondônia como soldado da borracha, no contexto da imigração incentivada durante a segunda guerra mundial. Mas os trabalhos da UDV guardam uma diferença crucial com o Daime por não basearem-se em um corpo de hinários, que são os ensinamentos espirituais.

Há ainda uma infinidade de práticas vegetalistas de diversos matizes, que incluem a ayahuasca, difundidas pela Alta Amazônia entre os caboclos mestiços.

Todas essas práticas e expressões religiosas, originadas na floresta no meio de trabalhadores imigrantes, hoje difundem-se no meio urbano e acolhem pessoas de diferentes faixas de renda e atividades profissionais. Significam ruptura de preconceitos e união entre povos, antítese da segregação ocidental.

“A escola está firmada”, ensina Mestre Irineu, jardineiro do conhecimento. Ele partiu deste mundo mas deixou um trabalho concluído para quem quisesse seguir. O Alto Santo – que não possui nenhum outro centro associado - preserva a doutrina na forma exata em que seu fundador a deixou. Não acrescenta, não retira. A prática ritual é que ativa e atualiza os mitos que portam os saberes, dessa forma preservados pela circulação das narrativas cantadas presentes no corpo de hinários. Trata-se de outro modelo de escola. Nesse território do saber, aprende-se e expande-se, individualmente, para outros territórios, por meio de práticas e condutas comandadas pela influência dessa presença na vida pessoal. Todos que freqüentam trazem, assim, o conhecimento da floresta para dentro de suas práticas urbanas várias. Essa a ponte construída por trabalhadores e mestres ayahuasqueiros da floresta.

Assim, no lugar em que o Brasil caboclo construiu-se e é ainda dominante no sangue e na memória, pensar nas cidades para pessoas passa pelo reconhecimento da diversidade epistemológica trazida por suas populações. Essa é sua condição única, autóctone, endêmica, tesouro discretamente preservado atravessando lutas de vida e morte neste chão.

Não se trata de pensar em uma operação evolucionista para a superação dos impasses dados pela homogeneização e pelo contexto seletivo ao espaço urbano e sim de pensar a diferença nos seus próprios termos, de relativizar os espaços da cidade. A modernização implica em uma visão de progresso, evolucionista (do “primitivo” ao “civilizado”) e portanto, para trabalhar com a diferença, adotar o que se poderia chamar de um relativismo urbano, é necessário pular essa etapa, romper com as estruturas pesadas e pouco eficientes que ancoram a sociedade num barco sem rumo, de destino inalcançável. Na era pós-industrial, a Alta Amazônia emerge como o *leapfrogging* brasileiro (brasileiro?), é o

salão mais vasto de livros ainda quase todos desconhecidos pelo ocidente. Mas seus conhecedores e professores estão aqui, e não se escusam de ensinar.

“Brasil, nome de vegetal!”, já lembrava Mário de Andrade.

Parte II

Encontros e confrontos

Capítulo 4

Rios divagantes, terras caídas, fronteiras fluidas, gentes vindas: fronteiras políticas e culturais na Amazônia Sul-Occidental

*Abancado à escrivaninha em São Paulo
Na minha casa da rua Lopes Chaves
De supetão senti um friúme por dentro.
Fiquei trêmulo, muito comovido
Com o livro palerma olhando pra mim.*

*Não vê que me lembrei que lá no norte, meu Deus! muito longe de mim,
Na escuridão ativa da noite que caiu,
Um homem pálido, magro, de cabelo escorrendo nos olhos,
Depois de fazer uma pele com a borracha do dia,
Faz pouco se deitou, está dormindo.*

Esse homem é brasileiro que nem eu...

Mário de Andrade
Descobrimento
1925

Em: *Dois poemas acreanos, Clã do Jabuti.*

De fato, àquele tempo do Brasil-colônia, a ocupação da vasta bacia amazônica se restringia à várzea do grande rio e ao baixo curso de alguns de seus principais afluentes. O artigo trata do “processo de urbanização da Amazônia” no período pombalino, afirmando a estratégia de dilatação, domínio e controle do território por parte da coroa portuguesa: “ali, mais do que em qualquer outra região do Brasil, as cidades representavam elementos discursivos enfáticos da relação de domínio sobre o território que se pretendia estabelecer ou, antes, reivindicar” (Araújo, 2012: 42).

Para a autora, a criação de vilas configurava-se numa “ação legitimadora de posse do espaço” e incorporação dos novos territórios “ao controle fiscal e administrativo da Coroa”:

O processo de incorporação progressiva do território sustentou-se sobre o estabelecimento de um suporte jurídico-institucional, no qual a vila detém um papel preponderante. [...] A vila significava, acima de tudo, a ocupação política do território que, neste caso, se revestia de prioridade sobre a física (Araújo, 2012: 43-44).

O mapa da Figura.15 ilustra o período das “drogas do sertão”, comandado pelas missões jesuíticas e outras ordens religiosas que se concentraram na região representada, produzindo um aldeamento de várzea garantido pela mão de obra de índios amansados. Os aldeamentos do período colonial, como reserva de mão de obra, eram, tal como afirma Araújo, “um elemento integrante do processo de ocupação”, “vistos como um espaço de transição [...] entre o mato e a cidade, entre o não urbano e o urbano” (Araújo, 2012: 45). O uso dessa mão de obra se manterá nos períodos posteriores de ocupação da região em diversas frentes de entrada pelas áreas mais profundas das cabeceiras de rios ainda não explorados pelos colonizadores: seja da empresa seringalista, como também da exploração do caucho por peruanos na fronteira mais ao sul. Como explica Darcy Ribeiro:

A organização dos aldeamentos-reduções expandiu-se por todo o vale, que se fazia brasileiro à medida que recrutava a massa de trabalhadores indígenas indispensável para ampliar a produção de drogas da mata, que Portugal negociava em toda a Europa. Tais eram o cacau, ainda selvagem, o cravo, a canela, o urucu e a baunilha, além do açafraão, da salsaparrilha, da quina, do puxuri e grande numero de sementes, cascas, tubérculos, óleos e resinas (Ribeiro, 1995: 313).

Essa preocupação com o domínio político do território expressa por uma estratégia de urbanização não se sucederia na ocupação de uma região a qual os colonizadores não conseguiram alcançar, ocorrendo mesmo um processo inverso, 150 anos mais tarde, na penetração rio acima pelos afluentes ao sul do Solimões, quando se buscava a

ocupação física com o objetivo primordial de exploração da *Hevea brasiliensis*, a árvore produtora do látex. Aqui, a urbanização não teve papel preponderante e nem estratégico, já que tal processo de expansão não fora fruto de um projeto do Estado brasileiro, mas sim impulsionado por agentes do capitalismo mercantil e industrial, já nos anos finais do Império e início do Brasil-República.

No entanto, importa aqui a associação com o texto de Araújo justamente no que se refere ao tema da expansão do território brasileiro e da consequente “conjuntura das demarcações de limites entre as coroas de Portugal e Espanha”, segundo a autora, parte fundamental do enquadramento da cronologia da urbanização da Amazônia (Araújo, 2012: 42).

Falta no mapa um pedaço. Essa região que faltava ao Brasil até seus 400 anos, o Acre de hoje - cujas bacias hidrográficas predominantes margeiam o alto curso de dois grandes tributários da margem direita do rio Solimões, os rios Juruá e Purus - e os processos de ocupação e urbanização dessa porção do território nacional, constituem o tema deste capítulo e da primeira parte do capítulo seguinte.

A Amazônia, tão vasta e plural, engloba micro-histórias e temporalidades tão diversas que nem o mais enfático colonialismo conseguiu apagar definitivamente, como se pretende aqui demonstrar.

4.1 Fronteiras políticas e culturais na Amazônia Sul-Occidental

A parte Sul-Occidental da Amazônia brasileira, tal como a conhecemos hoje, mais especificamente a porção que engloba o atual estado do Acre, somente veio a ser oficialmente incorporada ao território brasileiro após a assinatura do Tratado de Petrópolis, em 17 de novembro de 1903, que definiu as fronteiras com a Bolívia e, finalmente, após o Tratado de Limites Brasil-Peru, assinado em 8 de setembro de 1909.

No entanto, para os brasileiros que ocupavam a região desde o último quartel do século XIX - e que, já no período republicano, patrocinados pela então província do Amazonas, organizaram um exército local de trabalhadores seringueiros sob a liderança de Plácido de Castro, desencadeando uma sequência de batalhas⁶⁶ - a luta pela tomada desse

⁶⁶ Esse evento histórico é denominado localmente de Revolução Acreana; Campanha do Acre, pelo Exército brasileiro, ou ainda Guerra do Acre, como é conhecida na Bolívia.

território à Bolívia e sua anexação ao Brasil vem desde 1899, quando das primeiras reações às tentativas bolivianas de domínio do território que, apesar de ocupado por brasileiros, pertencia oficialmente à Bolívia, reconhecido pelos dois países que assinaram o Tratado de Ayacucho em 1867.

Figura 19. Mapa do Império do Brasil, 1878

O mapa ilustra a fronteira sugerida pela raia ainda então não demarcada. Em outros mapas mais antigos, do período do Brasil-colônia, pode-se observar claramente o total desconhecimento da região à oeste do Madeira e ao sul do Solimões, onde, excetuando-se o baixo curso de seus afluentes, não se encontra nenhum curso de rio sugerido, nenhum traço esboçado em confronto com a riqueza hidrográfica representada em todo o restante da América do Sul (cf. Bueno, 2011: 311, fig. 272).

Fonte: Biblioteca Digital Luso-Brasileira, coleção BNDigital do Brasil. Acesso em: 24/01/2016. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart163397/cart163397.jpg

O marco inicial fora a instalação, em fevereiro de 1899, de um posto alfandegário boliviano no limite da linha geodésica Cunha Gomes, para recolher impostos de exportação da borracha, na localidade de Puerto Alonso, às margens do rio Acre.⁶⁷ Por essa época, a borracha, monopólio amazônico, cuja valorização crescia exponencialmente, já era um dos produtos mais procurados no mercado mundial.

As reações dos brasileiros - não por parte do governo do Brasil mas sim daqueles que tinham negócios e ocupavam as áreas de maior ocorrência da *Hevea* - provocaram uma luta que se estenderia por mais quatro anos, com episódios de interferência de empresas inglesas e americanas, importadoras de borracha, proprietárias de empresas de navegação e de telégrafos na região, emblemáticos do sistema-mundo em que nasce o Acre como território nacional.

Após a tomada de Xapuri pelos brasileiros, a 06 de agosto de 1902, Plácido de Castro declara, no dia seguinte, a criação do Estado Independente do Acre, sob cuja bandeira ele e seu exército iriam combater ainda por mais seis meses até a vitória final, a 24 de janeiro de 1903 em Puerto Alonso, hoje município de Porto Acre. Com a promulgação da Lei n. 1.181, de 25 de fevereiro de 1904, e do Decreto n. 5.188, de 7 de abril do mesmo ano, criam-se o Território Federal do Acre e sua correspondente divisão administrativa em três departamentos: do Alto Acre, do Alto Purus e do Alto Juruá, cujos prefeitos departamentais seriam nomeados pela Presidência da República.

Na sequência, entretanto, o governo brasileiro pouco fez para desenvolver o território recém anexado aos seus domínios, muito embora a arrecadação de impostos sobre a exportação da borracha tenha contribuído com parcela significativa da renda nacional nos anos que se seguiram.

Plácido de Castro reporta, em seu relatório ao Ministro da Justiça, ao fim do período em que comandou interinamente a prefeitura do Departamento do Alto Acre, entre 24 de julho de 1906 a 27 de março de 1907, o descaso do governo federal e dos prefeitos departamentais designados:

⁶⁷ A linha Cunha Gomes, que atualmente separa os estados do Acre e Amazonas, deve sua demarcação definitiva ao epílogo de uma série de episódios, tratativas, expedições de comissões de limites, dificuldades físicas, sabotagens, cálculos equivocados, erros induzidos, primeiramente, para estabelecer um trecho das fronteiras entre Portugal e Espanha, depois entre Brasil e Bolívia, desde os tempos do Tratado de Madri, assinado em 1750 pelas duas coroas ibéricas. Toda a dificuldade para o estabelecimento definitivo da linha Cunha Gomes deve-se às inúmeras incertezas, contratempos e perigos em se explorar o rio Javari, que deveria ser o ponto mais ocidental de uma reta até o ponto médio do Madeira a leste e transformou-se na grande incógnita para a conclusão da demarcação das fronteiras.

[...] deixaremos que se veja “a nudez forte da verdade”, o abandono extremo a que foram atirados, pela incúria de uns e pela deshonestidade de outros, os interesses da União; a depredação de suas rendas, a incapacidade administrativa de seus representantes.

[...] diremos em linguagem clara e segura o que muitos apenas ousam pensar em silêncio.

Convenha V. Ex. em que para ninguém é mais doloroso do que para nós vir a dizer ao paiz que na qualidade de colonos do estrangeiro, cujo jugo sacudimos, tínhamos mais direitos do que temos hoje na comunhão brasileira! Éramos nomeados para os empregos públicos. Tínhamos direito de voto [...]; a nossa borracha [...] era taxada em 15 por cento, com promessa a ser baixada a 12 por cento, como é atualmente na Bolívia, e a nossa importação pagava apenas 15 por cento ad valorem.

Hoje que estamos sob a dominação da soberania brasileira, não temos o direito de voto, nem tribunal, nem habeas-corpus, e por conseguinte não temos existência política na comunhão nacional; o nosso produto de exportação paga 23 por cento de imposto [...].

Arredados de todas as posições officiaes, tyrannizados pelos dirigentes de nossos destinos em nome do Governo da República, a nossa lastimável situação nos traz a idéia de que somos um povo extranho, vencido pela força e cuja índole propensa ás revoltas, aconselhasse excepcionaes medidas de repressão (Acre, [s.d.], p.7-8, v.II).

O mapa da Figura 17 faz parte do referido relatório (*Annexo n. 9*), muito embora não o faça da publicação consultada, tendo sido obtido nos acervos do Arquivo Histórico do Exército, no Rio de Janeiro, cidade em cujas instituições se encontra arquivada a quase maioria dos documentos escritos, cartográficos e iconográficos referentes ao Acre - dado que o estado permaneceu como território federal até o ano de 1962 - com raríssima informação disponível nos acervos digitalizados como, por exemplo, do Arquivo Nacional e da Biblioteca Nacional. Nele, observa-se que traz estampada a bandeira do “Estado Independente do Acre”, mesmo já passados três anos da decretação do Território Federal do Acre. Ao Sul, as fronteiras ainda indefinidas com o Peru.

Observa-se também uma valiosa informação, referente ao mapeamento de alguns dos inúmeros varadouros ligando enormes distâncias entre bacias: desde os rios Beni e Madre de Dios, até vários pontos no rio Acre; do Acre até o Yaco, afluente do Purus; do Purus ao rio Muru, afluente do Tarauacá, por sua vez, afluente do Juruá. Além desses, indica o varadouro mapeado por Euclides da Cunha no istmo de Fitzcarrald, ligando o Ucayali ao Madre-de-Dios. Euclides da Cunha demonstrou como seringueiros brasileiros e caucheiros peruanos varavam por entre as bacias, indo do Javari ao Madeira, dos afluentes do Ucayali ao Madre-de-Dios e ao Purus, muitas vezes se apropriando de caminhos indígenas, vencendo quilômetros por terras e por águas (Cunha, 1999, p.74-75; Cunha, 2006, p.57-59).

Figura 20. Mapa do Território do Acre, 1907

Organizado por Plácido de Castro, durante seu governo interino no Departamento do Alto Acre, entre julho de 1906 e março de 1907.

Fonte: Arquivo Histórico do Exército - Acervo cartográfico, Rio de Janeiro.

O uso de tais caminhos é até hoje uma prática das populações de floresta, índios e seringueiros que se comunicam entre grandes distâncias através de uma extensa e intrincada rede que se distribui sutilmente sob a sombra da mata. Essa infraestrutura de comunicação na floresta é construída, mantida e intensamente utilizada pelos moradores, ligando localidades situadas a horas, dias e semanas de distância: são os varadouros, as varações e os varadouros reais.

O conhecimento sobre a localização dos varadouros é chave para qualquer atividade concernente às áreas de floresta. E também o foi para que Plácido de Castro ganhasse a guerra, com o auxílio valioso de seu mateiro, o cearense Evaristo Feitosa de Souza. Evaristo, até hoje, não é nome de rua nem tem estátua na praça.

Figura 21. Fotografia de Evaristo F. de Souza – mateiro de Plácido de Castro

Uma das fotografias de Evaristo disponíveis no Acervo Iconográfico do Arquivo Histórico do Exército, e que vem acompanhada da seguinte legenda:

1º. Sgt do Exército do Acre – EVARISTO FEITOSA DE SOUZA – cearense 104 anos. Foi mateiro de Plácido e condutor de tropas acreanas (guia) pela floresta. Plácido proibiu o trânsito de tropas pelos varadouros, varações e ao longo dos rios. Feitosa era o mais hábil mateiro. Conserva com carinho a bússola de CASELA que Plácido lhe ofertou.

Fonte: Arquivo Histórico do Exército, Rio de Janeiro, Cx. 28(I)-Revolução Acreana [s.d.].

Euclides da Cunha enfatiza a importância dessa rede na dispersão da ocupação para além da predominância fluvial, que contribuiria para garantir a tomada do território à Bolívia.

E do Acre para o Yaco, para o Thauamano e para o Orton; do Purus para o Madre-de-Dios, para o Ucayali, para o Javari, trilhando aforradamente o território em todos os quadrantes, os acreanos, despeados do antigo traço de união do Amazonas longínquo, que os submetia, dispersos, ao litoral afastado, vão em cada uma daquelas veredas atrevidas, firmando um símbolo tangível de independência e de posse (Cunha, 1999, p.74).

Após o acordo firmado entre Brasil e Bolívia pelo Tratado de Petrópolis, restava, contudo, a resolução dos conflitos acerca dos limites com o Peru, para o que foram formadas, posteriormente, duas comissões mistas de reconhecimento do alto curso dos rios Juruá e Purus, que deveriam identificar suas nascentes. O mapa da Figura 19, de 1907, destaca a região então ainda em litígio, que engloba as cabeceiras desses rios confluindo para o istmo de Fitzcarrald. Essa mesma região abriga, nos dias de hoje, somente no lado brasileiro, oito Terras Indígenas demarcadas para diversas etnias que são também habitadas e utilizadas por índios isolados, populações ainda sem contato, como demonstra o recente mapa elaborado pela Comissão Pró-Índio do Acre: “Estado do Acre – Terras Indígenas e Unidades de Conservação Habitadas e Utilizadas por Índios Isolados” (Nova Cartografia Social da Amazônia, 2014: 02).

Figura 22. Detalhe de mapa de 1907: *Comissão de Obras Federaes do Território do Acre – Schema da estrada de rodagem ligando as três prefeituras*”. Elaborado na cidade de Cruzeiro do Sul, sede do Departamento do Alto Juruá.

Observe-se a área demarcada ainda em litígio com o Peru.

Fonte: Arquivo Histórico do Exército - Acervo cartográfico, Rio de Janeiro

A parte brasileira da Comissão Mista Brasileiro-Peruana de Reconhecimento do Alto-Purus veio chefiada pelo engenheiro militar Euclides da Cunha, a cujo espírito de literato devemos belos textos e uma interpretação contundente da Amazônia.

Adentremos, pois, o Acre a partir do Purus, guiados por Euclides da Cunha, a fim de examinar a forma como se organizou espacialmente a empresa seringalista e de como esta veio vencendo e deslocando barbaramente os ocupantes nativos de inúmeras etnias.

4.2 A entrada pelo Purus: características do povoamento, “transumância amazônica”

O rio Purus, primeira porta de entrada para o Acre subindo os rios Amazonas e Solimões, vem sendo explorado desde 1787, quando dos primeiros contatos e notícias de capturas de índios habitantes de suas margens. No entanto, apenas a partir da segunda metade do século XIX, de 1854 em diante - e, principalmente, com a navegação a vapor após 1869 -

é que seu povoamento passou a ser contínuo e sistemático, conforme relatado por Euclides da Cunha.

Figura 23. Rio Purus em seu curso médio

Fonte: foto da autora, 2013.

Em seu relatório, Euclides elenca e descreve diversos povos indígenas que habitavam a região, tribos que “fervilhavam nas duas orlas do Purus”:

Quem hoje sobe o Purus não os vê mais como viram Silva Coutinho, Chandless e Manoel Urbano. [...] E que cederam o lugar a uma imigração intensiva, ou foram absorvidos por ela.

[...] De feito, logo depois de inaugurada a navegação a vapor (1869) espreadiu-se pelo Purus em fora, progredindo em avançamento ininterrupto, uma poderosa vaga povoadora que ainda hoje não parou, pertinaz e intorcível, firmando-se no domínio estável das terras sobre que vai passando e animando de um ritmo que a impelirá às últimas cabeceiras. (Cunha, 1906, In: Melo, 2011: 152-154).

Os barcos a vapor alcançaram a foz do rio Acre pela primeira vez em 1878. Nos primeiros anos da década de 1880, “o Purus já era o mais rico entre todos os rios da Amazônia” e ao final do século já estava completamente ocupado pelos mais produtivos seringais:

Quatro quintos do majestoso rio estão completamente povoados de brasileiros, sem um hiato, sem a menor falha de uma área em abandono, ligadas as extremas de todos os seringais – estirando-se unida por toda aquela largura, que lhe define geometricamente a grandeza, uma sociedade

rude porventura ainda, mas vigorosa e triunfante. (Cunha, 1906, In: Melo, 2011: 155;158).

Celso Furtado traz a explicação econômica para tal força povoadora, afirmando que “a borracha estava destinada, nos fins do século XIX e começos do XX, a transformar-se na matéria-prima de procura em mais rápida expansão no mercado mundial”, porque o principal fator dinâmico das economias industrializadas seria a indústria de automotores (Furtado, 2000: 136).

A história de ocupação do Acre esteve, desde o início, vinculada a essa demanda do mercado internacional da borracha. E ela demonstra perfeitamente o contexto da afirmação de Nestor Goulart Reis Filho:

os países da América Latina, sob pressão das potências industriais nascentes, especialmente da Inglaterra, constituíam-se como os primeiros mercados abertos fora da Europa [...], que nasceram da ruptura dos laços de monopólio com os países ibéricos (Reis Filho, 2000: 113).

As características físicas da região, particularmente pelas condições especiais de navegabilidade de seus rios, no pensamento de Euclides da Cunha, facilitaram enormemente a expansão do povoamento, que respondia paralelamente à demanda crescente pelo produto extraído dessa espécie endêmica, a *Hevea brasiliensis*. E acabaram por condicionar as características de assentamento e implantação dos seringais:

A carta da Amazônia, no trato que demora ao ocidente do Madeira, é o diagrama de seu povoamento inicial. A história da paragem nova, antes de escrever-se, desenha-se. Não se lê, vê-se. Resume-se nos longos e tortuosos riscos do Purus, do Juruá e do Javari. São linhas naturais de comunicação a que nenhuma se emparelham no favorecer um dilatado domínio. [...] o povoamento [...] ali, ajustando-se-lhes às margens, progrediu tão de improviso que determinou, em menos de cinquenta anos, uma dilatação de fronteiras (Cunha, 1999: 71-72).

Pode-se vê-la no mapa abaixo (Figura 21), em detalhe, denominado “Carta do Território Nacional do Acre e parte da Amazônia”, elaborado e organizado pelo engenheiro no Ministério das Relações Exteriores “de acordo com os mais recentes reconhecimentos geográficos”, no retorno de sua expedição ao Purus em 1905. Cada curva do rio ocupada por um seringal: “o povoamento não se expandia, estirava-se”.

Figuras 24, 24a e 24b. Detalhes da Carta do Território Nacional do Acre e parte da Amazônia, 1905

Trechos dos rios Juruá, Purus e Acre e suas margens densamente ocupadas por seringais. Abaixo, ampliação de trecho do médio Purus e assinatura do Engenheiro Euclides da Cunha.

Fonte: Arquivo Histórico do Exército - Acervo cartográfico, Rio de Janeiro.

Nas margens localizavam-se os barracões, a sede dos seringais que, porém, iam penetrando mata adentro desdobrando-se em inúmeras colocações de seringa até a formação de outros seringais, os chamados seringais de centro, ou de terra firme, à medida que também crescia exponencialmente a mão de obra imigrante.

Do barracão embarcava-se diretamente a borracha para as casas exportadoras de Manaus e Belém, também proprietárias dos vapores que faziam o transporte das mercadorias. No barracão comercializava-se internamente a borracha produzida pelos seringueiros e os itens de sua primeira necessidade como querosene, pólvora, açúcar, carne enlatada, etc, vendidos pelo dono do seringal. É o símbolo do sistema de aviamento próprio ao comércio internacional da borracha nativa naquele período, que acabava por escravizar o seringueiro ao seu “patrão” seringalista. Um sistema que representou, nas palavras de Euclydes da Cunha: “a mais criminosa organização do trabalho que ainda engenhou o mais desaçamado egoísmo” (Cunha, 1999: 13).

Figura 25. Barracão do seringal Bagé, margem esquerda do rio Acre

Capacidade de produção de 100 toneladas anuais. Em primeiro plano, observa-se as pelas de borracha aguardando embarcação. Cada uma dessas pesa em torno de 60 quilos. Foto provavelmente de 1906.

Fonte: Acervo Digital de Imagens do Memorial dos Autonomistas, Fundação Elias Mansour, Acre, 2006.

Figura 26. Entrada pela foz do Acre, no rio Purus

Fonte: Arquivo Histórico do Exército, Rio de Janeiro.

