



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL

MOISÉS TAATE ALVES SARRAF

AÇAÍ MACHINE:

a etnogênese ribeirinha em uma comunidade no delta do rio Amazonas

Rio de Janeiro

2023

MOISÉS TAATE ALVES SARRAF

AÇAI MACHINE:

a etnogênese ribeirinha em uma comunidade no delta do rio Amazonas

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Memória Social.

Orientadora: Dra. Regina Maria do Rego Monteiro Abreu

Coorientador: Dr. José Ribamar Bessa Freire

Rio de Janeiro

2023

Catálogo informatizada pelo(a) autor(a)

S247 Sarraf, Moisés Taate Alves
Açaí Machine: a etnogênese ribeirinha em uma comunidade
no delta do rio Amazonas / Moisés Taate Alves Sarraf. --
Rio de Janeiro, 2023.
261 f.

Orientador: Regina Maria do Rego Monteiro Abreu.
Coorientador: José Ribamar Bessa Freire.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Estado do
Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Memória Social,
2023.

1. Comunidades tradicionais. 2. Ribeirinhos. 3.
Etnografia. I. Abreu, Regina Maria do Rego Monteiro ,
orient. II. Freire, José Ribamar Bessa , coorient. III.
Título.

MOISÉS TAATE ALVES SARRAF

AÇAÍ MACHINE:

a etnogênese ribeirinha em uma comunidade no delta do rio Amazonas

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Memória Social.

Aprovado em: 16 de outubro de 2023.

Banca Examinadora

Profa. Dra. Regina Maria do Rego Monteiro Abreu (Orientadora)
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO

Prof. Dr. José Ribamar de Bessa Freire (Coorientador)
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO

Profa. Dra. Maria Amália Silva Alves de Oliveira
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO

Prof. Dr. Amir Geiger
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO

Profa. Dra. Ivânia dos Santos Neves
Universidade Federal do Pará - UFPA

Prof. Dr. Edmundo Marcelo Mendes Pereira
Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ

Para Dona Maria Vilhena e o pessoal do interior.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Capes pela bolsa de doutorado em dois períodos: no início e na reta final do doutorado. Agradeço ao Iphan pela licença que recebi para realização do trabalho de campo, bem como aos amigos e amigas do Instituto que me apoiaram no decorrer dos anos de pesquisa.

Agradeço ao meu “(des) orientador”, como gosta de se definir o professor Bessa Freire. Além de contribuir de maneira determinante para a construção da tese, o professor Bessa ajudou a elaborar sutilmente uma perspectiva sobre o mundo; um orientador que foi muito além da tese, com um repertório imenso de boas (e bem contadas) histórias, um dos mestres amazônidas.

Agradeço ao grupo de mestrandos e doutorandos do professor José Bessa, composto por Camila, Isabela, Abou, David, Thamires e Merced, que contribuíram com leituras e comentários sobre os pressupostos da pesquisa, especialmente durante a pandemia, quando o compartilhamento de conversas online foi uma forma de atravessar aquele tempo.

Agradeço aos professores com quem pude trocar experiências e debates no decorrer de disciplinas realizadas durante o doutorado. No Programa de Memória Social, os (as) professores (a) Francisco Ramos, Diana Pinto, Lobélia Faceira, Regina Abreu e Maria Amália. À professora Regina, que também foi orientadora desta pesquisa, agradeço pelas observações e acompanhamento; à professora Maria Amália, por contribuir com a leitura e com importantes sugestões de reorganização da tese.

Ao professor Amir Geiger, que acompanhou a pesquisa desde a qualificação e fez sugestões fundamentais ao desenho da atual tese; e à professora Ivânia Neves, que foi minha orientadora no mestrado e a primeira pesquisadora que vi tratar criticamente o termo “ribeirinho”.

Em complemento, agradeço aos professores de outras instituições com quem também tive o prazer de realizar disciplinas: José Jorge Carvalho, do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília (UNB), e Renata Menezes e Edmundo Pereira, do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Ao professor Edmundo, agradeço pelas conversas e orientações, especialmente sobre o trabalho etnográfico, que conduziram nossa pesquisa.