Figura 27. Vapor Aripuaná, propriedade da Companhia Pará e Amazonas. Primeiro barco a vapor que chegou ao rio Xapury, afluente do rio Acre.

Fonte: Arquivo Histórico do Exército, Rio de Janeiro.

A intensa movimentação de navios no rio Acre ao final do século XIX, foi relatada pelo ministro plenipotenciário boliviano José Paravicini. Ele afirma que o Acre era o “rio mais povoado e mais producteur daquelle artigo [a borracha]”, listando e nomeando cerca de uma centena de seringais nas suas margens, que até hoje conservam os mesmos nomes: Perseverança, Iracema, São Francisco, Siveria [Sibéria], Esmeralda, etc. (Acre, [s.d.]: 45-48 e 68-71).

A expansão da área explorada e sua entrada pelas áreas mais profundas das cabeceiras na região do Acre, de alta concentração da *Hevea*, respondia à grande procura do mercado mundial. Os preços passaram de 125 libras esterlinas por tonelada na década de 1860, quando começaram a subir, para 182 libras na década seguinte até atingir, no auge do

ciclo, durante o triênio 1909-1911, a cifra de 512 libras por tonelada. A produção cresceu de 3.700 toneladas na década de 1860 para 35.000 toneladas na última década do século XIX (Furtado, 2000: 136-137).

Esse aumento da produção, segundo Celso Furtado, deveu-se exclusivamente ao influxo de mão de obra, que acabou possível pelo enorme contingente de populações atingidas pela grande seca que ocorrera na região Nordeste nos anos de 1877 a 1880: “o movimento de ajuda às populações vitimadas logo foi habilmente orientado no sentido de promover sua emigração para outras regiões do país, particularmente a região amazônica”. O autor calcula que, em apenas quarenta anos, a população deslocada para a Amazônia “não seria inferior a meio milhão de pessoas” (Furtado, 2000: 136-139).

A esse processo de deslocamento de tamanha corrente migratória, Furtado dá o nome de “transumância amazônica”.

4.3 Índios, brancos e o Brasil caboclo

Toda essa gente vinda encontrava um ambiente estranho a seus costumes e gentes nunca vistas. Encontro brutal para ambos os lados e que veio a gerar, como demonstrou Darcy Ribeiro (1995), uma nova classe de gente na Amazônia: o Brasil caboclo.

Figura 28. Posição do estado do Acre em relação à Bacia Amazônica e parte da América do Sul

Fonte: IBGE, Censo 2010.

Disponível em: <http://www.censo2010.ibge.gov.br/apps/mapa/>. Acesso em: Agosto/2015.

A imagem acima nos dá a medida daquilo que consistiu a ocupação branca⁶⁸ nessa região profunda de cabeceiras da bacia do Solimões-Amazonas. Habitada por índios pertencentes, fundamentalmente, às famílias linguísticas Pano e Aruak, desde cerca de 5.000 anos, conforme demonstram Bezerra e Neves (2010: 18-21), a região, onde se refugiaram diversas tribos no período colonial, em subida aos altos rios contra o avanço português a nordeste e em descida contra os espanhóis a sudoeste, somente foi alcançada pelos brasileiros a partir da segunda metade do século XIX, tempos de Brasil-Império.

A partir de 1878, a empresa seringalista alcançava a boca do rio Acre, subjugando todo o médio Purus e já em 1880 ultrapassava a linha Cunha Gomes, limite final das fronteiras legais brasileiras.

Nesse mesmo contexto, caucheiros peruanos vindos do sudoeste cortavam a região das cabeceiras do Juruá e Purus, enquanto que os primeiros seringalistas bolivianos começavam a se expandir pelo vale do Madre de Dios e invadiram as terras acreanas pelo sul.

[...] cercados por brasileiros, peruanos e bolivianos [...], para os índios, inaugurou-se um novo tempo: de senhores das terras da Amazônia Sul-Occidental passaram a ser vistos como entraves à exploração da borracha e do caucho na região (Bezerra e Neves, 2010: 20).

A esse respeito, Euclides da Cunha, que viu com os próprios olhos a região dos divisores de águas entre os vales do Ucayali, Purus e Madre-de-Dios, escreveu:

Toda a zona em que se traça, ainda pontuada, a linha limítrofe brasílio-peruana, e irradiam para os quadrantes os formadores do Purus e do Juruá, as vertentes mais setentrionais do Urubamba [afluente do Ucayali] e os últimos esgalhos do Madre-de-Dios, figurava entre as mais desconhecidas da América, menos em virtude de suas condições físicas excepcionais [...] que pelo renome temeroso das tribos que a povoam e se tornaram, sob o nome genérico de chunchos, o máximo pavor dos mais destemerosos pioneiros (Cunha, 1999: 41).

E segue nomeando e caracterizando alguns desses povos, afirmando a impossibilidade de nomeá-los todos e comparando sua surpreendente singularidade aos outros povos já enfraquecidos pelo contato na regiões mais abaixo do Purus: os *amahuacas*, os *puetos*, os *coronauas*, os *piros*, os *cashillos*, os *conibos*, os *setebos*, os *sipibos*, os *yurimauas*, os *maskos*, os *campas*.

[...] Lá se comprimem em ajuntamento forçado. [...] Estão, evidentemente, nos últimos redutos para onde refluíram no desfecho de uma campanha secular [...]. O narrador destes dias chega ao final de um drama, e contempla surpreendido o seu último quadro prestes a cerrar-se.

⁶⁸ O termo “branco” é usado localmente pelos índios para designar todos aqueles não índios.

A civilização barbaramente armada de rifles fulminantes, assedia completamente ali a barbaria encantada; os peruanos pelo ocidente e pelo sul; os brasileiros em todo o quadrante de NE; no de SE, trancando o vale do Madre-de-Dios, os bolivianos (Cunha, 1999: 41-42).

O que tais citações enfatizam são as bases perversas de um processo de ocupação relativamente recente, deflagrado há 150 anos aproximadamente, em uma região incrustada aos pés da Cordilheira dos Andes, de onde descem enorme quantidade de tênues filetes d'água que irão formar as nascentes ao Sul da grande bacia, região que foi, segundo palavras do historiador Leandro Tocantins (2001: 391), “o último baluarte dos segredos geográficos da América do Sul”.

Como se sabe, não foi diferente do ocorrido mais ao Norte e ao longo de toda a várzea do rio Amazonas no período colonial, seja pelos descimentos promovidos pelos missionários jesuítas, carmelitas e franciscanos “para fazer baixar, pela persuasão ou pela força, malocas inteiras refugiadas nos altos cursos dos rios para os aldeamentos-reduções”, como explica Darcy Ribeiro, seja ainda pelas “tropas de resgate” organizadas pelos colonizadores portugueses, “grandes expedições que subiam os rios na preia aos índios arredios”, que se refugiavam nos altos cursos contra o trabalho escravo na coleta das drogas do sertão (Ribeiro, 1995: 311-312).

Ribeiro argumenta sobre o papel exercido pela população indígena no sucesso do avanço da ocupação portuguesa:

Mais do que transmissores de modos tradicionais de sobrevivência na floresta úmida, desenvolvidos em milênios de esforço adaptativo, os índios foram o saber, o nervo e o músculo dessa sociedade parasitária. Índios é que fixavam os rumos, remavam as canoas, abriam picadas na mata, descobriam e exploravam as concentrações de especiarias, lavravam a terra e preparavam o alimento. Nenhum colonizador sobreviveria na mata amazônica sem esses índios que eram seus olhos, suas mãos e seus pés (Ribeiro, 1995: 315).

Na ocupação branca do Acre, essa caçada aos índios para a tomada de seus territórios e uso de seu conhecimento sobre a floresta e de sua força de trabalho é denominada “correria”. O antropólogo Marcelo Piedrafita Iglesias aponta que as correrias patrocinadas por patrões seringalistas persistiram ocorrendo no Acre até o início da década de 1970, há menos de cinquenta anos, portanto. A sua contrapartida, ou seja, os ataques de índios “brabos” às colocações de seringa e os enfrentamentos armados perdurariam até meados dos anos 1990 (Iglesias, 2010: 32).

Iglesias, que questiona grande parte da historiografia mais conhecida sobre a região e aproxima-se de uma historiografia mais local, trabalhando com grande diversidade de fontes, inclusive fontes orais, dedica todo um sub-capítulo ao tema das correrias. Sem deixar de descrever os procedimentos de sujigação utilizados tanto por caucheiros peruanos como por seringalistas brasileiros, de certa forma o autor relativiza, ou, para usar sua expressão, desnaturaliza algumas interpretações cristalizadas e aponta, contudo, o papel ativo que tiveram alguns grupos indígenas na resistência à ocupação:

Grupos indígenas considerados “selvagens” e “bravios” continuariam a habitar entre as cabeceiras dos rios Purus, Envira, Tarauacá e Juruá, em território brasileiro, colocando, face aos interesses dos patrões e dos seringueiros, e mesmo dos grupos de caucheiros peruanos que ali continuariam a trabalhar, consideráveis obstáculos à produção de borracha e de caucho (Iglesias, 2010: 72).

Essa afirmação, muito embora referente aos princípios do século XX, é importante para a compreensão do contexto contemporâneo na região. Os índios não desapareceram totalmente e, na atualidade, no estado do Acre, jogam ativamente entre as forças da sociedade local. Darcy Ribeiro argumenta:

A grande novidade com respeito aos povos que sobreviveram aos séculos de extermínio, até agora, é que vão sobreviver no futuro. [...] Jamais alcançarão o montante que tinham nos primeiros tempos da invasão européia, perto de 5 milhões. Metade deles na Amazônia, cujos rios colossais abrigavam concentrações indígenas que pasmaram os primeiros navegantes. [...] Os índios brasileiros já superaram muito os 150 mil a que chegaram nos piores dias. Hoje, ultrapassam os 300 mil e esse número vai crescer substancialmente. Alguns povos indígenas alcançaram montantes suficientes para se expandir e reorganizar suas instituições culturais (Ribeiro, 1995: 331).

E vêm crescendo, realmente. Dados do Censo Demográfico de 2010 do IBGE apontam para uma população indígena de 896.917 pessoas no Brasil, pertencentes a 305 etnias diferentes e falantes de 274 línguas.⁶⁹

Os índios tiveram também papel ativo no Acre, unidos aos seringueiros, na resistência a outra onda de ocupação das áreas de florestas, agora já nas últimas décadas do século XX, como se verá a seguir.

⁶⁹ No Acre contemporâneo, de acordo com Aquino, as 20 etnias pertencem a três famílias linguísticas: Pano, Aruak e Arawá, compostas pelos seguintes povos: Jaminawa, Manchineri, Huni Huin, Madiha, Shanenawa, Ashaninka, Tsapanawa (de recente contato), Yawanawá, Nuke Kuin, Puyanawa, Nukini, Jaminawa do igarapé Preto (afluente do Juruá), Shawandawa, Apolima Arara, Jaminawa Arara do rio Bajé (afluente do Tejo), Kuntanawa, Nawa, e dois grupos de povos isolados: isolados do Riozinho (afluente do Envira), isolados do rio Humaitá (afluente do Muru) e os Mashco Piro (Aquino, comunicação pessoal, 2016).

Para fechar com a impressão dominante que teve Euclydes da Cunha acerca da Amazônia, e que abre a publicação de “À margem da história”: “o homem, ali, é um intruso impertinente. Chegou sem ser esperado nem querido – quando a natureza ainda estava arrumando o seu mais vasto e luxuoso salão. E encontrou uma opulenta desordem...”.

Desordem, ou melhor, desequilíbrio que se amplia no processo seguinte de urbanização, que vai conhecer a chegada de novos agentes instalando outras guerras e interpondo, agora na cidade, práticas corporativas por entre práticas pré-capitalistas no mesmo lugar. Guerras essas que, entretanto, findaram por desencadear novas e impensadas conquistas territoriais por parte das populações tradicionais.

Neste lugar de alta mobilidade, da terra e das gentes, onde a paisagem é incessantemente moldada pela dinâmica dos rios divagantes, das terras caídas, dos encontros, confrontos e colaboração, são ainda os descendentes daqueles que vieram e dos que aqui lhes ensinaram os principais interlocutores para se pensar soluções para a gestão equilibrada do território.

Capítulo 5

Território e urbanização na floresta

5.1 Ensaio de fixação: questões sobre cidades da Amazônia

Quando o Acre ainda era Bolívia e Rio Branco o barracão⁷⁰ do seringal Volta da Empreza, o ministro plenipotenciário boliviano José Paravicini já registrava ao longo do Purus a existência da aldeia brasileira de Canutama, com 500 habitantes, e da cidade de Lábrea, com 1.000 habitantes (Acre, [s.d.], p.46). Sete anos mais tarde, Euclides da Cunha também reportaria a formação de incontáveis núcleos de seringais e povoados desde as últimas décadas do século anterior:

Já naquele tempo se estendiam pelas duas margens do Purus (não contando as do Ituxy, do Pauhinny, do Inauhiny, as do Acre e do Yaco, etc.) mais de 400 seringais, além de uma cidade, Labrea, (...) e uma pequena vila, Canotama. Adviríamos desde já que alguns desses sítios são verdadeiros povoados, onde se distinguem sólidas construções (Cunha, 1906, In: Melo, 2011: 156).

Dos rios dependiam os transportes em geral, as comunicações e o comércio tanto acima como abaixo até as longínquas cidades de Manaus e Belém, sedes das casas aviadoras e exportadoras da borracha produzida nos altos cursos. Trazendo imigrantes para suprir a crescente demanda por mão de obra e levando borracha, castanha, óleo de copaíba, pirarucu seco, salsaparilha, cumaru, peles de animais, o rio foi a estrada em cujas margens se formou a maioria das cidades amazônicas. No Acre, das 22 sedes urbanas de seus municípios, 20 estão situadas às margens dos rios, a maioria delas tendo se originado a partir do desenvolvimento de povoados surgidos no entorno de barracões de seringais.

O barracão, nesse sentido, é o correspondente na região do papel desempenhado pela freguesia e pela paróquia, do período colonial, na formação de núcleos e povoados, depois vilas e cidades.

Essa é uma característica que distingue sobremaneira a urbanização na região da Amazônia Sul-Occidental daquela ocorrida ao longo da calha do Solimões/Amazonas, no período colonial, em que as missões católicas se instauravam previamente ao avanço da fronteira colonial, sendo mesmo sua base de sustentação, como bem demonstra Araújo (2012). Aqui, a sede do sistema produtivo, o núcleo que amarrava o sistema das relações de

⁷⁰ Barracão – sede dos antigos seringais. Local onde se comercializava internamente a borracha produzida pelos seringueiros e os itens de primeira necessidade como açúcar, querosene, pólvora, etc, vendidos pelo dono do seringal. Símbolo do sistema de aviamento próprio ao comércio internacional da borracha que acabava por escravizar o seringueiro ao seu patrão seringalista. A maioria das sedes urbanas dos municípios acreanos originou-se a partir do desenvolvimento de povoados surgidos no entorno de barracões de seringais.

trabalho, que dispersava a população pelas brenhas da floresta, é que vem a transformar-se no elemento de adensamento e fixação. Não foi a igreja que chegou, mas sim o mercado internacional.

Mas se o barracão é o centro dissipador de mão de obra, então a população que acaba por fixar em torno de si trata-se de outra que não aquela que está produzindo borracha nas inumeráveis colocações dos seringais. São os comerciantes sírio-libaneses que vêm, os diferentes agentes do poder público, alguns patrões seringalistas quando não em Manaus ou Belém, trabalhadores que chegam nos navios.

Figura 29. Barracão do seringal Empresa

Propriedade da firma comercial Lopes de Brito & Cia, do Pará. Margem esquerda do rio Acre, onde hoje situa-se o 1º Distrito de Rio Branco.

Fonte: Arquivo Histórico do Exército, Rio de Janeiro.

Muito embora a intensa movimentação e a formação de povoados, pode-se afirmar que o Acre conheceu uma urbanização tardia. Fernando Atique, em prefácio ao livro de Luiz Augusto Maia Costa (2014: 13), afirma que “antes do pensamento sobre o urbano [...] adveio o pensamento sobre o território”.

No contexto da empresa seringalista, a cidade não tinha muitos papéis a desempenhar, naquilo que representa em termos de adensamento e fixação. Manaus e Belém são casos de urbanização pontual, embora contundente, eram grandes cidades mercantis, portos de escoamento. Mas, como afirma Ribeiro (1995: 324), por toda a imensa região de

florestas onde cresce a *Hevea*, as condições ambientais e características do sistema produtivo determinaram a dispersão da população: “os seringais cobrem enormes extensões, impedindo que a população se organize em núcleos consideráveis”.

Na perspectiva branca, essa região profunda parecia fadada a ser apenas a base física de grandes negócios sediados muito além de suas fronteiras, que enriqueceram seringalistas e as duas grandes capitais da região Norte, Manaus e Belém, em associação direta com o crescente capitalismo industrial da Europa e Estados Unidos. Era também a base física do frustrado sonho de enriquecimento rápido alimentado pelo imigrante nordestino, que sonhava mais ainda com o retorno à sua terra de origem.

De fato, quando as povoações que cresceram no entorno dos barracões transformam-se em vilas, a crescente valorização exponencial da borracha nativa da Amazônia, apesar de em seu auge, estava com os anos contados, terminaria quase que abruptamente com a entrada em operação dos seringais de cultivo do Sudeste asiático, particularmente da Malásia, então colônia britânica, cujo império fora responsável pelo contrabando da *Hevea brasiliensis* em meados do século XIX.

A esse exemplo, as povoações de Volta da Empreza e Xapury, no Departamento do Alto Acre, foram elevadas à categoria de vila pelo Decreto N. 3, de 22 de agosto de 1904, pelo então prefeito departamental Cunha Matos. Logo após, por meio do Decreto N. 7, de 07 de setembro de 1904, Villa Empreza passa a denominar-se Villa Rio Branco, a futura capital do futuro Estado do Acre (Acre, [s.d.]: 113, 122, vol.I).

Dessa forma, as vilas e cidades do Acre vivem períodos de desenvolvimento lento e longas estagnações comandados pelos fluxos e refluxos do mercado internacional da borracha, conhecendo um novo período de relativo desenvolvimento e crescimento logo após o fim da segunda guerra mundial, particularmente durante o governo de Guiomar dos Santos.

Na segunda metade da década de 1940, a população de rio Branco não ultrapassava os 30.000 habitantes. O fim da guerra desencadeia um novo contexto de deseconomia nos seringais e um movimento de trabalhadores em direção à cidade.

Tal situação oscilatória perdura até a década de 1970, marcador temporal para a grande mudança na urbanização regional, em função do êxodo rural causado pela destruição massiva das florestas, do desmatamento 100% das áreas adquiridas por fazendeiros do Sul e Sudeste do Brasil.

5.2 Desejo de mudança: cidade da floresta ou cidade na floresta?

Ao longo da história da cidade de Rio Branco, predominam alguns padrões de ocupação, nos pouco mais de 130 anos desde suas origens como barracão do seringal Volta da Empresa (1882), passando pelo período de explosão da urbanização pós anos 1970 até os dias atuais, momento em que se identifica, junto às recentes políticas de urbanização, os traços característicos do empreendedorismo urbano contemporâneo e processos de gentrificação. No entanto, enfatiza-se o papel da organização de grupos sociais no enfrentamento das mudanças projetadas de forma exógena como um forte traço cultural-político da região, cujos movimentos de resistência protagonizaram, em outros tempos, conquistas inéditas na história brasileira da luta pela terra.

Na cidade atual que não pára de crescer, a definição do novo perímetro urbano a partir de 2006, e suas sucessivas alterações, demarca uma estratégia de gentrificação das áreas semi-rurais, onde residem certos grupos de populações tradicionais, como a vila Irineu Serra que agora, no contato com a urbanização, vem utilizando de sua condição de singularidade autêntica como elemento de negociação política contra a “máquina de crescimento”, na mesma direção apontada por David Harvey:

[...] usar a validação da particularidade, singularidade, autenticidade e significados culturais e estéticos de maneira a abrir novas possibilidades e alternativas, em vez de permitir que essa validação seja usada para criar um terreno mais fértil do qual possam ser extraídas rendas monopolistas (Harvey, 2006: 238).

Para Harvey, essa possibilidade é aberta por uma das contradições da renda monopolista:

Para o capital não destruir totalmente a singularidade, base para a apropriação das rendas monopolistas [...], deverá apoiar formas de diferenciação, assim como deverá permitir o desenvolvimento cultural local divergente e, em algum grau, incontrolável, que possa ser antagônico ao seu próprio e suave funcionamento (Harvey, 2006: 238).

A singularidade observada em casos como o da vila Irineu Serra pode-se dizer que é, de certa maneira, tolerada pelo capital que hoje determina e define o crescimento urbano, aparentemente com esse objetivo: permitir que certas singularidades se mantenham, mesmo sacrificando parte de suas metas rentistas, para que a partir delas se possa criar o “terreno mais fértil” que permitirá alcançar rendas monopolistas locacionais mais adiante. Mas não apenas, há ainda duas outras considerações implicadas no caso estudado.

De uma parte, há a “desimportância” local para os cenários de mercados globais. De outra, há ainda a cultura mobilizadora de parte da sociedade local na defesa de seu lugar, que vem interpondo constantes empecilhos ao avanço da fronteira urbana.

Assim, o caso pontual da vila Irineu Serra pode ser ampliado para se compreender as tensões presentes na cidade de Rio Branco, hoje vivenciando um suposto dilema entre tradição e modernidade, suposto porque, no caso da cidade, como se viu, a tradição é breve e tênue e a modernidade é incompleta. A Rio Branco contemporânea tem todos os elementos tensos da condição pós-moderna, e é nesse cenário que estão postos novos dilemas.

O desejo de mudança - referências do Sul, crescimento, padrão de verticalização, grandes avenidas apoiando o discurso atual da mobilidade urbana, linguagem e tipologia arquitetônica do espetáculo, muros, condomínios fechados - começa a criar os conhecidos não lugares tão presentes na paisagem ressequida das grandes cidades: áreas vazias de estacionamentos, vias expressas, grandes edifícios contentores, “paisagens” sem gente.

Mas não é só a questão formal e concreta, que, em suma, é a correspondência ao colocado mais amplamente nos domínios relacionais do abstrato: o desejo se caracteriza por uma mudança de referencial que implica na negação da floresta. Na Amazônia Sul-Occidental, as cidades atualmente são o espaço preferencial de operação da mudança de modelo iniciada nos anos 1970, são a continuidade do modelo instaurado nas áreas rurais – aquele da conversão da floresta em pastagem e agricultura extensivas, com seus não lugares característicos do desolamento: áreas abandonadas e degradadas, rios assoreados, temperatura em ascensão. A falência dos últimos 40 anos, claramente expressa pelos dados sócio-econômicos, transplanta-se agora e sustenta o discurso de mudança. Mas esse é um desejar dissimulado no discurso oficial, que exalta a floresta e os povos do Acre mas aloca recursos intensivamente nas mudanças estruturais orientadas para outro referencial, traduzindo os desejos tanto da elite como da massa impregnada pela reiteração da propaganda midiática e dos mega-eventos culturais padronizados.

No fio condutor dos conflitos nascidos com a mudança de padrão de ocupação desde a chegada do branco, que transformou o tempo das malocas em tempos de cativeiro, as áreas nativas em áreas de seringais, o palco mudou de lugar mas nem tanto o drama. É, na verdade, a renovação de velhas guerras culturais em que o cenário do conflito é agora a cidade. Velhas guerras, novas práticas.

Rio Branco adquire, assim, na contemporaneidade, um posicionamento aparentemente ambíguo, entre uma outrora “cidade da floresta” e sua marcante tendência atual como mais uma “cidade na floresta”, termo também utilizado por Saint Clair Trindade

Júnior para definir a “cidade-empresa”, uma tipologia específica de cidades no Pará, seu foco de pesquisas.

Embora tratando de um contexto mais específico para cidades da Amazônia Oriental - que surgiram como núcleos urbanos de apoio logístico a grandes projetos empresariais de mineração e geração de energia: Carajás, Vila de Tucuruí, Porto Trombetas, Vila de Balbina, Serra do Navio, entre outras - são utilizadas aqui as definições do autor e o paralelismo traçado por ele entre as cidades-empresa como cidades na floresta para apoiar a interpretação de que Rio Branco vem operando essa passagem como estratégia de sobrevivência econômica, configurando-se hoje como um enclave econômico, sem relação mais efetiva com as pequenas cidades do interior e as áreas rurais do estado como um todo.

A economia da floresta tem hoje uma participação de 11,9% no PIB estadual; tampouco a indústria, embora crescente nos últimos anos, conseguiu se firmar como atividade alavancadora da economia e participa atualmente com 14,7% do PIB. O setor de serviços tem participação de 68,2% e a administração pública continua sendo o grande empregador, realidade presente não apenas na capital mas, mais fortemente ainda nos municípios do interior do estado (Acre, 2011: 169).

Edna Castro afirma que “o *boom* da borracha, que se deve ao interesse do mercado exterior, fez aparecer vilas e povoados que deram origem posteriormente a cidades [...]. A função econômica de circulação e gestão da produção, a partir da cidade, é a chave para o entendimento da formação da rede urbana na Amazônia” (Castro, 2008: 18). Mas é preciso entender essa última afirmação de Castro como dirigida mais especificamente aos grandes centros de Manaus e Belém, entrepostos comerciais da produção que descia dos altos rios e de onde, efetivamente, se fazia a gestão da produção diretamente até o fundo dos seringais: as pequenas vilas e cidades ao longo dos rios detinham pouco ou quase nenhum poder de interferência nesse mercado, funcionando mais como uma rede de pontos de apoio secundário.

Para Trindade Jr, as cidades da floresta predominaram na Amazônia até meados do século XX quando, então, se inicia o processo de integração territorial ao Nordeste e Centro-Sul do país:

As “cidades da floresta” eram, até a década de 1960, as mais comuns na região. Suas características de pequenas cidades e associadas frequentemente à circulação fluvial, conferiam à elas fortes ligações com a dinâmica da natureza, com a vida rural não moderna e com o ritmo da floresta ainda pouco explorada [...] e] com seus respectivos entornos e com as localidades próximas (vilas, povoados, comunidades ribeirinhas, etc). Ainda que muitas cidades venham perdendo essas características,

consideradas rurais, elas não desapareceram efetivamente, e ainda são marcas fortes de algumas sub-regiões da Amazônia.

As “cidades na floresta”, por outro lado, são aquelas que tendem a se articular principalmente às demandas externas da região, fazendo da floresta um elemento de pouca integração aos novos valores da vida urbana, sendo mesmo sua negação [...]. A forma de articulação e de interação das “cidades na floresta” se dá, em grande parte, muito mais com outras realidades fora da região do que propriamente com a realidade interna. (Trindade Jr., 2010: 118).

5.2.1 Padrões de ocupação do território

Do auge do primeiro ciclo da borracha, entre o final do século XIX e primeira década do século XX, até o seu segundo ciclo ocorrido durante a segunda Guerra Mundial - quando o governo brasileiro, financiado pelos americanos, mobiliza nova onda migratória para a Amazônia com a finalidade de produzir borracha para os aliados, dada a ocupação japonesa do sudeste asiático, que deixara inacessíveis os seringais de cultivo ali implantados - a ocupação da Amazônia Ocidental baseou-se, predominantemente, em um padrão denominado pela tríade “rio-várzea-floresta”, de acordo com o geógrafo Carlos Walter Porto Gonçalves (Gonçalves, 2001). Um padrão predominantemente rural, como descrito anteriormente: o rio como via de transporte e comunicações, a várzea como área de ocupação e a floresta como base econômica.

Com o fim da guerra, findam os recursos americanos, o então Território Federal do Acre mergulha novamente em longa fase de estagnação econômica, enquanto no pós-guerra, o norte ocidental experimentava uma fase de crescimento que perduraria até o choque do petróleo dos anos 1970, momento em que a economia mundial entra em crise e o Brasil vive o “milagre econômico”, cujos superlativos incluem a integração nacional, ou avanço da fronteira.

Com os incentivos dos projetos militares de avanço da fronteira aliados ao fim da economia extrativista da borracha, o êxodo rural se intensifica exponencialmente e as cidades passam a receber grandes massas populacionais. Esse processo, que gerou um período de extrema violência no campo, culminando com o assassinato da principal liderança entre os trabalhadores rurais, Chico Mendes, veio a determinar um novo padrão de ocupação, ao qual Gonçalves denomina “estrada-terra firme-território”. As conexões e comunicações mudam seu referencial para o Centro-Sul do país em consequência da abertura das rodovias federais

ligando a região ao Sudeste brasileiro. A base econômica, antes florestal, nesse momento se vincula à propriedade da terra, ao domínio privado do território nas áreas de terra-firme, com a substituição da floresta por grandes áreas de pastagem e agricultura, modelo econômico incentivado e financiado pelos governos federal e estadual à época, como parte dos projetos de integração nacional.

Essa mudança de padrão vem acarretar o crescimento abrupto das cidades, particularmente da capital Rio Branco, cujo município hoje concentra 45,8% de toda a população do estado e ostenta uma taxa de urbanização de 91,82%, apesar de sua imensa zona rural (IBGE, 2015) ⁷¹. A cidade, que em 1950 tinha 28.246 habitantes, número que representava 24,6% da população total do Acre, cresceu exponencialmente a partir década de 1970 e foi sendo desenhada, a partir desse momento, pelo ritmo das invasões (Figura 30). A proposta mais conhecida de planejamento no período data de 1986, com o Plano Municipal de Desenvolvimento Urbano, de características bem modernas mas que, entretanto, era completamente desarticulado de políticas estaduais para as áreas rurais do território acreano, fundamentais para o controle do crescimento urbano, até porque tais políticas eram inexistentes e a tensão fervia no campo.

A luta no campo, violenta e agressiva por um lado, de encontro aos movimentos de resistência pacífica dos empates, gerou também conquistas alcançadas pelos movimentos de organização social, que reunia índios e seringueiros, outrora inimigos. No final dos anos 1980 e ao longo das últimas décadas são criados no Acre novos modelos para áreas rurais e Unidades de Conservação vinculados às características de suas populações residentes: além das Terras Indígenas, criam-se, em 1990, as duas primeiras Reservas Extrativistas do Brasil, as RESEX - modelo concebido pelo Movimento dos Seringueiros para a reforma agrária na Amazônia e que hoje demarca áreas de uso para outras comunidades tradicionais em todo o país: quilombolas, caiçaras, etc.; Projetos de Assentamento Agro-extrativistas-PAEs; Projetos de Assentamento Florestal-PAFs; Projetos de Desenvolvimento Sustentável- PDS; Florestas Nacionais-FLONAS; Florestas Estaduais-FLOTAS, além de Parques e outras modalidades de Unidades de Conservação.

⁷¹ No entanto, uma ressalva deve ser feita, para um posterior desenvolvimento. Os dados que apontam para uma crescente e quase total urbanização da Amazônia, assim como do Acre, precisam ser descritos por meio de sua desagregação, para um quadro mais fiel ao que ocorre nas áreas do interior, na maioria das pequenas cidades. Uma análise demográfica do Acre que, por exemplo, exclua os dados da capital, aponta para uma situação de quase equilíbrio entre as populações rural e urbana na média de todos os outros municípios acreanos somados.

Figura 30. Evolução da ocupação urbana em Rio Branco, 1948-2005

Fonte: mapas de diagnóstico do Plano Diretor de Rio Branco, 2006.

Hoje, o mapa do estado constitui um mosaico de áreas protegidas de forma contínua em 49% de seu território, além das porções em terras descontínuas (Acre, 2010: 124-137). Tais áreas estão representadas pela Zona 2 (em verde), do “Mapa de Subsídios à Gestão Territorial”, do Zoneamento Ecológico-Econômico do Acre-Fase II, reproduzido abaixo em sua versão simplificada. A Zona 2 compreende seis sub-zonas: Proteção integral; Florestas nacionais e estaduais; Reservas extrativistas; Projetos de assentamento diferenciados; Terras indígenas e Áreas de relevância para proteção ambiental e uso sustentável dos recursos.

Figura 31. Acre: zoneamento para gestão territorial, 2010

Fonte: Zoneamento Ecológico-Econômico do Acre-Fase II, Mapas temáticos. Versão digital. Disponível em: <http://www.agencia.ac.gov.br/index.php/zee.html>. Acesso em: agosto/2015.

Esse mosaico de áreas protegidas é a resultante espacial dos avanços conquistados nas áreas de floresta pela organização dos trabalhadores rurais e pelo movimento indígena. Entretanto, tais avanços no meio rural não foram acompanhados nas áreas urbanas, que foram crescendo sem que alguma proposta de planejamento efetiva, não obstante algumas tímidas tentativas, desse conta de absorver o processo migratório ao qual a cidade foi exposta.

As cidades continuam a concentrar as conseqüências de uma política de ocupação equivocada, não somente no estado mas em toda a Amazônia, mantendo-se altamente dependentes de repasses financeiros e de empregos na administração pública. Pelos índices sócio-econômicos que apresentam na atualidade, fica claro que a negação da floresta não se converteu no desenvolvimento da vida urbana.

Assim, embora uma desagregação seja necessária em estudos pormenorizados, destaca-se aqui, primeiramente, três grandes períodos para abordar aspectos da urbanização regional, com ênfase em Rio Branco, em função de três reduções de escala de interesse específico: dos eventos oscilatórios da história territorial do Acre, de recuos e avanços, regressões e evolução; da história de sua urbanização desde as pequenas vilas e cidades ao longo dos rios da borracha até a alta concentração na capital; e por último, das questões emergentes sobre urbanização nas áreas de borda, de transição, para as quais são utilizados, de forma representativa, os marcadores temporais mais determinantes na história da vila Irineu Serra, que acompanham *pari passu* essa mesma periodização. Dessa forma, tem-se:

- Rio Branco- período do ensaio de fixação (cidade da floresta): até anos 1970;
- Rio Branco- período entre o ensaio e o desejo de mudança (qual identidade?): anos 1970-2000;
- Rio Branco contemporânea- (cidade da floresta ou cidade na floresta?): a partir de 2000.

Toda a materialidade aparente e os movimentos corporativos na Rio Branco contemporânea apontam para uma interpretação de perda quase total dos vínculos com a floresta. Interpretação essa que pode ser enganosa, defende-se. Ao mesmo tempo em que se desenha a expansão de nexos corporativos instalando verticalidades, as horizontalidades se fortalecem pela conexão de muitos e pequenos lugares, em um novo movimento de extensão das territorialidades proporcionado pelo padrão multilocal. A ambiguidade agora é mais enfática.

5.2.2 Rio Branco: uma cidade contemporânea na Amazônia Sul-Occidental

A interpretação do posicionamento de Rio Branco entre uma cidade da floresta e uma cidade na floresta procura destacar - o que, por um lado, caracteriza certa ambiguidade e por outro, o hibridismo cultural como uma condição local - os traços marcantes que vêm pautando as políticas urbanas no atual contexto do capitalismo avançado, financeiro, da acumulação flexível, significando um salto para a condição pós-moderna que acentua as características perversas da modernização incompleta e seletiva que se opera, não apenas localmente, mas em toda a região Amazônica.

Otília Arantes afirma que o urbanismo atual caracteriza-se pela prática da criação de ocasiões para se fazer negócios, em que vende-se a própria cidade, sendo essa a razão legitimadora de toda ação, significando a “mercadorização integral de um valor de uso civilizatório como a cidade” (Arantes, 2012: 14).

À essa prática, embutida nos projetos de revitalização de áreas consideradas degradadas e menos nobres das cidades, associados a estratégias de valorização imobiliária, em que a população residente acaba por ter que abandonar seus espaços de moradia, a autora confere a denominação de “gentrificação estratégica”, David Harvey “empreendedorismo urbano”, Harvey Molotch “máquina de crescimento”, Milton Santos “urbanização corporativa”, possível pela formação de grandes coalizões pró-crescimento (Harvey, 2006: 230; Molotch, 1976 *apud* Arantes, 2012: 17). Explica Harvey:

Por empreendedorismo urbano entendo o padrão de conduta na governança urbana que combina poderes estatais (local, metropolitano, regional, nacional ou supranacional), diversas formas organizacionais da sociedade civil (câmaras de comércio, sindicatos, igrejas, instituições educacionais e de pesquisa, grupos comunitários, ONGs, etc.) e interesses privados (empresariais e individuais), formando coalizões para fomentar ou administrar o desenvolvimento urbano/regional de um tipo ou de outro.

Arantes agrega à esse elenco os planejadores urbanos e promotores culturais, salientando ainda que o arquiteto-urbanista tornou-se elemento chave e um dos principais agentes da gentrificação.⁷²

Nesse panorama contemporâneo, a idéia do planejamento urbano modernista de se pensar racionalmente a cidade em sua totalidade foi completamente abandonada. Atualmente, afirma Arantes, “o urbanismo não vem mais para corrigir, mas para incrementar a proliferação urbana [...]. Trocamos a máquina de morar moderna pela máquina de crescimento atual”⁷³. Para a autora, a gentrificação tem sido uma estratégia para tornar áreas urbanas degradadas novamente atraentes ao grande capital através de mega-equipamentos culturais. É a cultura, na contemporaneidade, o elemento chave catalizador e proporcionador de consensos entre as coalizões de governança urbana.⁷⁴

A obsessão com o crescimento tem sua origem no surgimento das *cidades-empresas* americanas com a crise mundial dos anos 1970 e se generaliza com a globalização, quando aumentam as pressões competitivas entre empreendimentos e entre cidades pelo

⁷² Arantes, 2012: 18-19.

⁷³ Ibidem.: 15.

⁷⁴ Ibidem.: 18.

capital migrante. No mundo do capitalismo financeiro e da sociedade do consumo, “fazer” cidades tornou-se a fórmula redentora para aumentar o consumo e atrair capital.

A revitalização urbana torna-se uma palavra-isca, assim como renovação, requalificação, reciclagem, planejamento estratégico, todos os termos, para Arantes, empregados como eufemismos para gentrificação estratégica. Assim, as oportunidades criadas pelas políticas de renovação urbana aliadas ao mercado imobiliário significam um novo modo de criar renda monopolista a partir da criação de singularidades e especificidades na cidade (Harvey, 2006: 219-239). Essa a razão da cultura ser hoje a isca que formula consensos e atrai capital para as intervenções na cidade.

No caso local, a cultura da floresta, a luta de Chico Mendes e seus companheiros, as idealizações do exotismo indígena, a imagem de sustentabilidade, a imagem bucólica de cidade ribeirinha, vêm sendo sistematicamente utilizadas como singularidades culturais e locais nos diversos projetos de captação de recursos financeiros, nacionais e internacionais, sejam governamentais ou não.

O crescimento em Rio Branco: gentrificação das áreas semi-rurais

Desde o início, como já demonstrado, a história de ocupação do Acre esteve vinculada a um sistema-mundo e perfeitamente engrenada às oscilações históricas: enquanto havia guerra mundial, havia pujança econômica local; quando o norte-ocidental cresce no pós-guerra, a Amazônia Sul-Occidental cai estagnada; quando o mundo vive a crise do petróleo, o milagre econômico brasileiro despeja na Amazônia seus projetos equivocados de avanço da fronteira e integração nacional.

Tal história aparentemente descompassada entre o local e o global parece agora, no auge do capitalismo tardio, seguir pelos mesmos trilhos, com a emergência da cidade como redenção econômica. Com a crise do fordismo, da industrialização, a cidade adquire um protagonismo na economia transformando-se no centro da organização pós-fordista, passando a receber recursos como forma de alavancar o desenvolvimento econômico. É nesse contexto que se elaboram os componentes da chamada “máquina de crescimento” e o planejamento urbano cede lugar às estratégias pontuais de desenho urbano. Não há mais lugar para um pensamento sobre a cidade, um projeto integrador. No capitalismo financeiro, “fazer” a

cidade é o que move a economia, o urbanismo decai em empreendedorismo urbano, arquitetos e urbanistas transformam-se em planejadores-empresendedores e intermediadores culturais.

Rio Branco, como citado, teve um crescimento explosivo a partir década de 1970, marcado pelo ritmo das invasões de terras de migrantes expulsos da floresta. Nos anos 2000, o governo do Estado implanta na Capital uma série de ações e obras, denominada de “Projetos Estruturantes”, para o que lança mão de todos os elementos da cartilha do planejamento estratégico, como descritos por Otília Arantes (2012): revitalização urbana, requalificação, parcerias público-privado, consenso público, vontade conjunta, orgulho cívico, patriotismo de massas, apropriando-se de símbolos importantes como a história de Chico Mendes, capturando os movimentos de resistência e promovendo o controle social, inventando tradições e tipologias arquitetônicas “históricas”, construindo marcos de orgulho cívico e promovendo a espetacularização da cidade: introdução de elementos de escala discutível na paisagem do centro antigo, promoção de feira agro-pecuária com propaganda de sustentabilidade, entre outros.

Em 2005 são criadas, mais por pressão da população do que por ação de planejamento institucional, as três Áreas de Proteção Ambiental da cidade - marcos importantes sinalizando a necessidade de limitar o crescimento espraiado - situadas em faixa de transição para a zona rural, faixa essa posteriormente denominada Zona Rururbana pelo Plano Diretor de 2006 e extinta pelo Plano Diretor de 2016, com sua transformação em Zona de Expansão Urbana.

O Plano Diretor Participativo Municipal de 2006 e suas sucessivas alterações revelam, essencialmente, os processos descritos acima por Otília Arantes e há muito anunciados por Milton Santos (2009: 131). Embora muitos esforços tenham sido empregados no levantamento e organização de dados sobre o município, fato louvável dada a precariedade de informações sistematizadas, não fica claro qual o projeto de cidade que o plano deveria procurar alcançar. À época de sua elaboração, a principal preocupação parecia se concentrar em solucionar e estabelecer as áreas de crescimento horizontal e vertical da cidade (Rio Branco, 2006).

Até a conclusão de sua revisão em dezembro de 2016, a lei do PDPM sofreu seis alterações⁷⁵ desde 2006: 2007, 2008, 2011, 2012, 2013 e 2014, todas elas sem os procedimentos de garantia de participação popular previstos no Estatuto da Cidade. A leitura

⁷⁵ Lei N. 1.638 de 29 de maio de 2007; Lei N. 1.727 de 18 de dezembro de 2008; Lei N. 1.868 de 30 de novembro de 2011; Lei N. 1.911 de 05 de junho de 2012; Lei N. 1.976 de 13 de maio de 2013; Lei N. 2.100/2014.

de tais modificações subseqüentes ao Plano Diretor corrobora as análises de Otilia Arantes e David Harvey sobre o papel e a direção tomada pelas cidades na atualidade e a facilidade com que o capitalismo expande-se espacialmente desconhecendo fronteiras: à exceção da alteração de 2007, as outras referiam-se à ampliação do perímetro urbano com a demarcação de novas áreas de expansão urbana e à alteração de gabaritos criando uma série de corredores de verticalização. Mas, dentre essas, a alteração promovida em 2013⁷⁶ engoliu toda a faixa de transição, onde se localizam as APAS e um mosaico composto por comunidades rurais e semi-rurais remanescentes de antigos seringais, pequenas propriedades rurais familiares, centros de Daime e assentamentos agrícolas, além de fragmentos florestais remanescentes.

Muito distante dos discursos e das imagens de propaganda, com muita floresta e gente simples, a cidade vai sendo colocada à venda e produzida por agentes econômicos cujo único compromisso é com o capital. Dados sobre demanda por habitações produzidos pela Federação das Indústrias do Acre foram utilizados como justificativa para as ampliações da zona urbana, admitiu o então Secretário Municipal de Urbanismo ao ser indagado durante reunião pública. Nesse contexto, vale a pena transcrever a citação de Peter Hall sobre as cidades-empresa americanas: “uma nova e radical elite financeira tomava efetivamente posse da cidade, liderando uma coalizão pró-crescimento que habilmente manipulou o apoio público e combinou fundos federais e privados para promover uma urbanização comercial em grande escala” (Hall *apud* Arantes, 2012: 17).

Dessa forma, Rio Branco, condenada ao “presentismo”, distancia-se de seu passado de cidade da floresta sem nem ao menos ter almejado um futuro, articulando-se, repetindo a citação de Trindade Jr. sobre as cidades-empresa, ou cidades na floresta, “principalmente às demandas externas da região, fazendo da floresta um elemento de pouca integração aos novos valores da vida urbana, sendo mesmo sua negação”.

Mas esse movimento em larga escala do circuito superior da economia não reflete diretamente a vida no chão. Às ruas, pontes e avenidas sobrepõem outros movimentos ignorados pelos gabinetes, mas nem por isso menos presentes. São as horizontalidades opondo-se às verticalidades, mesmo admitindo sua presença⁷⁷. “Por enquanto o Lugar – não importa sua dimensão – é, espontaneamente, a sede da resistência, às vezes involuntária, da sociedade civil, mas é possível pensar em elevar esse movimento a desígnios mais amplos e escalas mais altas”, argumenta Milton Santos, ponderando sobre o papel da criação de novas

⁷⁶ Lei No. 1.976 de 13 de maio de 2013.

⁷⁷ Milton Santos (2006) descreve como horizontalidades as continuidades espaciais da vida banal, comum, em contraposição às verticalidades que são pontos, articulados em rede, determinando um espaço de fluxos regrado e regrador e comandado à distância.

horizontalidades na busca de “um caminho que se anteponha à globalização perversa e nos aproxime da possibilidade de construir uma outra globalização” (Santos, 2006: 174).

Aos moradores comuns, que embora hoje na cidade ainda há pouco andavam nos varadouros, resta o direito à diferença. E, como afirma David Harvey (2013: 30), “o direito à diferença é um dos mais preciosos direitos dos cidadãos”.

Por ser a consciência desse direito um traço cultural local bastante presente, há mais de um século sustentando movimentos de resistência, é possível apontar para outros rumos. E para enxergá-los, é necessário voltar para ver o que ficou não aparente, tornado invisível pelos movimentos de recuo, mas que ainda persiste, pois esse é o fio condutor de equilíbrio e preservação que garante o controle do destino não sair totalmente das mãos.

Antes, porém, um parêntesis contrastante pode ajudar a “ver melhor” o alcance dos significados dessa diferença.

5.3 Um contraste: cidades da soja na Amazônia Legal

Neste lugar de outro sistema de pensamento, outras ciências, outra cultura, outro ambiente, outro bioma, os padrões de urbanização, em sequência lógica, deveriam ser outros. Leite argumenta que, se existe no território brasileiro uma divisão político-administrativa como a Amazônia Legal, o planejamento de Estado deveria ter políticas, no caso urbanas, diferenciadas para a região⁷⁸. Ela chama atenção para o caso de Sorriso, que considera emblemático. Olhemos, então, abrindo esse parêntesis que permitirá entender por contraste mais facilmente aquilo que se quer enfatizar sobre as cidades da floresta e sobre parâmetros de desenvolvimento urbano na região amazônica.

A região político-administrativa da Amazônia Legal é uma criação do governo Vargas (Lei n. 1806/1953) que passou por todos os sucessivos governos com o objetivo de se criar mecanismos de planejamento para o chamado desenvolvimento regional. Ao longo dos seus mais de setenta anos, foram criadas, substituídas e recriadas autarquias federais como a Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA), 1953; Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), 1966; Superintendência da

⁷⁸ LEITE, Maria Angela Faggin Pereira, comunicação pessoal, 2016.

Zona Franca de Manaus (SUFRAMA), 1967; Agência de Desenvolvimento da Amazônia (ADA), 2001 e, em 2008, novamente a SUDAM.

O território brasileiro cobre uma área de 8,5 milhões de km², dos quais a Amazônia Legal engloba 5,2 milhões de km², ou 61% do total, entre os estados do Acre, Amazonas, Rondônia, Roraima, Amapá, Pará, Mato Grosso, Tocantins e parte do Maranhão.

Contudo, até hoje o Brasil não foi capaz de formular um projeto consistente para a Amazônia, mais da metade de seu território, estabelecendo políticas claras e efetivas que a contemplassem a partir de dentro; também não tem destinação orçamentária própria para qualquer projeto de conservação e apoio às populações tradicionais⁷⁹ e desconhece grande parte de seu território⁸⁰.

Mas a região política não equivale ao bioma Amazônia, que com seus 4,2 milhões de km², ou 49% do território do Brasil, soma-se ao bioma Cerrado em sua constituição. Ou seja, a Amazônia Legal, região política, se sobrepõe à Amazônia, bioma.

Qual o sentido da formulação de tal figura administrativa? Tratar a totalidade de um território de tamanhas proporções como uma região única demonstra o quanto as soluções desenvolvimentistas, riscadas na macro-escala sem nunca descer ao chão, até hoje servem a modelos exógenos e interesses distantes e permite desaparecer com a floresta e suas gentes sob a expansão de atividades econômicas como mineração, agricultura e pecuária extensivas, produção energética e todo tipo de violência advinda.

Tem-se, então, uma Amazônia Florestal e uma Amazônia Legal em conflito permanente, o que nos leva a perguntar: em desaparecendo o bioma, permanece a região política?

Novamente, as soluções conquistadas para a questão florestal como preservação ambiental, demarcação de terras indígenas e reservas extrativistas, entre outras, impuseram marcos regulatórios que não se refletiram na escala da questão urbana, ou no tratamento integrado da urbanização como uma questão territorial tanto urbana como rural. O novo Código Florestal (Lei Federal N. 12.651/2012), em substituição à Lei Federal N. 4775/1965, menciona as Áreas de Preservação Permanente, as APPs, tanto rurais como urbanas, mas limita-se a elas nesse caso. As APPs já faziam parte do código anterior mas isso não garantiu a sua não ocupação, da mesma forma que o Código Florestal não garantiu o não

⁷⁹ O Fundo Amazônia, do BNDES, que financia os projetos de conservação, é composto por recursos da Noruega e do banco alemão KFW.

⁸⁰ De acordo com o SIPAM – Sistema de Proteção da Amazônia, 35% da região da Amazônia Legal corresponde ao chamado “vazio cartográfico”, uma área de 1,8 milhão de quilômetros quadrados sem informações cartográficas na escala 1: 100.000 (<http://www.sipam.gov.br/assuntos/cartografia>).

desmatamento nas áreas de Reserva Legal. Já o Estatuto das Cidades não faz algum tipo de menção específica às cidades da floresta, restando à legislação municipal, por meio dos planos diretores, tratar das especificidades locais em municípios que, muitas vezes, têm dimensões territoriais que superam alguns estados da federação e são atravessados pelos megaprojetos e obras de infraestrutura.

A falta de diretrizes para a questão urbana na Amazônia, a fim de orientar os planos diretores em função de especificidades regionais, vem a somar-se aos muitos gargalos do planejamento estatal, ou à ausência de planejamento que permite casos de apagamento completo como o do município de Sorriso, a seguir.