Agradeço à minha família. Ao Daniel, meu irmão, com quem posso compartilhar nossa trajetória. Ao Seu Moizes, meu pai, por ser minha referência de resiliência; e à professora Dilza, minha mãe, por me ensinar o valor dos sonhos. Ao seu Juquita, meu avô, e à Dona Maria, minha avó, com quem tive várias conversas sobre camarão, madeira, patauá e benzeções. E ao meu pai, novamente, por ser o revisor quando o assunto era rios e marés, vilas e virolas.

À minha companheira, Renata, que acompanhou as minúcias do trabalho, com amor e compreensão, e contribuiu em muitas das questões aqui colocadas; minha parceira de sonhos acadêmicos e de vida.

Agradeço, por fim, ao “pessoal do interior”, os moradores da vila do Porto Felicidade e do rio Curucuru. Eles me receberam em suas casas, me convidaram para viagens, passeios e celebrações; com eles compartilhei felicidades e tristezas, suas mesas com caças, peixes, calabresa, mortadela e o precioso açaí; eles me receberam em suas vidas e me guiaram pelos meandros do Curucuru e do delta do Amazonas, contando suas histórias de vida. Agradeço, especialmente, às dirigentes Girlene e Silvana, que defenderam, perante a comunidade, a realização do trabalho, e me ajudaram no que foi possível; e à Dona Maria Vilhena e ao Coquinho, cuja sagacidade, inteligência e conhecimentos são a base sem a qual essa tese não seria possível.

Pelos encaminhamentos e livramentos, agradeço a Deus, a Santo Agostinho, a São Sebastião, a Nossa Senhora Sant’Ana, a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, a São Benedito e à Santíssima Trindade.

“É a ilha toda composta de um confuso e intrincado labirinto de rios e bosques espessos, aqueles com infinitas entradas e saídas, estes sem entrada nem saída alguma, onde não é possível cercar, nem achar, nem seguir, nem ainda ver ao inimigo, estando ele no mesmo tempo debaixo da trincheira das árvores, apontando e empregando as suas flechas.”

Padre Antônio Vieira, na Carta LXXXVI ao rei D. Afonso VI,
Maranhão (1659).

“Nestes olhos mal saídos do beliche, soneira e preguiça, se misturam canhões e estirões, o labirinto, aquele, de Breves, o largão, este, que vem das três bocas do Xingu, e duas portuguesinhas desembarcadas não faz três horas no Pucuruí”.

Dalcídio Jurandir, em “Ribanceira” (1979).

“O ribeirinho, que eu acho, é nós morar assim num interior, semos assim um tipo natural com a mata, né? [...] O caboclo é o pessoal da vargem, nós todos. Caboco, aquele caboco, é a palavra. Aí pode ser qualquer um de nós, uma caboca, um caboco. Por exemplo, o cearense, eles são de outra nação, né? E nós paraenses, que se chamemo pra cá paraense, é o pessoal que é caboco [...]. A diferença do ribeirinho pro caboclo é quase nada, são a mesma coisa, que o caboclo mora no ribeirinho. Nós, cabocos, moramos no ribeirinho, como sempre foi. Tem o cearense, tem o caboco, que é o pessoal, nós, da beirada, e tem o tapuio. Agora o que quer dizer a palavra tapuio? Que é o pessoal comum, que não são cearense, é essa a palavra. É só uma laia, aí fica só uma laia, porque o tapuio chamado é o mesmo caboco [...]. E o cabussu é isso, você vê uma pessoa, você tá aí, ela passa. Cabussu é a pessoa que não fala com a gente, antipático, não liga pra gente, que ele faz que não vê, te vê, mas não vê, e abichado. Cabussú é abichado. O fulano é um cabussú, é um índio! É uma palavra ofensiva. Porque se chamar cabussú, se tu ver, não vai gostar.

Dona Maria Vilhena, 78 anos, parteira e puxadora do Porto Felicidade
(2022).

RESUMO

Esta tese de doutorado tem como objetivo descrever o que chamamos de etnogênese ribeirinha em uma comunidade rural do delta do rio Amazonas, localizada na região do Marajó, no estado do Pará. Para isso, realizou-se uma pesquisa etnográfica, entre os meses de agosto e dezembro de 2022, associada a uma pesquisa documental e bibliográfica sobre o tema, visando analisar variados processos socioeconômicos e históricos como fatores que proporcionam o desenvolvimento do termo ribeirinho enquanto etnônimo na região amazônica. Assim, durante a pesquisa de campo, perguntamos diretamente à comunidade se seus moradores se consideravam ribeirinhos e, em caso positivo, qual o significado de expressões como vida ribeirinha e comunidade ribeirinha. Com isso, obtivemos quatro grandes campos de sentidos sobre o significado do etnônimo ribeirinho nos termos da própria comunidade: a) o ribeirinho como morador na beira do rio; b) o ribeirinho como morador da zona rural; c) o ribeirinho carente de bens, produtos e serviços públicos; e d) o ribeirinho como detentor de práticas e saberes tradicionais. Desta forma, no decorrer deste trabalho, analisamos esses quatro campos de sentidos à luz dos dados etnográficos, correlacionando e cotejando-os às noções cristalizadas sobre comunidades tradicionais não indígenas na Amazônia e ao enquadramento de políticas públicas voltadas para esse segmento. Nesse sentido, a cadeia produtiva do açaí, descrita na tese, se mostrou como central na articulação entre a produção de sentidos sobre o ribeirinho, a política fundiária do governo federal e a cadeia produtiva do açaí como *commodity* nos últimos anos. Da centralidade da cadeia produtiva do açaí no delta do Amazonas, emerge a açaí *machine*, um processo social amplo que condiciona a emergência do ribeirinho enquanto etnônimo e categoria política.

Palavras-chave: comunidades tradicionais; ribeirinhos; etnografia; Amazônia.

ABSTRACT

This thesis aims to describe what we call riverine ethnogenesis in a rural community in the Amazon River delta, located in the Marajó region, in the state of Pará. To this end, ethnographic research was carried out between the months of August and December of 2022, associated with documentary and bibliographical research on the topic, aiming to analyze various socioeconomic and historical processes as factors that provide the development of the term “ribeirinho”, in portuguese, as an ethnonym in the Amazon region. Therefore, during field research we asked the community directly whether its residents considered themselves “ribeirinho” residents and, if so, what the meaning of expressions such as riverside life and “ribeirinho” community was. With this, we obtained four large fields of meaning about the meaning of the “ribeirinho” ethnonym in terms of the community itself: a) “ribeirinho” person as a resident on the riverbank; b) “ribeirinho” dwellers as residents of rural areas; c) “ribeirinho” residents lacking public goods, products and services; and d) “ribeirinho” dweller as holder of traditional practices and knowledge. Thus, in the course of the work, we analyzed these four fields of meaning in the light of ethnographic data, correlating and comparing them with crystallized notions about traditional non-indigenous communities in the Amazon and the framework of public policies aimed at this public. In this sense, the açai production chain, described in the thesis, proved to be central in the articulation between the production of meanings about the “ribeirinho”, the federal government's land policy and the production of açai as a commodity in recent years. From the centrality of the açai production chain in the Amazon delta, the “açai machine” emerges, a broad social process that conditions the emergence of “ribeirinho” people as an ethnonym and political category.