A ferramenta do programa *Google Earth* nos leva para voar por sobre quase qualquer lugar na superfície do planeta. Os sobrevôos nos permitem ver com nossos próprios olhos a implantação de projetos arquitetônicos e urbanísticos e suas conexões com uma micro ou macro-região, em qualquer escala que se deseje, instantaneamente. Da mesma forma que se observa pela janela do avião quando se atravessa o Brasil de Oeste a Leste, é um assombro ver abrir-se diante dos olhos a morte agonizante de um gigante sistema hídrico e da floresta que o mantém.

Sorriso - denominação municipal que seria simpática não fosse a ironia soberba que representa - sintetiza em tudo e por tudo os processos de corporativização do espaço, do território e das cidades descritos por Santos e Silveira (2013: 22; 291), quando se criam as “regiões do fazer” comandadas pelas “regiões do mandar”.

Seu surgimento vem na esteira dos tão bem conhecidos quanto equivocados projetos de colonização da Amazônia, criados sobre o mito do vazio demográfico que justificou o avanço da fronteira na direção Noroeste do Brasil. O esgotamento da antiga fronteira madeireira em Mato Grosso - no arco de Sinop e Alta Floresta, ao longo do eixo da BR-163, Rodovia Cuiabá-Santarém⁸¹ – deu lugar então à entrada da soja, marcando o triunfo funesto da substituição total da floresta transicional pela monocultura extensiva. São já 500 anos de repetição da nossa história econômica de monotecnologismos cíclicos implantados a ferro e fogo sobre a mega-diversa vida nativa que tem lugar neste chão.

Implantada como um *bunker* – ou seja, com rompimento abrupto na paisagem, reproduz os *mini-bunkers* das sedes de fazendas de sua zona rural, circunscritas num quadrado

⁸¹ Sorriso está na zona de transição entre as florestas de cerrado e amazônica. Foi pólo madeireiro predatório com produção anual entre 300 a 700 mil m³ de tora anuais (Lentini *et al.*, 2003). O ciclo que termina na soja, ou na pecuária, conhecido como *boom-colapso*, inicia-se com grilagem de terras, expulsão das populações tradicionais, desmatamento 100% com retirada seletiva de poucas espécies madeireiras e queima do restante, com a consequente extinção total da flora e fauna locais.

murado pelo único verde tridimensional presente em centenas de milhões de hectares. Esse modelo, tão próximo da estética medieval, mais parece um vôo longínquo no tempo. Estaria eu no lugar certo? Milton Santos responde que sim: esse é o lugar em que todos se tornam “servos da gleba” (Santos, 2017: 89). Nas fazendas, talvez ele se justifique como proteção contra a paisagem desértica e unívoca criada e desfraldada como um imenso tapete sufocante, matando qualquer traço de vida que porventura sobrevivesse da floresta que foi um dia. Sorriso é mais uma entre tantas localidadezinhas ensimesmadas como um *shopping-center* (*junkspace*) que apagaram por completo o passado de Mato Grosso, passado que agora apenas a toponímia faz lembrar.

“Qual é o objeto de hoje da Arquitetura e do Urbanismo? É evitar o desastre, não é construir isso ou aquilo”, afirma sempre em suas entrevistas o arquiteto Paulo Mendes da Rocha, cujo pensamento arquitetônico persegue um raciocínio de integração territorial, sempre ampliando a escala de alcance dos projetos.

Quando Santos e Silveira (2013: 292) falam em “campo modernizado”, elencando o papel das cidades médias como aquele de suporte à modernização rural (tecnologia, insumos, conhecimento, etc.), descrevem esse cenário, típico do período técnico-científico-informacional, de cientifização e controle da Natureza e de apropriação territorial em grande escala. Em Sorriso, e em toda parte da Amazônia Legal que foi transmutada em Soja Legal e Pecuária Legal, o campo modernizado é nada mais que campo desabitado, é a criação de “um mundo rural sem mistério”, como afirma Santos (2006: 207). Para onde foram as pessoas?

A paisagem resultante é o desconsolo brasileiro de futuros sempre adiados. A total desarticulação com o lugar, o ambiente, suas gentes, sua cultura, sua história e geografia, todos desaparecidos, ao transplantar um modelo de larguíssimas escalas de produção de monocultura para atender a um mercado e um comando externos, transplanta também os fantasmas que o acompanham e transforma a todos em servos da gleba - daí a coerência paisagística -, habitando regiões do fazer a serviço das regiões do mandar: o Brasil, com a soja, exporta território, concluem sinistramente Santos e Silveira (2013: 291).

E eis então a simpática e planejada cidade de Sorriso assombrada pela violência e criminalidade. A situação transparece uma obviedade: imaginar que uma cidade no faroeste amazônico do século XXI, planejada para funcionar e crescer de forma eficiente, possa estar isolada e voltada para dentro de si, totalmente desarticulada com o que foi a região um dia e com o que ela ainda é, nos seus contrastes e conflitos, para muito além das fronteiras do PIB brasileiro.

Sua história traz os elementos de sempre na construção de mídia, medos e mitos sobre a Amazônia: “Em trinta anos, o mato, a poeira e a escuridão deram lugar à capital mundial da soja”, anunciava reportagem no ano de 2008⁸². É, novamente, uma questão de perspectiva: na antropologia reversa de Davi Kopenawa (2015), a cidade de Paris, mundialmente conhecida como “cidade-luz”, é cheia de subterrâneos escuros e ruidosos, carcomidos pela insanidade do esquecimento daquilo que significa ser humano.

Pois bem, Acre não é Mato Grosso. Como é possível escapar desse modelo modernizador? Que papel têm as cidades para evitar esse desastre? O que é o rural amazônico? E o que seria o desenvolvimento urbano que o incluísse?

O rural das cidades da floresta não se enquadra como sinônimo de agricultura ou pecuária extensivas pois, quando chega a esse ponto, a região já se transformou por completo, não sendo cabível falar mais nem em floresta, nem em Amazônia. O rural, na Amazônia de suas populações, é agroflorestal, sistema combinado e de baixa escala tanto de extração como de cultivo. A escala local não é quantitativa, mas qualitativa: é a escala com alta intensidade de diferenciação, da pequena produção baseada na diversidade existente.

O paradigma modernizador, da alta especialização seja da vida, seja, conseqüentemente, do espaço, não dá conta desse contexto, por isso o aniquila. As cidades da soja, como Sorriso, são o retrato da fase ultrapassada da modernização: a alta especialização em função de um único produto, uma única cadeia de produção, em função de uma *commodity*. Esse campo modernizado, tratado como a salvação da economia brasileira, traz em si outras fatalidades, como esclarecem Santos e Silveira (2013: 292): proporciona o crescimento econômico, mas à custa, para as regiões, da perda do controle de seu destino pois essas passam a ser comandadas à distância por “verdadeiros oligopólios territoriais”.

O Acre constitui uma parte do território nacional apta a pular a etapa da modernização, investindo naquilo que tem como grande diferencial: o conhecimento sobre a floresta. As cidades contemporâneas da floresta, incompatíveis com aquele paradigma, seriam aquelas que conseguissem organizar sua materialidade e seus fluxos de relações para responder a uma situação urbana em diálogo estreito e permanente com a alta diversidade da situação rural. À diversidade existente de inúmeros produtos florestais e agroflorestais deve corresponder uma diversidade nos serviços, nas instituições, na pesquisa, na tecnologia gerada, nos diferentes tipos de trabalho urbano para uma produção intensiva em conhecimento, conhecimento esse também intensivo em conhecimento tradicional. Isso é toda

⁸² Reportagem publicada por Veja, 23/07/2008, Especial, p. 80-81. Disponível em: <https://www.indios.org.br/pt/noticias?id=58621>. Acesso em: setembro/2017.

uma outra coisa que o passado da borracha, pois o Acre se construiu – e faliu - em cima de uma economia de produto único. Dificilmente alguns poucos pares de empresas globais possam dar conta dessa escala de diferenciação. Dificilmente o território estaria, assim, a serviço de oligopólios.

Parte III

Territorialidades, multilocalidade, hibridismos e expansão

Capítulo 6

Territorialidades: práticas espaciais
tradicionais na Amazônia

O zunido do terçado anuncia o golpe rápido e preciso que corta o Jagube. Junto com ele, atrai para o presente os ecos passados sempre recontados: “mato, mato, mato!”⁸³; “aqui era isolado, aqui era longe da cidade”⁸⁴. Viajam no tempo como a luz das estrelas (o que vejo hoje é de um tempo muito longe) e ambientam as cenas contemporâneas do cotidiano dos trabalhos rituais. Tudo mudou, na aparência. Nada mudou, na essência.

As dimensões contidas naquela fala de Dona Luíza, sobre sua percepção do espaço ao longo do varadouro até o Alto Santo, não estão mais presentes, não são mais sentidas, nem percebidas, nem intuídas por algum desavisado que se aproxime da vila. No entanto, e muito embora o mato já não seja tanto, elas estão, ainda, nas atividades do cotidiano ayahuasqueiro e da vida que tem lugar na vila Irineu Serra.

Esse não ver, pela materialidade não aparente, e portanto não suposta, fundamenta argumentos pela urbanização que transforma a paisagem, derruba a mata, pavimenta, edifica, cerca, separa, institui domínios e propriedade.

É preciso, aqui, olhar a urbanização por uma outra perspectiva.

Ao longo do tempo, o lugar do Alto Santo adquiriu inegável importância simbólica, vinculada à consolidação do Daime enquanto manifestação cultural de união entre povos, tempos e lugares antes incompatíveis. Ele é hoje como uma grande aldeia, o lugar de um *ethos* construído – em que o habitar encerra o atributo da preservação coesa - e, pode-se acrescentar, de uma etnia agregadora⁸⁵: “o *éthos* grego [...] é a sede, o lugar onde a minha gente tradicionalmente mora, reside. E a *pólis* é precisamente o lugar do *éthos*, [...] o lugar onde determinada gente, específica no que toca a tradições e costumes, tem a sua sede, reside, tem o seu próprio *éthos*” (Cacciari, 2010: 9-10).

O que se quer destacar, contudo, é o tipo de relações entre as pessoas e o lugar que a prática cultural estabelece. E essa tipologia relacional é a mesma do povo da floresta: o povo anda, e muito, debaixo da mata; não há muros, cercas, fronteiras claras, apenas os limites difusos das *extremas*⁸⁶. A derivação desse costume do caminhar está explícita no cotidiano banal da vila: desde as práticas de *vizinhar* àquelas referentes a outro tipo de relações da vida da comunidade, o vai e vem é constante e se vale não apenas das ruas, ramais ou da estrada como também de muitas *varações* (atalhos) existentes por entre as moradias.

⁸³ Dona Luíza. SILVA, L.: 2016.

⁸⁴ Dona Maria Tenório. LIMA, 2013: 00:47min.

⁸⁵ Darcy Ribeiro traz diferentes definições para *etnia*, segundo sua escala de alcance, dentre elas a seguinte: “uma coletividade que cultiva certas tradições comuns integradoras, cujos membros se unificam pelo desenvolvimento de lealdades grupais exclusivistas” (Ribeiro, 2000: 25).

⁸⁶ *Extrema* é o termo local para limite, fronteira, sempre não muito precisa dada a impossibilidade de se estabelecê-la de modo enfático, na vida de relações da floresta onde o termo se origina.

É a essa tipologia relacional, estruturadora da territorialidade, que referências e parâmetros de urbanização para o lugar deveriam se vincular. O fato de estar todo mundo hoje dentro do processo urbano não quer dizer que o lugar deva reproduzir a materialidade da cidade. É a isso que se está aqui denominando relativismo urbano.

É também essa tipologia de uso do espaço que sofre a iminência de desaparecer no contexto que se desenha. Sua importância reside naquilo que promove em termos de vinculação com o lugar, sua valorização e o enraizamento das pessoas – e não seu descolamento - construindo permanentemente um limite contra o trator homogeneizante. Isso, ao final e ao menos no local, segura a floresta – e, de volta, as relações que ela sustenta -, elemento maior em jogo pois, o que sua presença equilibra, seu desaparecimento completo arrastará consigo, ameaçando também a possibilidade de sobrevivência urbana digna. Essa a tarefa urbanística para evitar o desastre de chegar o dia em se ter que “plantar no toco”, como dizia Mestre Irineu.

6.1 Etnomorfologia da paisagem

A particularidade da existência de um *ethos* local está também na raiz do problema que se instaura quando chega a cidade, por isso o relativismo urbano, considerado nas metodologias de projeto e planejamento, pode inserir parcelas de equilíbrio na equação que deve reunir contradições, resolver a convivência de concepções antagônicas em um mesmo território.

Projetos que acompanham os ritmos natural e cultural de um lugar, que os ecoam, clarificam ou estendem, contribuem para o enraizamento social no tempo e no espaço, marcando a diferença entre a paisagem socialmente produzida e a paisagem tecnicamente produzida (Leite, 2006: 18).

Para tanto, os traços diferenciadores devem fazer-se, agora, visíveis. A etnomorfologia da paisagem é um mesmo marcador local para essa noção de “paisagem socialmente produzida”.

É andando que se apreende o espaço e, para os que sempre viveram aqui, a mata é (ou foi) uma frequente referência espacial. Ela é o elemento de “imaginabilidade”⁸⁷ mais

⁸⁷ Kevin Lynch elabora o conceito de *imaginabilidade* como “a característica, num objeto físico, que lhe confere uma alta probabilidade de evocar uma imagem forte em qualquer observador dado”, e ainda, de se manter “nítida e intensamente presente aos sentidos” (Lynch, 2011: 11).

invocado pela memória na descrição de lugares e caminhos: “Aí no Tancredo [bairro Tancredo Neves] era do fulano, essa mata aí todinha.”; “É que agora ficou tudo cidade e eu não sei mais *colocar* [localizar os lugares]”, conta Dona Maria Tenório (Lima, 2013: 00:26-00:31min). Observa-se que Dona Maria Tenório localiza os lugares de hoje com o aspecto de antes: “essa mata aí...”, muito embora já não tenha mais mata nenhuma. Chiquinho também relata a perda de referenciais para encontrar os lugares de outrora nas vastas áreas de pastagem que substituíram a floresta, nas áreas desmembradas do Alto Santo⁸⁸.

As novas gerações não têm essa referência de maneira tão clara. Hoje, a vida mais urbana dissipa os marcos espaciais, porém as referências encontram-se não apenas na materialidade, como exposto, mas também nas práticas espaciais, na vida de relações.

Esse é um aspecto da realidade que se quer trazer à tona: aquilo que não se vê, que são as práticas espaciais de tradição rural que hoje convivem com práticas urbanas agregadas à vida anterior, como uma dinamização da mesma mas que, contudo, não a extinguiu. É difícil para um mapa, que zoneia o território como áreas estanques, captar a vida que existe ali embaixo. É difícil para o planejamento, feito por técnicos e burocratas nos computadores dos escritórios, sequer imaginar o que não vêem os satélites.

Nesse passo, o caminhar constitui-se em uma prática que cria lugar e paisagem⁸⁹, e a estrutura de caminhos e varações a define como algo que se opõe e questiona a noção estática de propriedade. Na vila, o cotidiano comum explicita o que é a “função social da cidade”, princípio do Estatuto da Cidade sempre citado nos planos diretores mas raramente cumprido efetivamente. E a função social do lugar aqui é cultural e, por extensão, ambiental. Reitera-se uma permanente recusa à modernização – o que não quer dizer à cidadania – em favor do exercício da coletividade.

O Alto Santo, enquanto lugar, reflete as formas coletivas de reprodução social espalhadas pelo Acre, sempre foi uma derivação delas. Muito embora haja influxos de “privatização”⁹⁰, a tipologia de uso é ainda, em grande parte, percebida como coletiva, entre a maioria de tradição ayahuasqueira⁹¹.

⁸⁸ NASCIMENTO, Francisco Costa do. Comunicação pessoal, 2016, por ocasião de uma nossa caminhada para reconhecimento e mapeamento de alguns lugares históricos do Alto Santo.

⁸⁹ “Aos dois modos de habitar a Terra [sedentarismo e nomadismo] correspondem duas modalidades de conceber a própria arquitetura: uma arquitetura entendida como construção física do espaço e da forma contra uma arquitetura entendida como percepção e construção simbólica do espaço” (Careri, 2013: 38).

⁹⁰ A despeito dos sucessivos desmembramentos em lotes mínimos de padrão urbano praticados pelos moradores, a quase totalidade detém apenas a “posse” dos mesmos, já que toda a área do lado Norte da Estrada Irineu Serra ainda pertence ao Estado, como parte da desapropriação do seringal Empresa.

⁹¹ Conforme consta da narrativa local, Irineu Serra, que possuía um título provisório, concedido pelo Governo do Território, das “terras florestadas” [expressão constante do mesmo] do Alto Santo, assentou aqui muitas famílias necessitadas, nem sempre seguidoras do Daime. A todos ele dizia que poderiam morar e criar seus filhos e netos,

A ênfase e a continuidade dessa característica é dada pelas práticas da Equipe da Mata, que tanto interligam o território local, desenhando sua territorialidade, como também são a conexão com modos rurais tradicionais de uso do mesmo – presentes nas Terras Indígenas e Reservas Extrativistas, por exemplo - onde o que interessa é o acesso aos recursos do território, da floresta, e não a propriedade da terra (v. Mapa dos Folhais: Figuras 32 e 43).

6.2 Derrubando vento: ameaças de desmonte e barreiras hereditárias

É a partir dessa perspectiva reversa que se deve orientar a busca de soluções para as questões socioambientais e urbanas colocadas. As possíveis soluções prospectadas no modo de ser local perpassam pela noção vivida de coletividade que em muitos momentos supera, sem excluí-la, a individualidade: desde o trabalho coletivo ao uso coletivo da área compreendida pelo lugar.

Na verdade, estão presentes sistemas superpostos e intertecidos: há o trabalho individual, que provém a família de suas necessidades materiais, e há o trabalho coletivo, que provém a comunidade de suas necessidades espirituais, fazendo parte destas tanto a religiosidade como o conhecimento, o lazer, o convívio. Há a casa própria, seja pequena, com terreiro, ou mata, ou ainda de feições mais urbanas, mas que eventualmente é aberta a alguns usos coletivos: reuniões de ensaios, hinários, cultivo e *tiração* de Folha e de Jagube na mata do “quintal”.

Tais sistemas entrelaçados da sociabilidade cotidiana vêm, agora, a ser sobrepostos por um outro modo de produção que chega instalando verticalidades no mesmo lugar, justificando-se sobre duas formas de cegueira: a que não vê e aquela indiferente, ambas comandadas.

No vídeo de trinta minutos realizado por Luiz Pimentel (2017)⁹² observa-se, entretanto, os fundamentos não aparentes daquilo que rege o cotidiano do lugar. Para colher os depoimentos dos integrantes da Equipe da Mata durante os trabalhos preparatórios para um feitiço de Daime, o cinegrafista Pimentel, também ele membro dessa equipe, andou por baixo

mas que não dava título de propriedade para que não viessem a vender as terras no futuro, até porque, complementava, nem mesmo ele possuía o documento definitivo (cf. NASCIMENTO, 2016).

⁹² PIMENTEL, Luiz e PIMENTEL, Maria Gomes (2017). Documentário de trinta minutos organizado para as comemorações dos 80 anos de Dona Peregrina Gomes Serra no ano de 2017. A realização do vídeo contou com vários participantes da comunidade, seja como entrevistados ou como profissionais de edição, montagem, sonorização e outros. Acervo: Memorial Raimundo Irineu Serra.

de árvores, pulou raízes, pisou em balseiros e desviou de cipós com sua câmera e microfones registrando lá de dentro momentos não autorizados a qualquer um. São cenas de floresta: cenas animadas de trabalho na mata; de homens de mãos grossas colhendo folhas delicadas com firmeza; de terçados cortando o Jagube com precisão; de trabalho coletivo, “pesado e bom” como dizem muitos. Cenas de floresta porque a floresta é, e sempre foi, habitada e usada. E esta é a razão dela ter sobrevivido – e não uma visão preservacionista sem gente -, ainda que no entorno tudo o mais seja capim e concreto.

A mata, aqui, não é uma Reserva Legal e nem paisagem contemplativa, papel que se pretende destinar à mesma pelos projetos - quer sejam privados ou da administração pública - que aterrizam a todo momento nas tensas reuniões do Conselho Deliberativo da APARIS. Tampouco ela é vista a partir do papel que pesa sobre seus mínimos remanescentes como reguladores do equilíbrio ambiental da bacia hidrográfica local. Nesse último caso, além de remeter a outras escalas de percepção há também uma questão de herança. Esse certo desdém local com interesses públicos citadinos de maior alcance se explica historicamente: já que a comunidade sempre teve que se virar com seus próprios recursos - para estudar, para pavimentar o ramal, para trazer água para casa, para se curar de doenças - porque agora ela teria que sacrificar seu modo de vida pelo bem de todo o resto da cidade?

Essa é a percepção geral da comunidade, à qual o poder público responde apenas com regulações impeditivas, sem colocar qualquer alternativa, a exemplo da possibilidade de pagamento por serviços ambientais, realidade presente em diversas outras comunidades rurais no território estadual.

Tal postura do poder público tem levado a um cenário de tendências ainda mais preocupantes, que é a desregulação total, sob o argumento de que a APA não deu conta de seus objetivos iniciais e “imobilizou” as áreas abertas permitindo, assim, a entrada de todo tipo de problema: invasões, incêndios, narcotráfico. Esse é o argumento que vem sendo utilizado por um pequeno grupo de proprietários de terras abertas por pastagens, com interesses claramente econômicos no relaxamento dos critérios de parcelamento do solo no interior da APARIS, obviamente que sem a menor preocupação com o impacto do adensamento sobre as práticas culturais. E que vem sendo seguido por políticos mal informados e/ou com interesses duvidosos.

A situação toda permite afirmar que a inoperância da política ambiental municipal é, na verdade, um projeto político. A questão piora ainda mais com o adensamento projetado para o entorno imediato da Área de Proteção Ambiental, valendo-se da modificação introduzida no Plano Diretor sobre as zonas de expansão urbana. Todos os projetos que têm

chegado para apreciação do Conselho Deliberativo da APARIS trazem, em suas entrelinhas mal disfarçadas, a criação de estruturas tanto materiais como legais para atender a essa expansão da cidade, que atende somente a interesses corporativos associados a interesses imediatistas do poder público.

Essa modernização anacrônica chega atrasada. Essa sim é imobilizadora, pois suas pesadas estruturas marcam a paisagem de maneira irreversível, desmontando o caráter único do lugar através do desmonte de seu cotidiano.

A compressão e aceleração do espaço produzida pelos movimentos de expansão desenfreada da cidade é a característica mais nociva de descolamento entre pessoas e lugares. Haverá algum limitador?

Lugar é pausa, filosofa Cacciari (2010: 35), ainda somos corpos, não podemos prescindir dos lugares e do espaço. Para o autor, esse é um problema filosófico fundamental de hoje para a tarefa urbanística:

É possível a eliminação do espaço enquanto ainda formos corpos? Pedimos ao mundo externo que se dissolva num mundo virtual, enquanto continuamos a ser o lugar do nosso corpo, alguns milhares de moléculas que nos compõem e que têm determinada forma espacial [a roupa]. Como podemos fazer conviver o lugar que somos com a eliminação externa de todos os lugares? Problema essencial (Cacciari, 2010: 47).

O Alto Santo, a vila Irineu Serra, é um lugar balizador, moderador e guia.

O vínculo forte cantado e recontado a cada ritual, de uma gente e seu lugar - a Alta Amazônia, amplamente e a vila Irineu Serra, um micro-cosmo seu - cria um pólo de gravidade onde pisar no chão e parar; reitera nossa condição primordial de corpos habitados e corpos que habitam; refuta e combate a tendência à mobilidade insana das grandes cidades, que reduz o espaço a tempo, elimina os lugares e por conseguinte seus significados, corrompe a cultura de grupos sociais, aniquila a diferença.

Os lugares balizadores, como denomina-se aqui, são pólos gravitacionais - inserções de “contra-racionalidades” (Santos, 2017: 110) no sub-espaço da cidade - em contraposição às tendências de homogeneização, dissolução e volatilidade atuais, dadas pela velocidade, pela mobilidade e pela tendência à substituição das relações espaciais pelas relações temporais.

Massimo Cacciari (2010: 33) descreve o modelo da fase seguinte ao das metrópoles em que se encontra o mundo todo de hoje, aquele das “cidades-território”, ou da “pós-metrópole”: “estamos, agora, na presença de um espaço indefinido, homogêneo,

indiferente nos seus lugares, onde se dão acontecimentos que se baseiam em lógicas que já não correspondem a um desígnio unitário de conjunto”. Ele cita existirem 33 cidades no mundo com população acima de 20 milhões de habitantes, das quais 27 estão nos países pobres. Configuram-se como

vastíssimas áreas indiferenciadas do ponto de vista arquitetônico, a regurgitarem de funções de representação, financeiras, de governação, cercadas por áreas periféricas residenciais, ‘guetizadas’ umas em relação às outras, áreas de massa, ‘resquícios’ da produção manufactureira. O todo relacionado por ‘acontecimentos’ ocasionais, fora de qualquer lógica urbanística e administrativa (Cacciari, 2010: 47).

Essa é a tendência desgovernada.

Milton Santos descreve o que governa tudo isso, através do processo que leva das metrópoles às “entidades chamadas Regiões Metropolitanas” por meio de um “círculo vicioso perverso” de criação de deseconomias e de novas economias, que alteram o valor específico de diversas frações do espaço propiciando uma apropriação seletiva do Capital Geral, que é o Capital Social, coletivo, que a cidade representa. A desigualdade aumenta, surgem novas deseconomias e novas necessidades de planejar para eliminá-las, que criam novas economias e alargam a cidade: o “planejamento [vem] agora reclamado para conduzir a expansão e a reforma da cidade” (Santos, 2009: 130-131).

A vila Irineu Serra foi, ao tempo de sua origem, um lugar de deseconomia que se viabilizou como economia para aquela população que a ocupou. E hoje, o capital geral que ela representa, criado por todo o grupo social, tende a ser sequestrado pelo capital privado justamente por aquilo que a paisagem local, resultante do cotidiano dessa população, é agora vista como capital a ser apropriado: os fragmentos remanescentes florestais como áreas verdes para uso contemplativo no lugar do uso efetivo; a baixa densidade de ocupação e as áreas não edificadas semi-rurais como potencial de especulação imobiliária; a estrada utilizada localmente como caminhos cotidianos e ritualísticos, em vez de transformar-se em estrada-parque para fortalecer a APA é vista como potencial anel viário para toda a cidade; a proximidade tentadora com a cidade que já chegou.

Quem chega, agora, “é o povo da mercadoria”, como diz Davi Kopenawa (2015). A urbanização corporativa⁹³ é uma tentativa de inserção de verticalidades, obedece a uma

⁹³ Os processos de uso privatista de recursos públicos seja do território, seja das cidades, são idênticos e por isso, argumentam Santos e Silveira (2013: 291), pode-se falar tanto em “território corporativo” como em “cidades corporativas”: “estamos diante de um verdadeiro comando da vida econômica e social e da dinâmica territorial por um número limitado de empresas”.

lógica cujo comando é externo e, como explica Milton Santos, o comando externo aniquila a capacidade local de resolver as questões locais:

É na medida que a economia se complica que as relações entre variáveis [elementos do espaço] se dão, não apenas localmente, mas a escalas espaciais cada vez mais amplas. O mais pequeno lugar, na mais distante fração do território, tem, hoje, relações diretas ou indiretas com outros lugares de onde lhe vêm matéria-prima, capital, mão-de-obra, recursos diversos e ordens. Desse modo, o papel regulador das funções locais tende a escapar, parcialmente ou no todo, menos ou mais, ao que ainda se poderia chamar de sociedade local, para cair nas mãos de centros de decisão longínquos e estranhos às finalidades próprias da sociedade local (Santos, 2014: 25).

Se não aniquila totalmente essa capacidade local, certamente é porque encontra barreiras, ou heranças, que se interpõem, “menos ou mais”, a esse movimento. Os novos encontros e seus novos confrontos portam, também, antigos legados. Desavisado, como se diz por aqui, o povo da mercadoria vem de encontro a um povo com capacidade histórica de resistir que, nesse pouco mais de um século, construiu redes de alianças e alcançou um certo poder político para por em xeque, a seu estilo, as coalisões do empreendedorismo urbano.

Algumas lideranças indígenas da atualidade, por exemplo⁹⁴, vêm usando sistematicamente a estrutura global da tecnologia de comunicações e sua rede de alianças para saltar por cima, viabilizar seus projetos e ampliar seu alcance, nesse novo tempo, para o espaço das cidades, trabalhando com a população urbana e conquistando, com isso, maior espaço político local em antigos domínios de elites conservadoras. Na vila Irineu Serra, as pressões externas e internas têm sido empatadas⁹⁵ de algum modo pela participação de membros da comunidade nas reuniões deliberativas do conselho da APARIS, além da força política que advém do alcance do prestígio de lideranças como Dona Peregrina Gomes Serra. Sendo toda questão de planejamento uma questão de mediação política da pactuação, como garante o Estatuto da Cidade, essa parece ser a única via ética para se exercer o direito à diferença.

O estilo firme, pode-se dizer inabalável, porém pacífico e moderado de certas lideranças locais é também uma herança, um legado, e traduz a mansidão silenciosa daquele que é “verdadeiramente um forte”, capaz de sobreviver em condições de tamanha adversidade e vencer. A força que as impele a acreditar e seguir tem fonte. E essa fonte é divina e brota na floresta.

⁹⁴ Cf. PIYÄKO, 2016a.

⁹⁵ *Empate* e *empatar* são termos referentes à movimentação pacífica em bloco e *in loco* dos seringueiros para barrar a tomada das terras e o desmatamento de grandes proporções das décadas de 1970 e 1980.

6.3. O xamã de Roland Barthes: adjuntos em rede como instrumentos de conhecimento, projeto e gestão

A inteligência social, ou habilidade social, é um capital político das populações tradicionais do Acre e está manifesta, no que se refere à gestão territorial, desde os primeiros planos de utilização construídos coletivamente para as RESEX até as atuais iniciativas de etnomapeamento realizadas pelos povos indígenas para suas terras.

A legitimidade das lideranças em tais processos dá-se sobre as bases da construção da confiança, que porta credibilidade. Para Richard Sennett, o fazer junto, a cooperação, implica na confiança, por exemplo, de que o outro sabe os passos do que deve ser feito e, assim, tudo se arranja naturalmente como uma extensão do próprio corpo. O autor qualifica a capacidade de cooperar como uma habilidade social e a considera condição necessária não somente à vida cotidiana como também para se pensar melhor as cidades, alegando ser o urbanismo uma “habilidade ameaçada”: “minha esperança é que o entendimento das habilidades materiais e da cooperação social gere novas idéias sobre a maneira como as cidades podem ser mais bem feitas” (Sennett, 2013b: 9-10; 248-249).

Se o conhecimento também se constrói por meio do fazer, da prática, do desenvolvimento das habilidades materiais - argumento defendido tanto por Sennet (2013a), como por Cunha e Almeida (2002) - e essa prática é coletiva, então pode-se falar em uma construção coletiva do conhecimento. No que se refere ao conhecimento sobre o lugar, portanto, há um acúmulo de conhecimento coletivo que não pode ser desprezado.

As garantias de participação popular pelo Estatuto da Cidade representam um avanço considerável, mas, na prática, sua efetivação é bem mais complexa do que apenas “ouvir” a população, como geralmente ocorre. Ser ouvido é diferente de fazer junto e de tomar decisões em conjunto. De qualquer forma, isso não é simples lá onde a população não tem tradição de organização social e nem lideranças atuantes e termina com audiências públicas favorecendo os setores com maior capacidade de lobby, conduzidas burocraticamente e quase sempre apenas para “legitimar” o processo todo.

Destaca-se que, no caso estudado, sendo a cooperação, o fazer junto, parte da mente local, não seria, portanto, inoperável o processo de construção coletiva dos planos de gestão do território, desde que se dêem as condições pela vontade política do poder público e se compreenda o funcionamento interno da comunidade que permite que a mobilização aconteça.

Na esfera da diversidade urbana, fazer junto quer dizer encontrar-se com o outro. A questão urbana colocada agora na Amazônia multilocal refere-se a dois tipos predominantes de encontro: aquele entre sistemas diversos de pensamento e um outro que se explica por meio de duas concepções antagônicas de cidade, perceptível a partir das raízes gregas de *pólis* – o lugar de uma gente específica – e das raízes romanas de *civitas* – o lugar dos cidadãos que, independentemente de etnia ou religião, vivem reunidos em função de concordarem seguir as mesmas leis, tal como questiona Cacciari (2010: 13): “devemos dar-lhe [ao conceito de cidade] um valor fortemente étnico ou entendê-la no sentido de *civitas*?”.

A opção por um ou outro conceito é exclusivista, no caso. Considerando a diferença como um valor e um direito, o processo urbano que integra todo mundo deve dar conta de resolver tamanha complexidade.

Até então, o que se observa é a segregação de sempre e a imposição de modos de vida expressa por uma materialidade da cidade que não responde a essa nova condição urbana. É por isso que, para essa situação, usar o termo “inclusão” é inadequado, pois não é o caso de se incluir uma parcela da população - que possui um sistema próprio e específico de compreensão do mundo e de viver sobre ele - nos moldes do sistema de outra parcela, desejosa por hegemonia.

Tamanha tarefa urbanística e de planejamento exige um grau de criatividade dificilmente alcançável apenas por detentores de um saber técnico-científico e circunscrito a um corpo disciplinar, mas somente pode ser construída a partir da combinação entre as múltiplas experiências colocadas também na mesa pela participação popular, pois é essa quem porta a preocupação com o destino.

Sistemas diversos de conhecimento entretecidos e compartilhados (essa era a razão de ser da Universidade da Floresta) extraem o melhor de cada um, pois o isolamento, está provado, não resultou em desenvolvimento⁹⁶ para ninguém. O isolamento, nesse sentido, conduz à entropia, fazendo alusão ao que enuncia o Segundo Princípio da Termodinâmica⁹⁷, em referencia ao qual, em tempo, Edgar Morin elaborou seu pensamento sobre o paradigma da complexidade.

⁹⁶ Por “desenvolvimento” entende-se etapas da evolução sociocultural na busca por equidade, autonomia e qualidade de vida para o conjunto plural da sociedade, noção essa descolada da ideia de crescimento econômico a qualquer custo.

⁹⁷ Simplificadamente, diz o seguinte: todo sistema fechado tende a um estado de máxima entropia, ou seja, a um estado de máxima desorganização da matéria, um estado irreversível para qualquer possibilidade de estruturação organizada. O equilíbrio de um sistema fechado depende, assim, de sua abertura, que permita trocas (de energia) com o meio externo.

Creio que a verdadeira racionalidade é profundamente tolerante com respeito aos mistérios. A falsa racionalidade sempre tratou de “primitivas”, de “infantis”, de “pré-lógicas” populações onde havia uma complexidade de pensamento, não apenas na técnica, no conhecimento da natureza, mas nos mitos. Por todas essas razões, creio que estamos no início de uma grande aventura.

[...] A complexidade não é a receita que trago, mas a chamada à civilização das idéias (Morin, 2011: 118-119).

Assim, o projetar que almeja o equilíbrio em situações de complexidade e hibridismo agrega preocupações e saberes tradicionais ao saber técnico-científico-acadêmico, formando redes de projeto substitutivas dos clientelismos que batem à porta do planejamento estatal.

Tais redes intepistêmicas e interculturais podem ser locais ou até amplamente virtuais, formadas por grupos multidisciplinares e comunidades, a exemplo do que ocorre com o Etnomapeamento dos povos indígenas juntamente com o pessoal técnico que chega de vários lugares e campos disciplinares para compor a assessoria profissional da Comissão Pró-Índio do Acre. Portanto, além do capital político das populações, o Acre conta com experiência inovadora, consolidada e multiplicada de assessoramento na formação de grupos fortalecedores da autonomia comunitária, no que diz respeito a conhecimento e gestão territorial.

A metodologia que incorpora esses ambientes animados de colaboração, proporcionados pelos adjuntos em rede, é que sugere-se seja invocada para contribuir com a metodologia dos planos diretores na condição urbana contemporânea local e regional.

De certa forma, os adjuntos em redes locais de criação e autoria compartilhadas, neste mundo onde a coletividade é natural, antecipam e alcançam o ambiente de colaboração que rege a existência das redes abertas de acesso livre e gratuito ao conhecimento e à criatividade - como as redes de formato *wiki*, possibilitadas por ferramentas do tipo licenças de atribuição de criação compartilhada⁹⁸, no sentido de que tais redes constroem e sinalizam um mundo alternativo ao velho mundo dos domínios privados que reificam o conhecimento.

Já as redes de projeto virtuais de alcance global podem trazer riqueza de soluções a questões não tão específicas de localidade, cuja apropriação segue depois os critérios de cada comunidade a que se destinam. Isso já ocorre em casos de busca de soluções eficientes,

⁹⁸ As *creative commons*. Veja-se: <https://creativecommons.org/>.

simplificadas e de baixo custo para construções em situações de emergência como terremotos, furacões e abrigos para refugiados⁹⁹.

São contextos, situações de projeto, onde não importa dizer eu: “eu sou trezentos”.

As redes são a nova forma de se fazer alianças e de se criar soluções “made collective” para um outro mundo nessa outra globalização que se vislumbra. “As épocas se distinguem pelas formas de fazer, isto é, pelas técnicas”, ensina Milton Santos. “Os sistemas técnicos envolvem formas de produzir energia, bens e serviços, formas de relacionar os homens entre eles, formas de informação, formas de discurso e interlocução.” (Santos, 2006: 115).

A tecnoburocracia estatal, contudo, continua a fazer opções por facilidades e produzir pobreza arquitetônica, urbanística e paisagística¹⁰⁰. Mesmo quando se quer acertar, as condições não favorecem: há carência de pessoal qualificado¹⁰¹; os projetos elaborados internamente geralmente seguem algum modelo padrão redundando na falta de vínculo com os lugares a que se destinam; faltam recursos financeiros para execução dos altos custos orçados.

Cabe perguntar: em um lugar com tantas carências e tanta criatividade, as administrações públicas poderiam incorporar em seus órgãos de projeto e planejamento as redes de projeto? É possível afirmar que sim, quando há vontade política e alguma dose de ousadia, visto que o Acre, em seu passado recente, já teve todo o seu território coberto por uma rede pública de internet: a Floresta Digital, de acesso livre e gratuito, hoje desmontada. Além disso, o estado conta com a estrutura da rede do SIPAM – Sistema de Proteção da Amazônia, integrado ao Ministério da Defesa, que alcança as localidades mais remotas e está ligada a uma rede de universidades e hospitais de ponta do Brasil¹⁰².

Na conjuntura de desmonte, a idéia de rede ajuda a evitar o desastre.

⁹⁹ Veja-se Architecture For Humanity (AFH) ou a rede conectada à iniciativa “Small Works”, capitaneada pelo arquiteto Cameron Sinclair, cuja metodologia inclui “community-based design process”, processo análogo ao etnomapeamento.

¹⁰⁰ Veja-se a “Cidade do povo” em Rio Branco; ou a arquitetura exportada para as aldeias no contexto do programa “Minha casa, minha vida” ou ainda o recente projeto (2017) para a nova escola da vila Irineu Serra.

¹⁰¹ Em 2006, por ocasião da realização dos planos diretores integrados de cinco municípios da região do Alto Acre (Assis Brasil, Brasília, Epitaciolândia, Xapuri e Capixaba), não havia sequer um arquiteto e urbanista integrante das equipes de gestão das prefeituras e apenas um único engenheiro civil junto à prefeitura de Brasília.

¹⁰² O Programa de Telesaúde e Telemedicina do SIPAM, com ações de atendimento médico e treinamento, utiliza a estrutura de 700 antenas, ou 700 terminais de usuários instalados pela Amazônia Legal com cobertura instantânea e atua em três frentes: telediagnóstico, via interconexão com os departamentos de medicina das universidades em rede; capacitação médica e medicina educativa, esta última focada em uma comunicação mais direta com as populações locais.

6.4 Para iniciar: cartografia do lugar

Projetos, enquanto projeções de futuro, antevisões, necessitam do lastro que os ancora ao lugar e às gentes as quais deve atender. Projetamos um futuro, com ousadia e coragem, manipulando o contexto presente prudentemente desenrolando o fio condutor de nossa história. O ofício do arquiteto é uma atividade de fronteira, afirma Renzo Piano (1997: 10), “suspensa entre a coragem da modernidade e a prudência da tradição”.

É no sentido dessa continuidade que apresenta-se o esboço inicial de uma cartografia do lugar Alto Santo. Ela vem apresentada, também, como uma contribuição ao acervo documental da história territorial da comunidade, um registro, para que - se por ventura um dia, que já se anuncia, asfalto e cimento forem derramados por sobre a nascente que abasteceu uma das primeiras casas de feição de Daime no local – a história do lugar não venha igualmente a cair nos dutos subterrâneos do esquecimento, pois seu esquecimento significará, enfim, o triunfo do neo-colonialismo agora com a nova roupagem que se costura na pós-modernidade: aquela urbana.

A memória é, portanto, também resistência. No caso específico, resistência ao desenraizamento. “O desenraizamento é condição desagregadora da memória” e desarticula a ligação profunda entre um grupo e a morfologia da cidade, argumenta Ecléa Bosi, para quem, a mobilidade à qual a especulação imobiliária nos condena provoca a perda da crônica da família e da cidade (Bosi, 2003: 27-28; 73-76). Então, manter as pessoas em seu lugar é uma forma de preservar essencialmente o lugar, mesmo mudando. A paisagem não se limita à feição do lugar, mas refere-se ao seu conteúdo que é a interdependência entre a materialidade e a vida de relações que a qualificam. É por isso que no Alto Santo de hoje muita coisa se transformou mas pouca coisa mudou, porque as pessoas continuam no mesmo lugar, fazendo essencialmente o que seus antepassados vieram fazer.

A ocupação que foi tendo lugar aqui foi se desenvolvendo no ritmo da comunidade, nos seus próprios termos, a partir de dinâmicas internas próprias e em que a relação com a cidade era mais unilateral. Ia-se *pra rua* quase que exclusivamente para levar a produção, no passo lento do carro de boi, para venda no mercado (arroz, feijão, farinha, carvão...).

O momento atual é aquele que vem quebrar esse ritmo quando o empreendedorismo urbano alcança a vila. Até a primeira década dos anos 2000, o fluxo foi

ditado mais pelas demandas da comunidade¹⁰³. A partir daí, outras demandas passam a riscar a paisagem para atender a projetos externos vindo a somar-se ao aumento da exposição da área a uma série de eventos descaracterizadores: crescimento periférico da cidade sem controle; poluição do Igarapé São Francisco e descartes de todo tipo ao longo da estrada; incêndios; desmatamento e desmembramentos sem critério.

A periodização local vem determinada pelas mudanças claras na escala do lugar que se alcança, em função da história da comunidade. Ela marca as mudanças, suas origens e o momento a partir do qual o cotidiano interno passa a entrar em permanente confronto com as demandas vindas da cidade, marcadamente a partir do Plano Diretor de 2006. É perceptível, contudo, uma correspondência muito aderente aos períodos determinantes de mudanças de padrão tanto em Rio Branco como no Acre como um todo (1945/ 1970/ 2000). Nos mapas do Apêndice I, e ao longo do texto, construídos a partir das narrativas colhidas e levantamentos locais, procura-se representar, sinteticamente, parte dessa história de ocupação e de relações com o lugar, como segue:

- Área das florestas do Alto Santo e comparação com ocupação de Rio Branco:
 - a) de 1945 a 1971 - de colocação do seringal Empresa à consolidação do Alto Santo - área mantida intacta e florestas manejadas em sistema rotativo (estradas de seringa, roçados e pecuária familiar). (Rio Branco = período do Ensaio de fixação);
 - b) de 1971 a 2005 – fragmentação da área original: desmembramentos sucessivos e vendas de lotes. (Rio Branco = período entre o Ensaio de fixação e o Desejo de mudança: explosão da urbanização);
 - c) de 2005 em diante – tensões contemporâneas: paradoxos entre área de expansão urbana interposta a sistemas municipais de proteção e preservação ambiental e cultural (APA e PHC *versus* loteamentos projetados para o entorno e internamente; projetos de duplicação da estrada e implantação de parque urbano; propostas de desvio do linhão de eletricidade para áreas internas de mata). (Rio Branco contemporânea).

¹⁰³ Algumas demandas de cidadania custaram a chegar: até o ano de 2006, alguns ramais não dispunham do serviço de energia elétrica; a entrega de correios era feita em uma caixa comunitária localizada na escola até 2008; os serviços de distribuição de água iniciam-se depois de 2010; o estabelecimento de instrumentos para proteção da área iniciam-se com a criação da APARIS em 2005 e os decretos municipal e estadual de Patrimônio Histórico e Cultural em 2006; pavimentação de ruas em 2015.

Depois, os sítios sagrados e moradias mostram o tempo de uso do lugar ligado à essa especificidade cultural:

- Caminhos, lugares de moradia e trabalho das famílias ao longo do tempo.
- Sítios sagrados, casas de feitiço de Daime ao longo do tempo e espaços culturais: são usados, a memória não está exposta em vitrines (ex: casa de Seu Leôncio; Memorial).
- Territorialidade: mapa de Folhais e ocorrência de Jagube. A territorialidade dada pelo cultivo descontínuo dos folhais, dispersão do Jagube e uso dos sítios sagrados.

Olhando acuradamente, observa-se uma situação de avanços e recuos, não necessariamente paralelos, mas próprios de uma dinâmica de resiliência: ao mesmo tempo em que aumentam as tensões provocadas pelas tentativas de desmonte do cotidiano do lugar, aumenta também o fortalecimento da tradição cultural na casa de Mestre Irineu, neste mesmo lugar, para onde, anualmente, mais e mais pessoas convergem. Dona Peregrina Gomes Serra, nos últimos 46 anos desde a passagem de seu esposo, afirma-se não apenas como a esposa de Irineu Serra, mas como a continuidade de sua liderança espiritual, sem rupturas. Como mulher, em terra de mandos de homens, teve que atravessar todos esses anos para que sua liderança fosse consolidada e reconhecida por muitos. Os trinta anos finais do século XX foram de muita dificuldade e tentativas de desestabilização, que se refletiram como espelho na fragmentação da área original. Entretanto, e novamente, a perda de território não significou perda de territorialidade, pois esta se dá por pontos e caminhos e não por manchas contínuas, e o que a mantém é a fixação das pessoas no lugar.

A cartografia regressiva ajuda a compreender como o lugar se formou do ponto de vista da ocupação territorial. Os mapas demonstram a área documentada em nome de Raimundo Irineu Serra, que compreendia originalmente cerca de 700 hectares, dos quais a área remanescente corresponde atualmente a uma colônia de produção rural de 43 hectares, onde estão localizadas não somente moradias de familiares como também a maioria dos espaços ritualísticos e mata remanescente. Os sucessivos desmembramentos se deram a partir do falecimento de Irineu Serra, em 1971, por diversos motivos: inventário, titulação para as famílias assentadas, venda, ação duvidosa de advogados e outrem, desapropriação para uso público.

Mas o lugar se forma também pela interação das pessoas com o mesmo. E, seja porque os moradores antigos e suas famílias permaneceram, seja pela chegada de novos

frequentadores que adquirem moradias na vila, a despeito da área atual documentada para o Alto Santo ser menor do que 10% da área original, a área de uso efetivo, à disposição dos trabalhos do Alto Santo, é bem maior pois tem fronteiras móveis desenhadas pela territorialidade.

Esse sistema de uso do espaço corrobora o fato de que a noção de propriedade da terra é suplantada pela noção de acesso ao uso da terra. E assim, esse uso expandido pela territorialidade do grupo social, recupera como coletiva grande parte da área original (Figura 32).

Figura 32. Localização dos Folhais em relação à área do Alto Santo
 Fonte: Elaboração própria sobre imagem de satélite Google Earth

O que o Mapa dos Folhais demonstra é que a relação determinante para o estabelecimento da dinâmica dessa territorialidade e para a manutenção, no lugar, de aspectos da coletividade no uso da terra é aquela dada pela relação entre pessoas e plantas, entre o povo da Alta Amazônia e suas plantas sagradas.

A folha Rainha, a Chacrona, é cultivada e mantida no sub-bosque, aqui e acolá, na mata do Alto Santo e na matinha zelada por alguns moradores. São os folhais.

Já o cipó Jagube não tem *partido* - não nasce junto e nem é cultivado de maneira adensada, embora sejam plantadas mudas pela mata. Suas sementes leves voam facilmente espalhando-se para longe e, se o local for bom de água e o solo *areíusco*, encontra as condições necessárias para se reproduzir. Mas são as árvores muito altas que proporcionam seu crescimento encorpado, deixando-o mais macio para o preparo do Daime. O Jagube de quintal, fino e pequeno, é muito duro para bater, o que alonga o trabalho do feitio. No entanto, quando nascem alguns pés no quintal de alguém, esses também são coletados¹⁰⁴.

Assim, tem-se os folhais de ocorrência mais marcada e tem-se os pés de Jagube que nascem com o vento que os leva, fazendo com que a área de uso adquira uma dinâmica de aumento, recuo e rotatividade de acordo com a combinação entre renovação natural, intervenção dirigida e necessidades locais. E como o Jagube pode nascer potencialmente em qualquer lugar, dadas as condições favoráveis, o alcance da área disponibilizada - também potencialmente - pode ser amplo e indeterminável. Ultimamente, no Alto Santo, pés de Jagube têm sido buscados em localidade a 80 quilômetros de distância, como também já o foram até a região de Assis Brasil, fronteira com o Peru, a 350 quilômetros.

Mudando a escala, como já explicitado, Alto Santo é a Alta Amazônia, a área de ocorrência do cipó *B. caapi*.

Assim, a importância da preservação da vila Irineu Serra conecta-se a aspectos relacionados, fundamentalmente, a três perspectivas em escalas diferenciadas: ambiental, cultural e paisagística.

A perspectiva ambiental se circunscreve diretamente à cidade de Rio Branco e seu sistema hídrico: na transição entre as zonas urbana e rural, a região da APARIS protege – complementarmente à APA do São Francisco - a região de encostas da bacia do Igarapé São Francisco, afluente do rio Acre que atravessa a cidade. A área da APA decretada em 2005

¹⁰⁴ É feita uma busca e avaliação dos pés de Jagube por membros da Equipe da Mata e um planejamento para sua retirada. Essa atividade hoje em dia, mesmo quando restrita à própria mata interna, requer procedimentos burocráticos de expedição de licenças pelo órgão estadual de Meio Ambiente.

praticamente coincide com a área original do Alto Santo. Isso demonstra o quanto a conservação ambiental esteve ligada às práticas culturais, o que não quer dizer que a área fosse intocada, ao contrário, ela foi preservada ao mesmo tempo em que rotacionava extrativismo florestal com a agricultura e pecuária em escala familiar, não apenas de subsistência mas também como fator gerador de renda pelo comércio com a cidade. Economicamente, foi tal sistema que deu suporte às famílias moradoras. Hoje, as relações econômicas se modificaram e se dão, em grande parte, através de uma inserção mais direta no meio urbano.