Keywords: traditional communities; riverside people; ethnography; Amazon.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 1	- Delta do rio Amazonas, com destaque para o município de Breves e as localidades da zona rural.....	23
Foto 1	- “Cartaz” das eleições municipais de 2016 com slogan de candidato que se refere aos “ribeirinhos”.....	61
Quadro 1	- Declaração raça/cor moradores da vila do Porto Felicidade e rio Curucuru.....	67
Tabela 1	- Auto-classificação da população brasileira a partir da designação de cor.....	71
Tabela 2	- Distribuição populacional pelo critério raça/cor.....	74
Foto 2	- Seringueira imersa numa baixa de igarapé, em que pode-se notar as antigas marcas da extração do látex.....	93
Gráfico 1	- Produção do palmito e do açaí.....	99
Tabela 3	- Ensino área de influência da vila do Porto Felicidade.....	112
Mapa 2	- Boca do rio Curucuru, com a Vila do Porto Felicidade, serrarias e fábricas de cabo de vassoura.....	117
Foto 3	- Pilhas de cabos de vassoura no pátio de uma fábrica no Porto Felicidade.....	118
Figura 1	- Diagrama com a linha de produção de uma fábrica de cabos de vassoura.....	119
Gráfico 2	- Exportações cabos de vassoura - Comparação Breves, Belém e Pará.....	120
Quadro 2	- Regime de trabalho por etapa.....	122
Figura 2	- Diagrama das fases da cadeia produtiva do açaí.....	129
Foto 4	- Transbordo das latas de açaí de voadeira a um barco de linha, que faz o trecho entre Breves e Macapá, onde a carga seria entregue.....	137
Mapa 3	- Divisão entre o marisco e o “comprado”.....	145
Figura 3	- Cartaz da Festividade da Santíssima Trindade 2023, afixado impresso na frente de igrejas, comércios e escolas, e distribuído em formato digital pelas redes sociais e aplicativos de mensagens.....	153
Figura 4	- Cartaz da Copa Ribeirinho, um dos inúmeros torneios organizados vinculados ou não a festividades católicas, na região delta amazônico....	155
Quadro 3	- Cronograma de eventos.....	157

Tabela 4	-	Projetos agroextrativistas no município de Breves.....	165
Tabela 5	-	Projetos agroextrativistas na região do Marajó.....	166
Figura 5	-	Representação de uma residência à beira do rio.....	177
Foto 5	-	Cadinho, utensílio afixado ao tronco da seringueira, para onde escorria o látex.....	200
Quadro 4	-	Problemas de saúde e práticas de cura recorrentes.....	216

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AIO	Área de Interesse Operacional
Apec Marajó	Associação dos Produtores, Extratores e Comerciantes de Produtos Acabados do Marajó
ATER	Assistência Técnica e Extensão Rural
CAFe	Comunidade Acadêmica Federada
CCU	Contrato de Cessão de Uso
CEB	Comunidades Eclesiais de Base
Cimi	Conselho Indigenista Missionário
CNE	Conselho Nacional de Educação
CMAR	Comando da Marinha
DMC	Dispositivo Móvel de Coleta
ESF	Estratégia Saúde da Família
ESFF	Equipes de Saúde da Família Fluviais
ESFR	Equipes de Saúde da Família Ribeirinha
Fapespa	Fundação Amazônia de Amparo a Estudos e Pesquisas
FNO	Fundo Constitucional de Financiamento do Norte
Funai	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
Incra	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
Inep	Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira
Iterpa	Instituto de Terras do Pará
Iphan	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ITR	Imposto sobre a Propriedade Territorial Rural
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário
MPF	Ministério Público Federal
ONU	Organização das Nações Unidas
Pacs	Programa de Agentes Comunitários de Saúde
PAE	Projetos de Assentamento Agroextrativistas
PDDE	Programa Dinheiro Direto na Escola
PGE	Procuradoria Geral do Estado do Pará
PGPM	Política de Garantia de Preços Mínimos