A perspectiva da paisagem como resultante, histórica e territorialmente, liga-se à escala das áreas de transição e traz uma oportunidade para se pensar em desenvolvimento urbano naquilo que se compreende como a busca de qualidade de vida para as pessoas e respeito para todas as manifestações da sociedade. E sendo urbano e cidade domínios diferentes, mas interferentes, destaca-se a noção de que, aqui, desenvolvimento urbano não equivale a mais cidade e sim, a uma evolução na qualidade e equilíbrio das relações implicadas na parte urbana da vida amazônica. Pode mesmo significar menos cidade e mais floresta, porque a supressão da floresta, está provado, não foi capaz de gerar desenvolvimento¹⁰⁵. Além disso, um real desenvolvimento urbano em uma região de floresta seria aquele que alcançasse um estágio amplo de suporte e apoio - na cidade e nas interseções da multilocalidade - das relações de vida rural, na busca de equilíbrio também dos fluxos entre cidade e campo.

Já a perspectiva cultural está relacionada a uma escala mais ampla que ultrapassa a região administrativa municipal e até mesmo aquelas estadual e nacional. O Alto Santo como lugar simbólico e referencial, ao qual hoje ascendem pessoas de diversas partes do mundo inteiro, circunscrevia, em seus anos iniciais, o uso ritual do Daime à comunidade ali assentada e, no máximo, estendia-se em algumas linhas eventuais até os pontos conhecidos como “pronto-socorro”: zonas afastadas onde moravam alguns membros, sendo uma dessas nos arredores de Porto Velho. À medida que, ao longo do tempo, o Alto Santo vai perdendo suas áreas originais, que decresceram de aproximadamente 700 hectares em 1945 para 43 hectares em 2017, verifica-se opostamente um ampliar de seu raio de alcance.

Esse movimento, observado em uma escala mais ampla que o contexto específico, é sincronizado com o que sinaliza: a reconquista territorial da cultura da Alta Amazônia a

¹⁰⁵ Reitera-se a necessidade de descolamento da idéia de que desenvolvimento urbano equivale a crescimento da cidade. É o mesmo que crescimento econômico, por si só, não portar desenvolvimento, porque ambos conceitos operam com elementos diferentes.

partir do final do século XX, a “volta”¹⁰⁶ para a macro-região original, após o período de recuo estratégico dos tempos de correrias e cativoiro vividos pelas populações tradicionais da Amazônia Sul-Occidental.

A cultura que veio a pé continua a caminhar por debaixo das árvores e a transpor supostas fronteiras num largo exercício de liberdade legitimada pela hereditariedade, no lugar onde foi fincada a bandeira de sua independência espiritual, sinalizando, sem alarde nem confronto, uma atitude decolonial. A discrição foi grande legado para a permanência.

A discrição, na Amazônia, é a arma para a sobrevivência. Disso sabem não somente as plantas e os animais, mas também os humanos homens.

¹⁰⁶ Volta, ou retorno, mas sem nunca ter saído do lugar. Estaria mais para o ressurgir de algo que se invisibilizou com a roupa branca parcialmente vestida do mundo caboclo.

Capítulo 7

Resultantes: paisagens híbridas,
cidades nômade

A dicotomia urbano/rural é na Amazônia um imbróglio mal resolvido, mais ainda, aparentemente sem solução nos termos clássicos do planejamento que cortam à faca afiada o território. A situação contemporânea sugere distinguir outra forma de pensar o que é urbano ou rural, a partir de um padrão que incorpora essas falsas dicotomias agora reunidas em uma outra condição¹⁰⁷.

A multilocalidade, como já referido, caracteriza-se por uma rede estabelecida por certos grupos populacionais entre cidade e floresta. É um padrão observado de comportamento social que institui um padrão de ocupação. Estando ora na cidade, ora na floresta, e sendo ambos espaços concretos de um cotidiano que se reveste de atividades e relações ora urbanas, ora rurais, a multilocalidade acaba por estabelecer circuitos que dilatam as territorialidades antes circunscritas aos lugares isoladamente, advindos de longos percursos permeados por pausas. Ela é criadora de “cidades nômades”, como denomina Francesco Careri (2013: 40), um “espaço líquido” menos denso gerado pelo percurso, que permite e favorece a troca e a reinvenção de modos de viver¹⁰⁸.

Em tal contexto, as noções de população urbana e população rural perdem o sentido pois, nesse ir e vir, muitas famílias mantém moradias e atividades em ambos espaços correspondentes e em suas zonas de transição (Eloy, Le Tourneau e Théry, 2005: 27; Shwade, 2016: 113).¹⁰⁹

Nesse padrão movediço, as pausas características formam uma rede de multilugares: são as conexões da multilocalidade. Estas, especialmente quando nas bordas das cidades, favorecem a definição de territórios interculturais como extensões não contínuas de territorialidades imbricadas, desenhando uma paisagem híbrida, diversa e animada.

¹⁰⁷ Esse processo, na região, tem sido estudado por alguns autores, como observa-se em: Castro, 2008; Eloy e Lasmar, 2011; Eloy, Le Tourneau e Théry, 2005; Nakano, 2008; Oliveira, 2016; Schwade, 2016; Chaves, 2014. Eloy e Lasmar (2011: 92) alertam para a questão de método implicada: “a compreensão dos processos de urbanização da Amazônia requer a análise criteriosa de processos socioespaciais locais”.

¹⁰⁸ A multilocalidade é também característica da cosmovisão ameríndia e cabocla e seu mundo espiritual. Ela está presente em diversas narrativas de pessoas do Alto Santo e seus tempos de floresta nos seringais dos rios Envira, Tejo, Mamoré, a exemplo do episódio narrado por Manoel do Guajará (Silva, 2015). Nesses casos, entretanto, há o acréscimo de um outro grau dado pela vida ritual, que seria um tipo de multilocalidade concomitante, ou ainda, como explica a etnóloga Tânia Stolze Lima, “a vida ritual [...] como que duplica sua localização no mundo” (cf. “Projeto AmaZone”, *site* de autoria coletiva em formato *wiki* moderado por Eduardo Viveiros de Castro, do qual Lima é uma das editoras. Disponível em: [http://amazone.wikia.com/wiki/O_solo_etnográfico_do_perspectivismo_\(1\)](http://amazone.wikia.com/wiki/O_solo_etnográfico_do_perspectivismo_(1))). Acesso em: março/2017.

¹⁰⁹ Há uma tendência em considerar que, não importa onde se esteja, todo mundo hoje vive no processo urbano, de uma forma ou de outra, como afirma Berta Becker em entrevista citada por Nakano (2008: 239): “a urbanização se mede não só pelo crescimento e multiplicação das cidades, mas também pela difusão dos valores urbanos pela população rural, por meio das redes de telecomunicações e da mobilidade de trabalho”. Essa também é a posição de Maria Angela Faggin Pereira Leite (comunicação pessoal, 2016). Mas a recíproca também é verdadeira, particularmente nas pequenas cidades da Amazônia, e assim volta-se ao impasse classificatório, ao qual o padrão multilocal porta algumas respostas.

São lugares balizadores da paisagem. Lugares de resistência e expansão cultural. Marcos. Bandeiras fincadas.

Assim, naquilo que se refere ao urbano, tais lugares inserem um contra-fluxo limitador, uma “contra-racionalidade” (Santos, 2006: 206-211), na aparente hegemonia do modo de produção da cultura ocidental: são lugares de cooperação, de territorialidade compartilhada, trabalho coletivo, não pautados pela economia de acumulação, com objetivos claros de bem estar social acima daqueles individuais. “A gente não quer enricar. A gente só quer valorizar nossos produtos e viver melhor”, esclarecia Nílson Mendes (comunicação pessoal, 2003). Quando Darcy Ribeiro (1995) dizia: “a grande novidade é que os índios vão sobreviver”, acrescenta-se agora que eles não apenas sobreviveram e estão recompondo suas populações como continuam interpondo, com seu jeito brando e silencioso, seu movimento de alargamento cultural.

Já naquilo que se refere à cidade, essa contra-racionalidade se materializa na paisagem configurada, moldada nesses lugares: são mistos de edificações com diversas funções, caminhos, áreas abertas, lagos, florestas, áreas de cultivo e criação; paisagens-sistema, que encerram um cotidiano próprio e muito particular – enclaves - mas que, ao mesmo tempo, mantém conexões dinâmicas com o restante da cidade, conexões urbanas: as pessoas têm empregos formais, estudam, fazem compras, participam de eventos, usam a infraestrutura, se deslocam, vêm e vão, de dentro para fora e de fora para dentro.

Essas porções animadas e diferenciadas do território são, então, contra-racionalidades que definem paisagens híbridas, produzidas pelo hibridismo das relações multilocais. Elas inserem assim, aqui e acolá, pequenas manchas de diferenciação na paisagem homogênea que tenta se estabelecer para sempre seja na cidade, seja na conversão da floresta em campo bidimensional.

É a esses lugares que, em um cenário otimista, deve-se direcionar o olhar para extrair e construir soluções coerentes com a lógica e a dinâmica do padrão multilocal contemporâneo, numa perspectiva de respostas concretas à diversidade existente na região. Neles, cotidianamente, a força do lugar evidencia-se como uma “racionalidade paralela”, em que “a ordem universal frequentemente apresentada como irresistível é, todavia, defrontada e afrontada, na prática, por uma ordem local, que é sede de um sentido e aponta um destino” (Santos, 2006: 15).

7.1. Diálogo intercultural no caminho de um novo padrão: a multilocalidade

“Rio Purus, ora no Brasil, ora no Peru”, relatava Ferreira da Silva (1929: 30/26) ao explicar o fenômeno dos rios divagantes que tanto dificultava a demarcação da fronteira. A instabilidade físico-geográfica da região, que faz com que tudo mude de lugar – os rios, as terras, as fronteiras - encontra correspondência sequencial nas características de mobilidade e dispersão da população local, que vieram a resultar no padrão de multilocalidade. Assim, essa característica, que é também do urbano na Amazônia, implica em pensar formalmente a cidade não tanto como adensamento e fixação, mas como uma rede, ou circuito, de lugares, de pequenas aglomerações, pontos de pausa e intercâmbio, alguns adensamentos específicos.

A cidade, então, assim aderente, não se estabelece como um mar de concreto, mas divaga navegando pelos furos da multilocalidade. Cidade nômade¹¹⁰.

Tal consideração promove o encontro que favorece um diálogo mais aproximativo com a grande mancha de áreas protegidas distribuída ao longo do território do Acre, e que pode ajudar as cidades locais, fruto de uma urbanização tardia mas nem por isso menos evidente, a encontrar seus papéis e sua forma. Bertha Becker argumenta sobre o papel estratégico que as cidades da Amazônia teriam na atualidade, como centros de suporte para o desenvolvimento de uma bioindústria e de ciência e tecnologia apropriadas à floresta.

Mas o diálogo contemporâneo precisaria ser multilinguístico para dar conta do que demonstram as Figuras 33 e 34 abaixo. Na fronteira Acre-Peru, conforme publicação da CPI/Acre (2015: 4), o corredor de áreas protegidas, entre os dois países, soma mais de 10 milhões de hectares habitados por uma população indígena de 60.000 pessoas aproximadamente, entre 27 povos diferentes e ainda os grupos de índios isolados, sem contato, cujas línguas não são totalmente identificadas, que vivem e transitam na região das cabeceiras dos vales do Purus, Juruá, Ucayali e Madre-de-Dios, desconhecendo as fronteiras traçadas nos mapas políticos.

A Figura 33 ilustra as áreas identificadas com presença de índios isolados (traço amarelo). Já a Figura 34 mostra o loteamento de todo o vale do Ucayali (mancha rosa),

¹¹⁰ Entre a Terra Indígena Yawanawá do rio Gregório e as cidades de Tarauacá, na direção da margem direita, e Cruzeiro do Sul, direção da margem esquerda, ergue-se a vila de São Vicente: ponto de intermodalidade rio-estrada-aeroporto, local de desembarque de produtos agroflorestais vindos de um lado, de turistas vindos de todos os lados do mundo, de abastecimento, dormida, reuniões, comemorações. A vila de São Vicente não é um lugar balizador – ela é pausa e ponto da rede, mas não necessariamente um lugar balizador. Entretanto, cumpre importante papel integrador na transição de paisagens. Ela compõe a cidade nômade, navega na contiguidade das territorialidades estendidas.

sobreposto inclusive à áreas naturais protegidas e de comunidades nativas, dividido entre empresas multinacionais de energia para exploração de petróleo e gás. Indaga-se quais as respostas que as cidades estão preparando para tais situações. As mesmas cidades que nasceram da floresta, que “cresceram no mato” como enfatizou Renata Araújo, têm uma vida urbana, no circuito inferior da economia – e uma breve análise demográfica dos últimos 30/40 anos o demonstra - vinculada à essa realidade de outro espaço mas de mesmas gentes.

Figura 33. Presença de índios isolados na fronteira Acre-Ucayali-Madre-de-Dios

Fonte: CPI/Acre (2015). Reprodução autorizada por Renato Gavazzi (2017).

Figura 34. Exploração de petróleo, gás e minério na fronteira Acre-Ucayali-Madre-de-Dios

Fonte: CPI/Acre (2015). Reprodução autorizada por Renato Gavazzi (2017).

Néstor García Canclini afirma que, na América Latina, “as tradições ainda não se foram e a modernidade não terminou de chegar”, argumentando que a modernização latino-americana deva ser concebida por outro olhar, mais transdisciplinar, dado o perfil específico de suas culturas híbridas (Canclini, 2011: 17-20). O Acre, e certamente toda a Amazônia, combina hibridismos culturais e temporalidades diversas, onde convivem a modernização seletiva, urbanização concentrada, altos índices de analfabetismo, dependência externa de recursos financeiros, lado a lado com a diversidade étnica, biológica, os saberes tradicionais, a organização social dos povos da floresta.

Um outro olhar nos aponta para que a busca por soluções dos dilemas locais contemporâneos adote uma visão mais ampla e includente, que assuma esse hibridismo. A solução mais criativa que já surgiu para a reforma agrária da Amazônia, por exemplo, veio justamente dos seringueiros habitantes das florestas do Acre: as Reservas Extrativistas.

As cidades amazônicas hoje, como Rio Branco ou Porto Velho, as capitais Sul-Occidentais que olham para o Sul do país como referência de futuro, já negaram os seus rios e estão negando as florestas de seu entorno. Ao fazê-lo, estão também negando suas populações mais criativas e detentoras de conhecimento incalculável para decifrar muitas das soluções para a região.

Veja-se, por exemplo, o livro organizado pelo pesquisador e pajé do povo Huni Kuin, Agostinho Manduca Mateus Ika Muru (Ika Muru, 2014), no qual ele conta que reuniu, na sua aldeia Fundo do Segredo, no rio Jordão, juntamente com seu irmão que passara dez anos no Purus estudando com os pajés, 516 espécies de plantas medicinais. Há claramente um descompasso abissal entre o conhecimento existente e o que se consegue efetivamente organizar institucionalmente em termos de planejamento e inovação para se pensar o território comum.

A idéia de se criar a Universidade da Floresta, caminhava na direção de promover tal encontro, de procurar a síntese dessa relação dialética entre índios e brancos, no caso, pela via do encontro entre o conhecimento tradicional e o conhecimento acadêmico. Como visto, a obstrução institucional emergiu como surgem os balseiros no rio depois das cheias do inverno amazônico.

É possível, contudo, afirmar que há casos pontuais operando uma difusão em que aquela mesma idéia assume outras formas, anteriores ou posteriores, para prosseguir e promover seus objetivos. Assim, tal como no Alto Santo, esse contexto é observável nos lugares balizadores identificados a seguir: o Centro Yorenka ãtame; o sítio da Comissão Pró-Índio do Acre e o município de São Gabriel da Cachoeira. Todos caracterizam-se como territórios de interculturalidade, formando redes locais e extra-locais, situados nas franjas das cidades, entre a cidade e a floresta, que não apenas representam mas promovem a diversidade cultural e epistemológica na Amazônia.

São lugares onde, cada qual a seu modo, a ciência da floresta está presente e colabora na investigação de novas respostas formais da cidade ao padrão urbano de multilocalidade.

7.2. Lugares balizadores, fragmentos da diversidade cultural: Alto Santo e vila Irineu Serra, Centro Yorenka ãtame, sítio da CPI/Acre e São Gabriel da Cachoeira

Os lugares identificados com função balizadora, os pólos gravitacionais da rede multilocal, atendem ao que apontam alguns autores contra o avanço ininterrupto das periferias urbanas. A vila Irineu Serra constitui hoje um enclave em relação à cidade de Rio Branco, aquilo que Kenneth Frampton denomina de “fragmento arraigado”. Ele chama atenção para a necessidade da valorização do lugar como alternativa de resistência ao surgimento dos não

lugares desenraizantes da cidade-território (Frampton, 2008: 515-519). Essa forma fragmentária é também tratada por autores com pesquisa na região, quando argumentam que, na Amazônia, a diversidade e dinamismo das estruturas socioespaciais desafiam a compreensão, a síntese e a formulação de modelos (Eloy e Lasmar, 2011: 92; Browder e Godfrey, 2006: 29, 33; Gonçalves, 2006).

Tais enclaves, no entanto, adquirem tanto mais força quanto maior a habilidade criativa no estabelecimento de vias de interação, num movimento de combate à inevitável entropia interna do isolamento, por meio de sua abertura e entendimento do meio que os cerca.

São essas as condições verificáveis em outros lugares em semelhantes condições de fronteira, que abrigam cotidianos moldados pelas atividades tanto de moradores como de freqüentadores, resultantes de experiências já consolidadas de intercâmbio de práticas e conhecimentos entre populações tradicionais e gentes da cidade: uma mistura de procedências, etnias, raças e cosmovisões.

A diversidade é a riqueza que Rio Branco, como uma cidade da floresta que nasceu num sistema-mundo, poderia guardar para avançar no século XXI amparada na sustentabilidade, no equilíbrio da complexidade, no respeito e na convivência pacífica.

Sítio da Comissão Pró-Índio do Acre

O sítio da Comissão Pró-índio do Acre abriga essa organização não governamental criada em 1979 para assessorar as populações indígenas locais. Entre suas principais atividades atuais estão os cursos de formação diferenciada de professores indígenas e formação de agentes agro-florestais indígenas.

Freqüentado por pessoas de todas as 20 etnias do Acre e por pessoas oriundas de diversos centros urbanos do Brasil e do mundo, o “sítio da CPI” – como é conhecido – localiza-se em área de transição rural-urbana de Rio Branco, recentemente declarada como de zona de expansão urbana, bastante degradada por pastagens mas ainda com alguns remanescentes florestais.

Quem entra no sítio sabe imediatamente onde está, pois a paisagem revela a coerência entre sua materialidade e as relações de vida animada que acontecem no local. O propagar do canto do macaco capelão ajuda a dimensionar o lugar.

O mapa abaixo, em constante atualização, utilizado sistematicamente como ferramenta de conhecimento e gestão do território local, ilustra o micro-cosmo do sítio: áreas de cultivo de sistemas agro-florestais (SAFs); lagos para criação de peixes, tracajás, patos; galinheiro; jardins de espécies nativas equipados com objetos de arte e artesanato confeccionados no local; arquitetura própria; edificações de serviço, reuniões, encontros e aulas (o Centro de Formação dos Povos da Floresta, que engloba edifícios e áreas livres); laboratório de pesquisa (Centro de Pesquisa e Documentação Indígena); a Casa do Cipó; casas de hospedagem; casas-sede das organizações dos professores indígenas e dos agentes agro-florestais indígenas.

Conforme explica o geógrafo Renato Gavazzi (2017), desde 1994 vêm sendo reflorestados os 42 hectares correspondentes à área do sítio, antes uma área de pastagem, na perspectiva de transformá-lo em uma Reserva Particular do Patrimônio Natural e ampliá-lo, por meio da aquisição de terras do entorno.

Figura 35. Sítio da Comissão Pró-Índio do Acre

Fonte: CPI/Acre, Laboratório de Geoprocessamento. Reprodução autorizada por Gavazzi (2017)

dos Povos da Floresta e incentivando a aproximação e união entre os diversos grupos da sociedade, em prol da proteção e valorização da biodiversidade”¹¹¹.

Os Ashaninka vêm expandindo suas ações cada vez mais para junto das populações urbanas e essa orientação é aquela de maior potencial transformador, porque atua com o diferente inusitado, aquela parcela da população mais facilmente exposta aos fetiches da ordem universal.

Nesse sentido, a escolha do local para sua implantação foi estratégica. Agora, a partir da pequena cidade, visto através da outra margem do histórico rio Juruá, grande via de penetração dos antigos seringais, o Centro Yorenka Ætame atualiza a paisagem, recupera-a e repõe, pelo diálogo e não pela guerra, os pés de sua gente pisando firme em solo seu.

Figura 37. Centro Yorenka Ætame: implantação

Fonte: elaboração própria sobre imagem de satélite Google Earth, 2017.

¹¹¹ Disponível em: <http://www.apiwtxa.org.br/centro-yorenka-atame/>. Acesso em: agosto, 2017.

Figura 38. Centro Yorenka ãtame: fotografias

Fonte: arquivos de fotos da página Facebook do centro Yorenka ãtame, 2017.

Município de São Gabriel da Cachoeira – um outro contraste

Rio Branco, capital de um estado com vinte etnias indígenas, em termos de respostas do poder público, é como se não abrigasse tais populações: para os índios só há museu, vitrines para turistas e as periferias empoeiradas da cidade¹¹². Sua presença, que é real, não está contemplada nem no Plano Diretor e nem na materialidade que dele decorre. Essa resposta é dada, de alguma forma e bem a contento, embora limitada a seus objetivos específicos, pelo sítio da CPI/Acre, na zona de transição.

¹¹² O Espaço Kaxinawá, de privilegiada localização no centro da cidade, outrora animado e festivo, quando abrigava encontros multiétnicos, feiras, exposições de arte e artesanato e reuniões políticas, vem sendo lentamente carcomido pelas ruínas da burocracia e do descaso.

É o caso então de voltar o olhar, por exemplo, para outro contraste, diametralmente oposto àquele de Sorriso: o município de São Gabriel da Cachoeira, estado do Amazonas, no alto rio Negro, a “terra das línguas”¹¹³.

Há uma situação complexa para compatibilizar a convivência e as diferenças de objetivos em São Gabriel da Cachoeira. Situado na Faixa de Fronteira e em Área de Interesse da Segurança Nacional, o que implica em limitações de autonomia municipal impostas pela União, o município também abriga duas unidades de conservação de uso restrito e proteção integral e quatro terras indígenas instituídas. O Plano Diretor Municipal previa, em 2006, uma proposta de gestão compartilhada entre órgãos ambientais, entidades da sociedade civil e povos indígenas, segundo Nakano (2008: 246). Mas o Plano Diretor inova, também, ao considerar as cinco territorialidades que orientam o trabalho da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), composta por mais de 40 associações indígenas. De acordo com Nakano, a proposta, então em tramitação, do Plano Diretor de São Gabriel da Cachoeira:

adota as territorialidades da FOIRN como base para a descentralização e a democratização do sistema municipal de planejamento e gestão territorial. Propõe a instituição de regiões administrativas baseadas nessas territorialidades [...]. Prevê a instituição de Conselhos Regionais de Desenvolvimento Territorial e a elaboração de Planos Diretores Regionais para cada região administrativa. A escolha dos membros desses Conselhos deverá respeitar os usos, os costumes e as tradições das comunidades indígenas e poderá ser articulada com os processos de eleição dos coordenadores. Os Planos Diretores Regionais deverão ser elaborados com a participação das comunidades e conter previsão de investimentos prioritários e definição de um zoneamento socioambiental (Nakano, 2008: 259).

Além disso, o Ordenamento Territorial do município demarca duas modalidades de uso, distribuídas em áreas de borda da cidade e ao longo das margens do rio, áreas na transição rural-urbana que têm importante papel no abastecimento da cidade, incluindo a merenda escolar regionalizada: uma individual e outra de uso exclusivamente coletivo, comunitário (Nakano, 2008: 275-276).

¹¹³ A região do alto rio Negro abriga 23 etnias falantes de 20 línguas de diversas famílias. Em São Gabriel da Cachoeira, conforme explica Edilson Baniwa (2007:51-53), “após 15 anos de luta dos povos indígenas, junto com nossos aliados e após cento e poucos anos de existência do Município, a Casa Legislativa, através de alguns parlamentares indígenas da época, em 2002, aprovou pela primeira vez uma Lei em benefício dos indígenas da região”. Trata-se da Lei N. 145/2002 de Co-oficialização das línguas indígenas Tukano, Nheêgatu e Baniwa (cf. Almeida, 2007). “Achei o máximo”, continua Baniwa, “pois reverte o processo educacional até hoje imposto pelos colonizadores e nos garante a liberdade de expressar publicamente sem que sejamos intimidados ou discriminados pela sociedade não indígena. Significa antes de tudo caminhar rumo à nossa autonomia que estamos reconquistando ao longo destes mais de 500 anos de colonização. Uma ação que deveria ser seguida por outros municípios e estados brasileiros em reconhecimento à diversidade cultural e linguística do Brasil”.

Como tornou-se possível tal pactuação? Certamente, casos assim evidenciam como opera a inteligência social, construída a partir da base da organização comunitária que vincula alianças e diálogo, o que demonstra como dificilmente alguma alternativa se desenha que não pelo exercício ético da política. Leite afirma:

Os conflitos entre os grupos sociais são desafios que, na atualidade, vão muito além daqueles determinados pelo sistema de produção e não encontram mais qualquer possibilidade de solução em planos e políticas que se apóiam em totalidades homogêneas (Leite, 2011: 87).