Pnad	Pesquisa Nacional por Amostras de Domicílios
PNRA	Plano Nacional de Reforma Agrária
Pronaf	Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar
Resex	Reserva Extrativista
RNP	Rede Nacional de Ensino e Pesquisa
SAF	Sistemas Agroflorestais
SBPC	Sociedade Brasileira de Pesquisa Científica
SEI	Sistema Educacional Interativo
Semas	Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Sustentabilidade
Sesp	Serviço Especial de Saúde Pública
Sipra	Sistema de Informações de Projetos de Reforma Agrária
SISGEMB	Sistema de Gerenciamento de Embarcações
SNCR	Sistema Nacional de Cadastro Rural
SNI	Sistema Nacional de Informações
SPU	Superintendência do Patrimônio da União
SPU-PA	Superintendência do Patrimônio da União no Estado do Pará
Sudam	Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia
TAF	Território Federal do Amapá
TAUS	Termo de Autorização de Uso Sustentável
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UNB	Universidade de Brasília
Unesco	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
Unirio	Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
USP	Universidade de São Paulo

APRESENTAÇÃO

Antes de ser apresentada a arquitetura e conteúdo desta tese de doutorado, é preciso dizer que seu substrato é composto, embebido e se retroalimenta em memórias sociais, em âmbito familiar e comunitário, da recente formação das cidades na região do delta do rio Amazonas e Marajó, especialmente da experiência coletiva do êxodo rural a partir da década de 1970. Breves e tantas outras cidades da região amazônica estão situadas no limiar entre zonas urbana e rural, de deslocamentos e contatos interétnicos em busca de empregos e renda, acesso a educação e saúde.

Os capítulos aqui desenhados estão imersos em narrativas da vargem, contadas nas casas de parentes, nos encontros com amigos e pela “beira” de Breves. A tese está alicerçada no roçado de arroz da vila do São José, no furo do Tajapurú, onde trabalharam minha avó, meu pai e meus tios, assim como em suas experiências entre palmitos e embarcações, cacuris e bolas de borracha. Da mesma forma, parto da roça de mandioca do meu avô, que foi do meu bisavô, e de suas histórias cortando toras e serrando madeira, entre caças e a produção de pataúá no intervalo da tiração de borracha no furo do Japichaua, de onde vem minha mãe.

Esta tese, por fim, está fortemente ancorada em três intelectuais: um americano, um carioca e um marajoara. Foi a partir do encontro entre os antropólogos Charles Wagley e Eduardo Galvão e o escritor Dalcídio Jurandir, em meados do século XX, na vila de Gurupá (PA), que se produziu um rico conhecimento sobre o universo amazônico, em suas relações socioeconômicas, culturais e psicológicas, e homens e mulheres às margens do rio Amazonas. As obras resultantes desse encontro são referências e guiam a leitura desta tese.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	16
1.1	A onomástica da apelação como mecanismo de anonimato.....	29
1.2	Organização da tese.....	33
2	O RIBEIRINHO NO INTERIOR: NOÇÕES SOBRE A IDENTIDADE ÉTNICA RIBEIRINHA A PARTIR DA REALIZAÇÃO DO CENSO 2022.....	38
2.1	A baía de etnônimos: marcadores étnico-raciais na Amazônia.....	41
2.1.1	A desembocadura da baía: o caboclo na Amazônia.....	45
2.1.2	O ribeirinho: dos dicionários às ciências sociais.....	50
2.2	Etnicidade ribeirinha: a produção de significados nas palavras do ribeirinho.....	60
2.3	Cor e raça entre a população ribeirinha: o império do pardo no delta do Amazonas.....	66
2.4	Disputas internas sobre os sentidos e significados de ser ribeirinho.....	78
2.5	Do caboclo ao ribeirinho: regularidades e dispersões.....	82
3	O RIBEIRINHO NA BEIRA: O CONFLITO ENTRE O SISTEMA DO AVIAMENTO E A CADEIA PRODUTIVA DO AÇAÍ.....	87
3.1	A História do desenvolvimento da região: seringueiros, coletores, roceiros, madeireiros, palmiteiros e açazeiros.....	90
3.1.1	Da ucuúba à virola: da coleta de sementes à indústria madeireira.....	96
3.1.2	Do palmito ao açaí: a transição entre o corte e o manejo dos açazais.....	97
3.1.3	Roçados na vargem amazônica.....	100
3.2	“Fale, meu patrão”: a vila, os donos e a comunidade.....	106
3.3	Aparelho público: educação e saúde.....	111
3.4	A virola, a tora e o cabo: a operação de cabos de vassoura.....	115
3.5	Açaí <i>machine</i>: a cadeia produtiva do açaí.....	124
3.5.1	Tratar o açazal: manejo e práticas tradicionais na produção do açaí.....	130
3.6	O mariscador e <i>do comprado</i>: cultura alimentar no Porto Felicidade.....	136
3.6.1	“O camarão sumiu”: caça, pesca e ultraprocessados.....	139
3.7	A tábua cultural das marés.....	146
3.8	Festividades e calendário de eventos.....	151