O caso de São Gabriel da Cachoeira ilustra o que seria o relativismo urbano: um modelo decolonial para as cidades da Amazônia, as cidades mega-diversas da floresta onde as presenças não são esquecidas e nem diluídas no mar da homogeneidade.

Esse o valor que ascende aos lugares balizadores: eles limitam a unidirecionalidade na circulação dos fatores de produção da cidade contemporânea: os mercados externos, a economia financeira, as vantagens locacionais para exploração de recursos naturais do entorno ou de infraestrutura construída, o conhecimento externo em tecnologias para reprodução do modelo hegemônico, a gentrificação. Por seu lado, produzem: conhecimento intensivo em saber tradicional, valorização do lugar e fixação, mesmo movente, de suas próprias gentes.

Todos esses lugares animados espelham e praticam a convivência, a diversidade epistemológica e a interculturalidade, na perspectiva da construção de novos mundos possíveis.

7.3 Expansão: territórios interculturais e a grande maloca das redes legais

O que o sucesso de tais experiências demonstra é que o isolamento já provou sua ineficiência para lidar com situações resultantes de encontros entre culturas tão diversas. Nem os índios estão somente na distância das aldeias, ou os seringueiros no fundo das reservas extrativistas e nem só a população urbanizada concentra-se apenas no espaço da cidade.

Para uma noção de “desenvolvimento urbano” que eleve-se ao valor do princípio da igualdade – o que implica, na Amazônia, a compreensão de que a igualdade se estende para toda a humanidade manifesta em sua multinaturalidade - não há horizonte possível de

solução no tratamento isolado das questões que se colocam. Essa, sabidamente, é a idéia por trás da noção socioambiental que orientou o movimento vitorioso liderado por tantos juntamente a Chico Mendes.

Na conjuntura de encontros entre mundos diversos, um novo contexto se formando dando início a uma outra etapa histórica e é nessas condições que o isolamento lega uma permanência, provavelmente letal, “à margem da história”. Para as populações que compartilham o controle dessas porções diferenciadas do território, o que a recente história local demonstra é que a consolidação de seus projetos de futuro depende da construção de redes de alianças, não apenas locais mas mundiais. É o que nos ensinam as populações tradicionais do Acre que, nos últimos trinta anos, pintaram de verde a metade do mapa de gestão territorial do estado (Fig. 28). Sempre seguindo, agora são os herdeiros dessa mesma população, com sua vida multilocal, que começam a colorir o mapa da cidade.

Um rápido olhar na imagem de satélite que sobrevoa Rio Branco demonstra que os lugares aqui identificados são, também, “satélites”, como que orbitam em torno da grande massa homogênea da cidade que se espalha. Mas um olhar mais demorado a partir do chão pode enxergar o outro lado: a força qualitativa dessas pequenas porções de território, naquilo que estão produzindo não somente em termos de conhecimento para gestão territorial mas também como significado de identidade, pertencimento e visão de futuro.

Assim, o que se nos aponta é que os lugares balizadores seriam fragmentações adensadas do subespaço de horizontalidades em que se constitui o território do Acre. Identifica-se neles a descrição de Santos (2017: 110) para tais fragmentações: “alvéolos representativos de formas específicas de ser horizontal a partir das respectivas particularidades”. São, na verdade, contra-racionalidades inseridas pela diversidade cultural amparada pela organização social.

Nesse momento, começa-se a ver outros tantos micro-lugares nessa condição, em maior ou menor grau de consolidação. Isolados não terão muito sucesso nessa contra-posição à transformação total dos modos de vida que abrigam, permanecerão marginais. Mas é possível mapeá-los para compor uma rede de lugares que interpõem algum tipo de resistência, seja pela diversidade cultural, paisagística, estética, epistemológica, política, enfim. Sua semelhança se dá por essa característica, não constituindo uma rede guetizada, tribalizada, e sim uma rede plural, intercultural e criativa.

O Acre todo é um subespaço de horizontalidades permeado por contra-racionalidades, tal como definidas por Milton Santos:

Formas de convivência e de regulação criadas a partir do próprio território e que se mantém nesse território a despeito da vontade de unificação e homogeneização, características da racionalidade hegemônica típica das verticalidades (Santos, 2017: 110).

O Mapa da Situação Fundiária do Acre em 2006¹¹⁴ demonstra que mais de 50% do território acreano é de uso coletivo: propriedade estatal, seja da União ou do Estado do Acre, com direitos de uso reservados às populações indígenas e agro-extrativistas. Berço do socioambientalismo, foi a luta de suas populações tradicionais que resultou nesse desenho. Muito embora o ensaio de instalação de verticalidades, estas encontraram “heranças” que ofereceram resistência à transformação do território em um mero espaço de fluxos, comandado externamente e à distância¹¹⁵.

Como um seguimento, tal como a Aliança dos Povos da Floresta que conquistou esse mapa, agora na escala de influência das cidades a rede de lugares balizadores, com suas alianças locais, nacionais e mundiais, pode se ampliar e expandir como uma grande maloca que a todos abriga, dela fazendo parte, por um lado, as grandes manchas dos lugares pioneiros na floresta; ao centro, os atuais lugares intermediários da transição urbana e, por outro lado, os lugares futuros da rede multilocal.

Nesse caminhar, a Alta Amazônia discretamente se impõe como a consolidação de uma outra tipologia de espaço de fluxos. E sendo o espaço uma instância da sociedade, isso permite afirmar que caminha-se, nesse novo contexto, na direção de uma aceleração sociocultural evolutiva¹¹⁶, apoiada por uma revolução da técnica que a torna possível.

¹¹⁴ Zoneamento Ecológico-Econômico do Acre, Fase II, Mapa de Situação Fundiária, 2006 (Publicado em 2009). As diferentes porções do território estavam assim configuradas quanto à situação fundiária: 31% - Unidades de Conservação; 15% - Terras Indígenas; 10% - Projetos de Assentamento; 19% - Imóveis rurais sob domínio de particulares; 14% - Áreas discriminadas; 9% - Áreas sem estudos discriminatórios; 2% - Áreas arrecadadas. Até então, eram 30 Terras Indígenas, 19 Unidades de Conservação e 126 Projetos de Assentamento nas suas diversas modalidades.

¹¹⁵ Santos e Silveira (2013: 274) alegam que a modernidade e a urbanização penetraram na Amazônia facilitadas pela inexistência do “obstáculo das heranças”, afirmação esta que, como se vê, não pode ser generalizada para a macro-região como um todo, considerando sua pluralidade e complexidade. Na verdade, o que tal afirmação deixa de revelar, apoiando-se apenas no contexto resultante, é toda a história de morte, espoliação territorial e crime ambiental que varreu de algumas regiões da Amazônia todo o seu passado.

¹¹⁶ Darcy Ribeiro utiliza o conceito de “aceleração evolutiva” para indicar alguns contextos da dinâmica social no quadro da “evolução sociocultural”, dentre os quais, destaca-se aqui: “os processos de reconstituição étnica através dos quais sociedades, antes avassaladas por processos de atualização, reconstróem seu próprio *ethos* para conquistar sua independência política e retomar a autonomia perdida”. Ele ainda acrescenta, considerando porém em grau menor, “os esforços intencionais de indução do progresso socioeconômico através da ação de lideranças renovadoras ou de programas governamentais de desenvolvimento planejado, sempre que se orientam para a acentuação da autonomia econômica e política” (Ribeiro, 2000: 28-29).

Conclusões

O trabalho procura elucidar alguns aspectos relativos à questão colocada: a superação de conflitos que se instalam na sobreposição de diversas dualidades, dentre as quais dois domínios (até aqui) diferentes mas interferentes: o rural e o urbano por um lado - domínios das relações abstratas - e a floresta e a cidade, por outro - domínios da materialidade, e suas conseqüências para um desenvolvimento urbano equitativo que busque modelos próprios para responder a essa questão na Amazônia Sul-Occidental contemporânea.

O contexto de encontros entre mundos diversos, inaugurado com a ocupação branca desta parte da Amazônia há menos de 150 anos, instala oposições de difícil superação que escape ao campo dominador de imposição cultural hegemônica. Ao longo do trabalho, diferentes binarismos conseqüentes dessa situação foram abordados: rural e urbano; floresta e cidade; *ethos* e *civitas*; pensamento ameríndio e pensamento ocidental; antropomorfismo e antropocentrismo, destacando-se, entretanto, o hibridismo complexo resultante de tal condição.

O grau de complexidade moldada na região, quanto aos modos de uso do território e de compreensão do mundo, exige, para seu enfrentamento, um alto grau de criatividade, que somente pode ser buscada no ambiente animado da multiplicidade originária da cooperação. Considerando a diferença como um valor e um direito, o processo urbano que integra todo mundo deve dar conta de resolver tamanha complexidade.

No que tange a questão urbana, a sobreposição de práticas de espaço típicas da tradição rural local com a situação contemporânea de urbanização comandada - agora nessa outra fase de uma urbanização não mais conseqüente de ondas migratórias, ou até mesmo de planejamento, mas da urbanização como negócio - dissemina no espaço da cidade a renovação de velhas guerras culturais conduzidas por novas práticas. A urbanização corporativa emerge no século XXI como o substituto da empresa seringalista na espoliação de territórios das populações tradicionais. À essa espoliação, agora pela via da destruição de modos de vida em seus lugares de origem no seu encontro com a cidade, corresponde uma questão de aniquilamento cultural, comandada à distância, fora da alçada local, e visibilizada pelas tentativas de implantação de verticalidades no vasto território de horizontalidades em que se constitui, até então, o sub-espaço do Acre. Essa ação que destrói o lugar - pela

destruição das condições de interação entre as pessoas e o mesmo - reflete um tipo de pensamento que opõe, fortemente, as práticas de Estado às práticas da sociedade.

Como limitadores, entretanto, um outro contexto se esboça difusamente nas contiguidades espaciais e algumas noções emergem para descrever a dinâmica dessas fronteiras no contexto contemporâneo, além de apontar rumos possíveis para sua consideração em projeto e planejamento:

- **Multilocalidade** – é um padrão observado de uso e ocupação do território que rompe com a falsa dicotomia rural / urbano, caracterizando-se como um padrão integrador pelo estabelecimento de uma rede entre floresta e cidade. O padrão movente da multilocalidade expande as territorialidades e estabelece o surgimento da figura de cidades nômades.
- **Relativismo urbano** – conceito metodológico para se pensar a questão urbana na Amazônia quanto ao atendimento às especificidades da diversidade cultural e ao padrão de multilocalidade. Estabelece um modelo decolonial para as cidades da floresta, no qual as presenças não são esquecidas e nem diluídas no mar da homogeneidade.
- **Lugares balizadores** – são adensamentos da rede multilocal, territórios interculturais com características de contra-racionalidades, atuando como limitantes à expansão homogênea da cidade e do padrão cultural hegemônico.
- **Cidades nômades** – a compreensão da idéia de cidades nômades, que aplica-se à territorialidade expandida pela multilocalidade, traz para os vários lugares intermediários da rede multilocal uma outra posição na hierarquia territorial, dando a todos a mesma categoria por complementaridade.

Projeto e planejamento lastreados por tais noções incorporadas às suas metodologias, resultam em uma paisagem mais coerente com as contradições do lugar e com a vida cotidiana de suas populações.

As condições de resistência e sobrevivência, tudo indica, ficam a depender da capacidade de convivência entre sistemas opostos tanto de pensamento como de modos de produção. Capacidade essa, por sua vez, condicionada ao uso do capital político local, ou seja, da habilidade social, em termos de liderança e cooperação, em se fortalecer territórios de interculturalidade com objetivos comuns de futuro, por meio das fronteiras fluidas de suas redes de alianças.

Essa é uma realidade possível que há muito vem sendo discretamente desenhada com os pés no chão, por entre os inumeráveis varadouros e varações que se articulam no sub-bosque invisível aos satélites. E que hoje, a partir da força cultural hereditária de seus lugares de pausa, se conecta àqueles para seguir através do céu.

Os estudos sobre o Alto Santo, sua vila e as contradições que desafiam a consolidação da Área de Proteção Ambiental Raimundo Irineu Serra conduzem à construção de um pensamento sobre o lugar e trazem à tona modos de vida invisibilizados pela aceleração urbanizadora, que provoca a perda da capacidade de apreensão do espaço, da paisagem, dos lugares. Eles demonstram como as referências espaciais encontram-se não apenas na materialidade, naquilo que está aparente, mas também nas práticas espaciais, na vida de relações.

Por conseguinte, vem aqui demonstrado como operam os conceitos de espaço e também aquele de paisagem: a paisagem não se limita à feição do lugar mas refere-se ao seu conteúdo, que é a interdependência entre a materialidade e a vida de relações que a qualificam. É o conteúdo do lugar, portanto, que preserva a paisagem, mesmo quando a materialidade visível parece indicar o contrário. Nesse sentido, o Alto Santo, enquanto lugar, espelha a cosmologia de sua gente: na Amazônia de suas populações tradicionais, toda materialidade é enganadora, ou melhor, ambígua.

Destaca-se a tipologia relacional que as práticas culturais estabelecem entre as pessoas e o lugar. A *varação* é estruturadora da territorialidade, explicita a fluidez das fronteiras móveis e difusas, questiona a noção estática de propriedade, reforça e preserva os usos coletivos do lugar.

É à essa dinâmica das práticas espaciais, à essa tipologia relacional que referências e parâmetros de urbanização para o lugar deveriam se vincular. O relativismo urbano como critério metodológico possibilita a inserção da diferença, fazendo com que as respostas da cidade sejam outras, que uma outra materialidade se desenhe na composição da paisagem das cidades mega-diversas da Amazônia.

A multilocalidade e suas derivações dinâmicas sustentam a hipótese de que floresta e cidade não são incompatíveis, mas tal compatibilidade está vinculada a uma leitura da cidade que englobe o relativismo urbano.

É no aumento da escala que essa dinâmica presente nos pequenos lugares se evidencia como um padrão: a multilocalidade, e se expande como criadora das cidades

nômades, espaço líquido pouco denso que permite e favorece a troca e a reinvenção de modos de viver.

Tal expansão, pouco a pouco, vai recuperando como coletiva, pelo uso, pela dinâmica das territorialidades dos grupos sociais, grande parte do território. E assim, instala-se uma outra racionalidade a partir das conexões entre os pequenos lugares da rede multilocal entre cidade e floresta que, especialmente quando nas franjas das cidades, favorecem a definição de territórios interculturais e introduzem, aqui e acolá, manchas de diferenciação na paisagem homogênea que tenta se estabelecer para sempre seja na cidade, seja na conversão da floresta em campo bidimensional.

São lugares balizadores da paisagem, contra-racionalidades que definem paisagens híbridas produzidas pelo hibridismo das relações multilocais. Nessas porções animadas e diferenciadas do território, cotidianamente, a força do lugar evidencia-se como uma racionalidade paralela que afronta a ordem universal pela existência de um sentido próprio e comum, construindo as vias futuras de seu destino.

A cultura que veio a pé continua a varar por debaixo das árvores e a transpor supostas fronteiras num largo exercício de liberdade legitimada pela hereditariedade. Agora, como um seguimento, a rede de lugares balizadores, com suas alianças locais, nacionais e mundiais, pode se ampliar e expandir como uma grande maloca que a todos abriga, dela fazendo parte, por um lado, as grandes manchas dos lugares pioneiros na floresta; ao centro, os atuais lugares intermediários da transição urbana e, por outro lado, os lugares futuros da rede multilocal.

Novos caminhos para este trabalho desenham-se como um refinamento e mapeamento do que pode ser a rede de lugares balizadores, uma “cartografia da variação”.

Assim, no caminho da aceleração evolutiva, à rede do espaço de fluxos das verticalidades da globalização, descolada da vida banal, opõe-se agora, com o mesmo estilo discreto de sempre, uma outra rede de espaço de fluxos que, a partir de seus nós conectivos que são, no chão, pontos de gravidade – aqui denominados lugares balizadores - tem como razão de ser o fortalecimento do espaço contínuo das horizontalidades, a difusão das continuidades espaciais desenhadas pela diversidade e respeito.

As condições estruturais estão dadas pela existência de comunicação via satélite da rede mundial de computadores, revolução da técnica que permite antever um salto na evolução sociocultural.

É possível vislumbrar essa outra geografia, como nos ensina Milton Santos, correspondente a outro momento, outro período e a uma outra globalização, dadas as condições de esgotamento do período atual e de seu espaço correspondente. E a Alta Amazônia, com seus tempos profundos e distantes, inicia discretamente esse novo caminho, a partir de seus pequenos lugares, onde a ciência da floresta está presente, expandindo-se para o mundo, agora não mais a pé, agora no balanço das ondas do espaço sideral.

Referências Bibliográficas

ACRE. Governo do Estado do Acre. Fundação de Cultura e Comunicação Elias Mansour. Departamento de Patrimônio Histórico. Memorial dos Autonomistas. *Acervo digital de imagens*. Rio Branco: 2006.

_____. Governo do Estado do Acre. Programa Estadual de Zoneamento Ecológico-Econômico do Estado do Acre. *Zoneamento Ecológico-Econômico do Acre - Fase II*. Rio Branco: SEMA/IMAC, 2006a. Disponível em: <http://www.agencia.ac.gov.br/index.php/zee.html>. Acesso em: agosto/2015.

_____. Governo do Estado do Acre. *Aspectos sócio-econômicos: população e condições de vida, infra-estrutura e a economia do Acre*. Programa Estadual de Zoneamento Ecológico-Econômico do Estado do Acre. Rio Branco: SEMA, 2011.

_____. Governo do Estado do Acre. Secretaria de Estado de Planejamento. *Acre em números-2011*. Rio Branco: SEPLAN, 2011a. Disponível em: www.agencia.ac.gov.br. Acesso em: agosto/2015.

_____. Governo do Estado do Acre. Programa Estadual de Zoneamento Ecológico-Econômico do Estado do Acre. *Zoneamento Ecológico-Econômico do Acre*. Rio Branco: SECTMA, 2000. 3v.

_____. Tribunal de Justiça do Estado do Acre; Fundação Elias Mansour. *Acre: relatórios de governo (1899 a 1905) – os anos do conflito*. Rio Branco: Gráfica do Tribunal de Justiça do Acre, [s/data], v.I.

_____. Tribunal de Justiça do Estado do Acre; Fundação Elias Mansour. *Acre: relatórios de governo (1906 a 1910) – os anos do conflito*. Rio Branco: Gráfica do Tribunal de Justiça do Acre, [s/data], v.II.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. (org). *Terra das línguas: lei municipal de oficialização de línguas indígenas. São Gabriel da Cachoeira/ Amazonas*. Manaus: PPGSCA-UFAM/FUND. FORD, 2007.

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. Outros mapas. (conferência de encerramento) In: Seminário Outros Mapas: Cartografia e Pesquisa Social. Fundação Joaquim Nabuco, outubro de 2012, Recife: 2012. Mimeo.

_____. As colocações: forma social, sistema tecnológico, unidade de recursos naturais. In: *Dossiê Amazônia: sociedade e natureza*. Mediações, Londrina, v.17, n.1, p. 121-152, jan./jun. 2012 [2012a].

_____. Entrevista a Bruno Weiss: *Universidade da Floresta vai reunir cientistas e pajés*. Notícias Socioambientais, ISA. Disponível em :

<http://www.socioambiental.org/noticias/nsa/nsa/detalhe?id=1970> . Publicada em: 18/04/2005.

ANDRADE, Mário de. *O turista aprendiz*. 2.ed. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1983.

AQUINO, Terri Valle de. Comunicação pessoal, 2016.

AQUINO, Txai Terri Valle de... [et al]. *Papo de índio*. Manaus: UEA Edições, 2012.

AQUINO, Terri Valle de e IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. Povos e Terras Indígenas no Acre. In: ACRE. Governo do Estado do Acre. Programa Estadual de Zoneamento Ecológico-Econômico do Estado do Acre. *Zoneamento Ecológico-Econômico do Acre - Fase II*. Rio Branco: 2006. Versão completa, não publicada.

AQUINO, Terri Valle de e IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. *Kaxinawá do rio Jordão: história, território, economia e desenvolvimento sustentado*. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre, 1994.

ARANTES, Otília. Gentrificação estratégica. In: Berlim e Barcelona – duas imagens estratégicas. São Paulo: Annablume, 2012.

ARAÚJO, Renata Malcher de. *A urbanização da Amazônia e do Mato Grosso no século XVIII – povoações civis, decorosas e úteis para o bem comum da coroa e dos povos*. Anais do Museu Paulista. São Paulo. N. Sér. v.20. n.1. p. 41-76. jan.- jun. 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-47142012000100003&script=sci_arttext . Acesso em: setembro de 2015.

BANIWA, Edilson Martins. O reverso da colonização: a Lei de co-oficialização das línguas indígenas. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner B. (org). *Terra das línguas: lei municipal de oficialização de línguas indígenas*. São Gabriel da Cachoeira/ Amazonas. Manaus: PPGSCA-UFAM/FUND. FORD, 2007, p. 51-53.

BARTHES, Roland. *A morte do autor*. 1968. Disponível em: http://ufba2011.com/A_morte_do_autor_barthes.pdf . Acesso em: 04/04/2014.

BEZERRA, Maria José e NEVES, Marcos Vinícius. Trajetórias acreanas – índios, seringueiros, ribeirinhos, sírio-libaneses e sulistas como atores na formação do Acre. In: ACRE. Secretaria de Estado de Meio Ambiente. *Cultural político: memórias, identidades e territorialidade*. ZEE/AC, fase II, escala 1:250.000 / Programa Estadual de Zoneamento Ecológico-Econômico do Estado do Acre. Rio Branco: SEMA Acre, 2010.

BEZERRA, Maria José et al. *Cidade de Rio Branco - A marca de um tempo: história, povo e cultura*. Rio Branco: Universidade Federal do Acre e Prefeitura Municipal de Rio Branco, 1993.

BIBLIOTECA NACIONAL. Biblioteca Digital Luso-Brasileira. Coleção BNDigital do Brasil. Disponível em: <http://bdlb.bn.br> . Acesso em: 24/01/2016.

BOSI, Ecléa. *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BRASIL. Ministério das Cidades. *Plano Diretor Participativo – guia para elaboração pelos municípios e cidadãos*. Brasília: 2004.

_____. Ministério do Meio Ambiente. *Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza – SNUC: Lei nº. 9.985, de 18 de julho de 2000; decreto nº. 4.340, de 22 de agosto de 2002*. 2.ed. aum. Brasília: MMA/SBF, 2002. 52p.

_____. Ministério de Estado Extraordinário de Política Fundiária. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. Diretoria de Assentamento. *Plano de Utilização do Projeto de Assentamento Agroextrativista Chico Mendes*. Rio Branco: 1997.

_____. Ministério do Meio Ambiente, dos Recursos Hídricos e da Amazônia Legal. *Plano de Utilização da Reserva Extrativista Chico Mendes*. Brasília: IBAMA, 1995.

_____. *Estatuto da Terra*. Lei n. 4.504, de 30 de novembro de 1964. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L4504.htm. Acesso em: outubro/2015.

BROWDER, John O. e GODFREY, Brian J. *Cidades da floresta: urbanização, desenvolvimento e globalização na Amazônia Brasileira*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2006. 384p.

BUENO, Beatriz Piccolotto Siqueira. *Desenho e desígnio: O Brasil dos Engenheiros Militares (1500-1822)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 2011.

CACCIARI, Massimo. *A cidade*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2010.

CARERI, Francesco. *Walkscapes: o caminhar como prática estética*. São Paulo: Editora G. Gili, 2013.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4.ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

CASTRO, Edna (org). *Cidades na floresta*. São Paulo: Annablume, 2008.

COSTA, Luiz Augusto Maia. *Nem tudo era europeu. A presença norte-americana no debate de formação do urbanismo paulista (1886-1919)*. São Paulo: UFABC, 2014.

CPI/Acre. Comissão Pró-Índio do Acre. Boletim Informativo. *Dinâmicas trans-fronteiriças Brasil-Peru*. Ano III, 3a. edição, janeiro-2015.

CUNHA, Euclides da. *À margem da história*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. Preâmbulo. [1908]. In: RANGEL, Alberto. *Inferno verde – Cenas e cenários do Amazonas*. Manaus: Editora Valer, Edições do Governo do Estado, 2008.

_____. Comissão Mista Brasileiro-Peruana: extrato do relatório da Comissão Mista Brasileiro-Peruana de reconhecimento do Alto Purús, 1906. Rio Branco: Printac, 2006.

_____. Extratos do relatório oficial da Comissão Mista Brasileiro-Peruana de reconhecimento do Alto Purus, 1906. In: MELO, Arquilau de Castro. *Euclides da Cunha – Expedição ao Acre*. Rio Branco: Editora Preview, 2011.

_____. Discurso de posse na Academia Brasileira de Letras, 18/12/1906. Disponível em: http://www.euclidesdacunha.org.br/abl_minisites/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?UserActiveTemplate=euclidesdacunha&sid=73. Acesso em 25/08/2015.

CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro Willian Barbosa (orgs.). *Enciclopédia da Floresta. O Alto-Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 735p. il.

ELOY, Ludivine e LASMAR, Cristiane. *Urbanização e transformação dos sistemas indígenas de manejo dos recursos naturais: o caso do alto rio Negro (Brasil)*. In: Acta Amazônica, vol. 41(1), 2011: 91-102.

ELOY, Ludivine; LE TOURNEAU, François-Michel e THÉRY, Hervé. *Une ville dans la forêt: São Gabriel da Cachoeira, capitale isolée du haut Rio Negro*. In: Cybergeo: Revue européenne de géographie, N. 304, 24 mars, 2005.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos. Literatura oral na Amazônia paraense: estrutura, forma e modelos culturais. In: NASCIMENTO, Luciana Marino do; MIBIELLI, Roberto; FIOROTTI, Devair Antônio (org.). *Nós da Amazônia: literatura, cultura e identidade na/da Amazônia*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2014.

FRAMPTON, Kenneth. Perspectivas para um regionalismo crítico (1983). In: NESBITT, Kate. *Uma nova agenda para a arquitetura – antologia teórica (1965-1995)*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, pp. 504-520.

FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. 27ª. Ed. São Paulo: Companhia Editorial Nacional : Publifolha, 2000.

GAVAZZI, Renato Antônio. *Agrofloresta e cartografia indígena: a gestão territorial e ambiental nas mãos dos agentes agroflorestais indígenas do Acre*. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012a.

_____. (org.) *Etnomapeamento da Terra Indígena Kampa do Rio Amônia: o mundo visto de cima*. Rio Branco: APIWTXA, AMAAIAC, CPI/AC, 2012b.

_____. *Plano de gestão territorial e ambiental da terra indígena Kaxinawá e Ashaninka do Rio Breu*. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre, 2007.

_____. Conversa gravada. Rio Branco, 2017.

GAVAZZI, Renato Antônio e RAMALHO Ana Luíza Melgaço (orgs.). *Ikuãki mãe Huni Ku'i yuraya namaki in'u, yuraya mai kiri in'u, mãe betsa hene taraya nama kiarã = Plano de gestão territorial e ambiental das três terras indígenas Kaxinawá do Rio Jordão*. Rio Branco: Comissão Pró-Índio do Acre, 2012.

GEHL, Jan. *Cidades para pessoas*. São Paulo: Perspectiva, 2015. Acesso em: 14 de setembro de 2015.

GOETTERT, J. D., SILVA, S. S., ROCHA, K. S. Demografia. In: ACRE. Governo do Estado do Acre. Programa Estadual de Zoneamento Ecológico-Econômico do Estado do Acre. *Zoneamento Ecológico-Econômico do Acre - Fase II*. Rio Branco: 2005. Versão preliminar, mimeo.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. *Amazônia, Amazônias*. São Paulo: Contexto, 2001.

HARVEY, David. Do administrativo ao empreendedorismo: a transformação da governança urbana no capitalismo tardio. In: *A produção capitalista do espaço*. São Paulo, Annablume, 2006, p.163-190.

_____. A arte da renda: a globalização e a transformação da cultura em commodities. In: *A produção capitalista do espaço*. São Paulo, Annablume, 2006a, p.219-239.

HEIDEGGER, Martin. Building, Dwelling, Thinking. (1951). In: LEACH, Neal (ed.). *Rethinking architecture: a reader in cultural theory*. London-New York: Routledge, 2009. p. 100-109.

HERTZBERGER, Herman. *Lições de arquitetura*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

HIGPINE, Gayle. *Unraveling the mystery of the origin of Ayahuasca*. 2013. Disponível em: <http://www.ayahuasca.com/ayahuasca-overviews/unraveling-the-mystery-of-the-origin-of-ayahuasca/>. Acesso em: janeiro, 2016.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/estadosat/perfil.php?sigla=ac#>. Acesso em: julho, 2015.

_____. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: <http://www.censo2010.ibge.gov.br/>

_____. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/webcart/>

IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. *Os Kaxinawá de Felizardo: correrias, trabalho e civilização no Alto Juruá*. Brasília: Paralelo 15, 2010.

IKA MURU, Agostinho Manduca Mateus; DUA BUSE, Manuel Vandique; Povo Huni Kuin do Rio Jordão. *Una Isi Kayawa: Livro da cura do povo Huni Kuin do rio Jordão*. Rio de Janeiro: CNCFlora / JBRJ; Dantes Ed., 2014.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Patrimônio cultural imaterial: para saber mais*. 3.ed. Brasília: Iphan, 2012.

_____. *Normatização de cidades históricas – orientações para a elaboração de diretrizes e normas de preservação para áreas urbanas tombadas*. Brasília: Iphan, 2011.

KOOLHAAS, Rem. Junkspace (2000). In: Sykes, A. Krista (org.). *O campo ampliado da arquitetura: Antologia teórica 1993-2009*. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p.104-117.

KOPENAWA, Davi e Albert, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LA CECLA, Franco. *Perdersi: l'uomo senza ambiente*. Roma-Bari: Laterza, 1995.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

LEACH, Neal (ed.). *Rethinking architecture: a reader in cultural theory*. London-New York: Routledge, 2009.

LEITE, Maria Ângela Faggin Pereira. *O espaço dividido nas cidades do século XXI*. In: Geosul, Florianópolis, v.26, n.51, p. 75-88, jan./jun. 2011.

_____. *Um sistema de espaço livres para São Paulo*. In: Estudos Avançados 25 (71), p. 159-174, 2011b.

_____. *Destruição ou desconstrução? Questões de paisagem e tendências de regionalização*. São Paulo: Hucitec, 2006.

_____. Comunicação pessoal, 2014, 2015, 2016 e 2017.

LENTINI, Marco; VERÍSSIMO, Adalberto e SOBRAL, Leonardo. *Fatos florestais da Amazônia 2003*. Belém: Imazon, 2003.

LIMA, Maria Trindade de. Conversas gravadas em vídeo e áudio. Rio Branco, 2013 e 2016.

LYNCH, Kevin. *A imagem da cidade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

LOPES, Leandro Altheman. *Muká, a raiz dos sonhos*. Rio de Janeiro: Livre Expressão, 2013.

MAGNANI, José Guilherme Cantor e ANDRADE, José Agnello A. D. de. Uma experiência de Etnologia Urbana: a presença indígena em cidades da Amazônia. In: AMOROSO, Marta e SANTOS, Gíton Mendes dos. *Paisagens ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Terceiro nome, 2013.

MEJÍA, Benedicto e RAMIREZ, Germán Zuluaga. *Gente, selva e plantas para tecer uma cultura*. Palestra proferida em 22/11/2016, II Conferência Mundial da Ayahuasca. Rio Branco: Universidade Federal do Acre, de 17 a 22/11/2016.

MELO, Arquilau de Castro. *Euclides da Cunha – Expedição ao Acre*. Rio Branco: Editora Preview, 2011.

MENDES, Nílson. Comunicação pessoal, 2003; 2016.

MINDLIN, Betty *et al.* *Couro dos Espíritos: namoro, pajés e cura entre os índios Gavião-Ikolen de Rondônia*. São Paulo: Editora SENAC São Paulo; Editora Terceiro Nome, 2001. 251p.

MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2011.

NAKANO, Kazuo. São Gabriel da Cachoeira: planejamento e gestão de territorialidades imbricadas. In: CASTRO, Edna (org). *Cidades na floresta*. São Paulo: Annablume, 2008, p. 237-279.

NASCIMENTO, Francisco Costa do. Comunicação pessoal, 2016 e 2017.

_____. Conversa gravada em 25/08/2016. Rio Branco: 2016.

NESBITT, Kate. (org) *Uma nova agenda para a arquitetura – antologia teórica (1965-1995)*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

NEVES, José das. Entrevista concedida ao jornal “Varadouro”, sob o título: *Santo Daime, Doutrina do Mestre Irineu que permanece há 51 anos*. Varadouro, Ano IV, N. 20. Rio Branco: abril, 1981.

NORBERG-SCHULZ, Christian. O pensamento de Heidegger sobre arquitetura. 1983. In: NESBITT, Kate. (org) *Uma nova agenda para a arquitetura – antologia teórica (1965-1995)*. São Paulo: Cosac Naify, 2008 (pp. 462-474).

Nova Cartografia Social da Amazônia. Projeto Mapeamento Social como Instrumento de Gestão Territorial contra o desmatamento e a devastação. *Povos Indígenas “isolados” na região transfronteiriça Brasil-Peru*. Boletim informativo, Número 4, Julho, 2014.

OLIVEIRA, José Aldemir de. (org.). *Dinâmica urbana na Amazônia brasileira: espacialidades, ambiente e saúde*. V. 4. Manaus: EDUA, 2016.

OLIVEIRA, Rosana Martins de. *De folha e cipó é a Capelinha de São Francisco: a religiosidade popular na cidade de Rio Branco - Acre (1945-1958)*. 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2002.

PANTOJA, Mariana Ciavatta. *Os Milton: cem anos de história nos seringais*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2004. 390p. il.

PIANO, Renzo. *Giornale di Bordo*. Firenze: Passigli Editori, 1997.

PIMENTEL, Luiz e PIMENTEL, Maria Gomes. *80 anos de Madrinha Peregrina Gomes Serra*. Vídeo-documentário. Acervo Memorial Raimundo Irineu Serra. Rio Branco, 2017.

PIYÄKO, Benki. Conversas gravadas em 21/10/2016. Rio Branco: 2016a e 2016b.

RANGEL, Alberto. *Inferno verde – Cenas e cenários do Amazonas*. Manaus: Editora Valer, Edições do Governo do Estado, 2008. 169p.

REIS FILHO, Nestor Goulart. Urbanização e modernidade: entre o passado e o futuro (1808-1945). In: MOTA, Carlos Guilherme (org.). *Viagem incompleta. A grande transação. A experiência brasileira*. 2ª. Ed. São Paulo: SENAC, 2000, p. 83-118.

_____. *Urbanização e Urbanismo no Brasil I- AUH237*. Notas preparadas por Ricardo H. Medrano. Cadernos de Pesquisa do LAP – 19, Série Urbanização e Urbanismo, Revista de Estudos sobre Urbanização, Arquitetura e Preservação, FAU-USP, mai-jun, 1997.

RIBEIRO, Darcy. *O processo civilizatório*. São Paulo, Companhia das Letras; Publifolha, 2000

_____. *O povo brasileiro – A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 476p.

RIO BRANCO. Secretaria Municipal de Meio Ambiente (SEMEIA). *Plano de Gestão da APA Raimundo Irineu Serra*. Rio Branco: SEMEIA, 2013.

_____. Prefeitura Municipal de Rio Branco. *Zoneamento Econômico, Ambiental, Social e Cultural de Rio Branco - ZEAS*. Rio Branco: PMRB, 2008. Disponível em: <http://zeas.riobranco.ac.gov.br> . Acesso em: 05/07/2013.

_____. Prefeitura Municipal de Rio Branco. Secretaria Municipal de Desenvolvimento Urbano e Obras Públicas. Comissão Municipal de Urbanismo. Grupo de Trabalho Adjunto. *Plano Diretor Participativo Municipal: Lei No. 1.611, de 27 de outubro de 2006*. Rio Branco: 2006.

ROCHA, Everardo P. Guimarães. *O que é etnocentrismo*. São Paulo: Brasiliense (Coleção Primeiros Passos), 2007.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. (27ª ed.) Rio de Janeiro: Record, 2017.

_____. *Espaço e método*. (5ª ed., 2ª reimpr.) São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

_____. *Por uma economia política da cidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

_____. *A natureza do espaço: Técnica e tempo, razão e emoção*. (4^a ed., 2^a reimpr.) São Paulo: Edusp, 2006.

SANTOS, Milton e SILVEIRA, Maria Laura. *O Brasil: território e sociedade no início do século XIX*. (17^a.ed.) Rio de Janeiro: Record, 2013.

SAWYER, D. R. Demografia do Acre. In: ACRE. Governo do Estado do Acre. Programa Estadual de Zoneamento Ecológico-Econômico do Estado do Acre. *Zoneamento Ecológico-Econômico do Acre*. Rio Branco: SECTMA, 2000. v. II, p. 57-78.

SCHWADE, Mauricio Adu. Relações cidade e campo na Amazônia: as trocas materiais e imateriais. In: OLIVEIRA, José Aldemir de. (org.). *Dinâmica urbana na Amazônia brasileira: espacialidades, ambiente e saúde*. V. 4. Manaus: EDUA, 2016, p. 93-120.

SENNETT, Richard. *Juntos: os rituais, os prazeres e a política da cooperação*. Rio de Janeiro: Record, 2013.

_____. *O artífice*. Rio de Janeiro: Record, 2013a.

SERRA, Paulo de Assunção. Conversas gravadas. Rio Branco, 2015 e 2016.

SERRA, Peregrina Gomes. Comunicação pessoal, 2017 e 2014.

SILVA, Antônio Alves Ferreira da. Relatório da Comissão de Limites do Brasil com o Peru. 1928. In: BRASIL, Ministério da Relações Exteriores. *Relatório apresentado ao Presidente da República dos Estados Unidos do Brasil pelo Ministro de Estado das Relações Exteriores, anno de 1928*. 4^o. Volume, Anexo Especial N. 2. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1929.

SILVA, Luíza Zilma Batista, comunicação pessoal, 2016.

SILVA, Manoel Nunes da. Conversa gravada. Rio Branco, 2015.

TOCANTINS, Leandro. *Formação histórica do Acre*. 4.ed. Brasília: Senado Federal, 2001. 2v.

TORRES, Juan Manuel. *El istmo de Fitz-Carrald – Informe que presenta a la Junta de Vias Fluviales el ingeniero Juan M. Torres*. Lima: Imp. Torres Aguirre, 1903.

TRINDADE JR, Saint-Clair Cordeiro da. *Cidades na floresta: os “grandes objetos” como expressões do meio técnico-científico informacional no espaço amazônico*. Revista IEB, n. 50, set/mar, 2010. p.13-138.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata. In: Kopenawa, Davi e Albert, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. Prefácio.

_____. *O pensamento indígena amazônico*. Palestra proferida em 16/06/2009 no Instituto de Física da USP/São Carlos. Publicada em vídeo em 18/05/2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=E7lOjgpql9Y>. Acesso em julho/2016. (2015b).

_____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. In: Mana, vol.2, n.2. Rio de Janeiro, out.1996. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005. Acesso em: janeiro/2017.

_____. *Introdução ao contexto do perspectivismo*. Disponível em: http://amazone.wikia.com/wiki/Introdução_ao_contexto_do_perspectivismo. Acesso em: janeiro/2017.

WEBER, Ingrid. *Um copo de cultura: os Huni Kuin (Kaxinawá) do Humaitá e a escola*. Rio Branco: Edufac, 2006.

ZULUAGA, Germán. Fronteras. In: AMAYA, Carolina e PARRA, Leonardo. *Vaupés, el corazón del mundo*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2009.

Fontes Orais:

Hinários do CICLU-Alto Santo. Rio Branco.

Fontes Orais - arquivos de áudio e/ou vídeo, com TCLEs assinados:

GAVAZZI, Renato. Conversa gravada. Rio Branco, 2017. Arquivo mp3 (1h 28min 25s).

LIMA, Maria Trindade de. (Dona Maria Tenório). Conversas gravadas em vídeo e áudio. Rio Branco, 2013 e 2016. Arquivo mov (1h 30min 7s) e arquivo mp3 (45min 53s).

NASCIMENTO, Francisco Costa do. (Chiquinho). Conversa gravada. Rio Branco, 2016. Arquivo mp3 (2h 54min 24s).

PIYÃKO, Benki. Conversas gravadas. Rio Branco, 2016a e 2016b. Arquivos mp3 (1h 26min 39s) e (1h 11min 26s).

SERRA, Paulo de Assunção. Conversas gravadas. Rio Branco, 2015 e 2016. Arquivos mp3 (1h 33min 52s) e (1h 20min 29s).

SILVA, Dionísia da. Conversa gravada em vídeo. Rio Branco, 2010. Arquivo AVI (42min 22s).

SILVA, Luíza Zilma Batista da. (Dona Luíza). Conversa não gravada. Rio Branco, 2016.

SILVA, Manuel Nunes da. (Manuel do Guajará). Conversa gravada. Rio Branco, 2015. Arquivo mp3 (1h 33min 52s).

Acervos consultados:

Alto Santo, Memorial Raimundo Irineu Serra. Rio Branco/ AC.

Arquivo Histórico do Exército. Palácio Duque de Caxias, Rio de Janeiro/ RJ.

Arquivo Nacional. Rio de Janeiro/ RJ.

Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro/ RJ.

Biblioteca Nacional. Biblioteca Digital Luso-Brasileira, coleção BNDigital do Brasil. Disponível em: <http://bdlb.bn.br/acervo/handle/123456789/42873> . Acesso em: 24/01/2016.

Memorial dos Autonomistas, Acervo Digital. Fundação de Comunicação e Cultura Elias Mansour. Rio Branco/ AC.

Apêndice I

Mapas e periodização construídos a partir das narrativas colhidas

**Figura 39. Área do Alto Santo de 1945 a 1974,
Área de Proteção Ambiental decretada em 2005 (APARIS) e
perímetro urbano de Rio Branco em 2006**

**RIO BRANCO
PERÍMETRO URBANO/ 2006
no destaque: localização da APARIS**

Fonte: Elaboração própria sobre Mapa Base do INCRA de 1979 e colaboração de Francisco Costa do Nascimento

Fonte: Prefeitura Municipal de Rio Branco

Figura 40. Loteamentos projetados no entorno da APARIS e loteamentos pleiteados no seu interior, 2017.

Definição aproximada dos perímetros

Fonte: Conselho Deliberativo da APARIS. Elaboração própria sobre imagem de satélite Google Earth

Figura 41. Antigas linhas, varadouros e alguns locais de moradia (antes dos anos 1960). Localizações aproximadas.

Localização das moradias segue o padrão de alta mobilidade, dificultando o mapeamento. Casa de Irineu Serra foi a que nunca saiu do lugar.

Fonte: Elaboração própria sobre imagem de satélite Google Earth

Figura 43. Territorialidade: mapa de Folhais e ocorrência de Jagube.

A territorialidade dada pelo cultivo descontinuo dos folhais, dispersão do Jagube e uso dos sítios sagrados.

Fonte: Elaboração própria sobre imagem de satélite Google Earth

Apêndice II

Quadro de eventos e periodização cruzada

O quadro apresenta uma síntese visual do entrecruzamento de eventos e as diferentes escalas espaciais implicadas entre a história territorial indígena, a ocupação branca e a vida de Irineu Serra na região.

Os eventos narrados sobre a vida de Irineu Serra no Acre, dos encontros com populações indígenas nas áreas de fronteira até a criação do lugar do Alto Santo, aqui nos interessa para se compreender mais profundamente o universo do Brasil caboclo que tem lugar no Alto Santo e seu posicionamento contemporâneo como um lugar balizador para o debate local sobre urbanização na Amazônia.

Com referência aos tempos da história indígena apresentados abaixo, o antropólogo Terri Valle de Aquino sistematizou e adaptou uma periodização feita por lideranças e professores Huni Kuin, a partir dos encontros e confrontos com os brancos na região, dividida em cinco tempos: o tempo das malocas; o tempo das correrias - marcado por violentos conflitos e expedições armadas; o tempo do cativo - iniciado com a inserção das populações indígenas nos seringais da região, marcado pela escravidão por dívidas impagáveis com os patrões; o tempo dos direitos e, ultimamente, o tempo da cultura. No prefácio ao livro de Ingrid Weber (2006: 17-27), que trata do povo Huni Kuin (Kaxinawá), Aquino apresenta um resumo dessa periodização, que também se aplica aos outros povos indígenas no Acre.

ESCALA TEMPORAL					ESCALA ESPACIAL
	ÍNDIOS		BRANCOS	BRASIL CABOCLO E IRINEU SERRA	
10.000 anos	Tempo das Malocas (até 2ª. metade do séc. XIX)				Macro-região da Alta Amazônia
					Amazônia Sul-Occidental
		Séc. XVIII	Drogas do sertão e urbanização pombalina na Amazônia		Grão Pará e Maranhão e Alto Rio Negro
					Amazônia Norte-Oriental e Norte-Occidental
		1787	Navegação chega ao rio Purus		Rio Purus
		Séc. XIX 2ª. metade	Primeiras expedições pelo lado brasileiro subindo pelo Amazonas/Solimões até os altos rios da Amazônia SO		Amazônia Sul-Occidental
		1854	Willian Chandles		
Fins do séc. XIX	Tempo das correrias No Acre, correrias até início da década de 1970. Ataques dos índios aos seringais e enfrentamentos armados até 1990	1861	Manuel Urbano		
		1866	Comissão de Limites (Tratado de Sto. Idelfonso)		Rio Javari
		1869	Navegação a vapor. Ocupação econômica Caucho e Borracha		Bacias dos rios Purus, Juruá, Ucayali e Madre-de-Dios
		1874	Comissão de Limites – Barão de Teffé (Tratados de Sto. Idelfonso e Ayacucho)		Alto Javari
		1878	Navegação e ocupação econômica pela empresa seringalista		Foz do rio Acre
		1880			Empresa seringalista ultrapassa a linha Cunha Gomes, limite final das fronteiras brasileiras

	Tempo do cativeiro	Última década séc. XIX e 1ª década séc. XX	Auge do 1º. ciclo da borracha		Acre: Bacias do Purus e Juruá.
	(índios trabalhando nos seringais)		Grandes levas migratórias do NE		Rios Acre, Yaco, Purus, Envira, Tarauacá, Juruá e afluentes
	Até fins de 1970		Surgem os barracões de seringais; as aglomerações em torno destes como pequenos povoados		
			Vilas Xapuri, Rio Branco, Brasília, Sena Madureira, Seabra, Cruzeiro do Sul		
		1912	Queda do 1º. ciclo da borracha	Irineu Serra migra do Maranhão para o Acre	Alto rio Acre
			Vilas Xapuri e Brasília (Brasiléia) e povoado Paraguassu (Assis Brasil)	Trabalha como seringueiro no Alto Acre, fronteiras com Bolívia e Peru	Alto rio Acre
		1913	Comissão de Limites Brasil-Peru	Conhece a ayahuasca com índios no Peru	Manaus, Belém e Sena Madureira
		1914			Alto Purus Chambuyaco e Santa Rosa
		Entre 1914 e 1919	Suspensão dos trabalhos da CLBP	Funda o CRF com Antonio e André Costa nas matas de fronteira com a Bolívia	
		1920	Retorno dos trabalhos da Comissão de Limites Brasil-Peru		Alto Purus Chambuyaco e Santa Rosa
		1920			Chandless e Alto Yaco
		1921		Irineu Serra trabalha na CLBP	Alto Acre
		de 1921 a 1927			Alto Acre, Envira, Tarauacá, Breu, Moa e divisor de águas Ucayali – Juruá
		1927	Fim dos trabalhos da CLBP		Divisor de águas Ucayali – Juruá

		1928-1930		Irineu Serra em Rio Branco	Baixo Acre
		1930		Inicia trabalhos com Daime na Vila Ivonete	Florestas no entorno de Rio Branco (Seringal empresa)
		1940 a 1945	2ª. guerra mundial 2º. ciclo da borracha nova imigração incentivada: soldados da borracha		Acre
		1945	Fim do 2º. ciclo da borracha	Irineu Serra muda-se para o lugar definitivo do Alto Santo	Colocação Espalhado, Seringal Empresa
			Colônias agrícolas em Rio Branco para abastecimento da cidade	Assentamento da comunidade e construção do conjunto do Alto Santo Sistema de colocação sem o seringal. Agricultura – relação com a cidade, venda dos produtos Funda a Escola Cruzeiro	Terras do Alto Santo ~700 hectares
		1971		Registro oficial do CICLU Falecimento de IS Continuidade com Dona Peregrina Gomes Serra (inicialmente auxiliada por Léoncio Gomes e Raimundo Gomes)	
		1974			terras do Alto Santo: início dos desmembramentos

		Anos 1970	Projetos militares na Amazônia		Acre, Rondônia (Amaz SO)
		Até fins dos anos 1990	<p>Chegada de madeireiros e pecuaristas</p> <p>Expulsão dos seringueiros das áreas de floresta</p> <p>Urbanização</p>		
			<p>Boom da urbanização sem planejamento</p> <p>Invasões</p>		Rio Branco
Fins dos anos 1970	Tempo dos direitos		<p>Luta nas áreas rurais</p> <p>Movimentos de resistência</p>		Acre
		1982		Falecimento de Leônicio Gomes da Silva, presidente do Alto Santo	Parcelamentos das áreas desmembradas, vendas dos lotes das famílias da comunidade do Alto Santo
	Conquistas das primeiras Terras Indígenas	Anos 1980	Aliança dos Povos da Floresta (índios e seringueiros)		Acre
		1986		<p>Falecimento de Raimundo Gomes da Silva</p> <p>Assume Dona Peregrina Gomes Serra</p>	
		1988	Assassinato de Chico Mendes		Acre
		1990	Primeiras Reservas Extrativistas do Brasil: Resex Alto Juruá- 500mil ha e Resex Chico Mendes- 1milhão de hectares		Acre

		Anos 1990	Expansão dos bairros de Rio Branco	Ampliação da estrada cortando a vila Pequenos ramais	Vila Irineu Serra Parcelamentos de lotes
Primeira metade anos 2000	Tempo da cultura	Início anos 2000	Projetos estruturantes em RB		Rio Branco
	Movimentos de valorização da identidade indígena	2005	Crescimento da cidade na direção Norte	Movimentação para proteção da área	Criação da Área de Proteção Ambiental Raimundo Irineu Serra (APARIS)
		2006	Novo Plano Diretor amplia perímetro da cidade e inclui a vila Irineu Serra na zona urbana	Decretos municipal e estadual: Alto Santo como Patrimônio Histórico e Cultural do município de RB e do estado do Acre	Indefinição de critérios para determinação da área de preservação cultural