3.9	A batalha entre o aviamento e a açai <i>machine</i>	157
4	O RIBEIRINHO CARENTE: INTERAÇÕES ENTRE A COMUNIDADE E O ESTADO	163
4.1	A história e os usos sociais das terras do Curucuru.....	170
4.2	Modalidades de uso de terras e regularização fundiária.....	176
4.2.1	Conchavos eleitorais: a cessão de terras à prefeitura.....	182
4.3	A definição do termo ribeirinho em políticas públicas federais.....	184
4.3.1	O Contrato de Cessão de Uso (CCU) e o Termo de Autorização de Uso Sustentável (TAUS) na retórica internacional e ambientalista.....	187
4.4	Debulhando o trinômio: as terras, o açai e o ribeirinho.....	191
5	O RIBEIRINHO DETENTOR: MEMÓRIA ÉTNICA E ANCESTRALIDADE NA VILA DO PORTO FELICIDADE	195
5.1	Reminiscências mnemônicas: seringueiros, portugueses e cearenses.....	199
5.1.1	Os seringueiros: migrações de Cametá, no Baixo Tocantins.....	199
5.1.2	Migrações portuguesas para a Amazônia na virada do século.....	203
5.1.3	Cearenses: migrações nordestinas durante a guerra pela borracha.....	207
5.2	“Daqui mesmo”: práticas do interior e sonhos cabanos.....	210
5.2.1	Benedeiras, puxadores e parteiras: saberes e ofícios tradicionais.....	210
5.2.1.1	<i>Os puxadores do Curucuru</i>	213
5.2.1.2	<i>O Hospital do Povo</i>	215
5.2.2	Nas cabeceiras desses rios: os cabanos.....	219
5.2.3	Dona Maria Vilhena: a narradora coletiva.....	232
6	CONSIDERAÇÕES FINAIS	236
	REFERÊNCIAS	243
	APÊNDICE A - Tabela de Artigos	260

1 INTRODUÇÃO

Há pelo menos seis embarcações que *fazem linha* partindo da cidade Breves, através dos rios Jaburu e Jacaré Grande, com passagem pelo Curucuru e pela vila do Porto Felicidade, algumas das quais têm como destino final Macapá (AP). Quase todos os dias há barcos subindo e descendo o trecho. Essas embarcações têm capacidade para cerca de 100 passageiros, e também transportam fretes, mas, entre os meses de julho e setembro, há uma mudança importante: a principal fonte de renda desses barqueiros passa a ser a comercialização e o transporte de paneiros de açaí rumo ao mercado da capital amapaense ou à feira de Breves. No início de agosto de 2022, fiz a viagem entre a cidade de Breves e a vila do Porto Felicidade, dando partida ao trabalho de campo desta tese de doutorado. A embarcação de duas toldas teve seu porão e primeiro convés tomados por milhares de paneiros de açaí, entre os quais os passageiros iam espremendo suas redes à medida em que o barco recebia a carga.

A jornada até a vila, que poderia ser feita em pelo menos oito horas, ficou duas horas mais longa em função das dezenas de paradas feitas para embarcar açaí. Os proprietários desses barcos de linha tornam-se compradores, e vão de porto em porto coletando os paneiros. Em certos casos, o barco fundeia no meio do rio para que embarcações menores façam o transbordo de açaí e outras mercadorias. Noutros casos, a rota é alterada para que se alcance a maior quantidade de fornecedores, e o barco segue serpenteando pelas ilhas e furos, subindo e descendo numa empresa que alonga em muito o tempo gasto. Desde a partida em Breves, os carregadores que compõem a tripulação, todos homens, passam quase todo o tempo em intensa atividade, lançando de mão em mão, arriando, empilhando e arrumando paneiros de açaí. É a safra, a “força do açaí”, me disse um produtor. Estava latente a centralidade econômica do açaí, o que impactava trabalho e renda na região do delta, mas que ia além.

Mucuím era o apelido de um menino, com cerca de 5 anos, que conheci durante as viagens do barco escolar. Ele morava às proximidades da vila, no igarapé Santo Antônio, e todos os dias ia e vinha com o barqueiro para estudar no Porto Felicidade, em uma viagem que durava cerca de meia hora. Certa ocasião, em meados de setembro, eu estava sentado numa banca em frente à pensão da vila, com o Diário de Campo e uma caneta na mão. No intervalo da aula, meio da tarde, ele se aproximou e pediu que eu lhe fizesse um desenho. Eu ri, mas disse que não sabia desenhar. Ele replicou: “sabe sim”. Diante da persistência de Mucuím, perguntei o que ele queria que eu desenhasse. “Faz um açazeiro”, respondeu. Eu,

então, rascunhei uma touceira de açaí no Caderno de Campo – e esse se tornou o esboço do modelo da etnogênese ribeirinha em uma comunidade do delta do rio Amazonas.

Realizei um trabalho de campo, entre bibliografias e a vila do Porto Felicidade, o qual poderia ser resumido em uma pergunta feita aos interlocutores, que norteou nossa pesquisa: tu te consideras ribeirinho? A indagação sobre o significado de termos e expressões “ribeirinho”, “comunidade ribeirinha” e “vida ribeirinha” foi a culminância do trabalho de campo realizado na vila de Porto Felicidade, às margens do rio Curucuru, na zona rural do município de Breves. Trata-se do delta do Amazonas, região situada na foz desse rio, composta por um elevado número de ilhas, que ocupam quase a totalidade do estuário da bacia amazônica. Esse trecho final do rio possui cerca de 300 km, que se comunica com uma extensa rede de afluentes, indo, mais ao norte, desde as ilhas marítimas, como Caviana e Mexiana, até a intersecção com o rio Pará, na porção sul (MARIN, 2005), englobando os municípios marajoaras de Gurupá, Portel, Melgaço, Bagre, Anajás, Afuá e Breves. Segundo classificação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o município está localizado na mesorregião do Marajó¹ (PA) e microrregião dos “Furos de Breves”². Outra categorização para a região do delta é a de “região das ilhas” ou “as ilhas”, utilizada principalmente por barqueiros e náuticos que fazem a rota do rio Amazonas. Para Pacheco (2010), trata-se do Marajó das Florestas, em oposição ao Marajó dos Campos. Por fim, os moradores do rio Curucuru dizem apenas que aquela é a “região de Breves”.

O Porto Felicidade e toda a região do rio Curucuru estão situadas na área definida pelos moradores como “vargem”, sinônimo de várzea, lugar socioambiental o qual se refere às beiras de cursos d’águas na região amazônica, sob influência diária do fluxo de marés, que aparece na clássica divisão entre várzea e terra firme na Amazônia³ (MEGGERS; LINHARES; RIBEIRO, 1987), já que a maior parte da região (98%) é constituída de terra

¹ Segundo ordenamento do Decreto estadual nº 1.066/2008, a região de integração do Marajó possui 106.661,68 km², que abrangem 17 municípios, a norte do estado do Pará, reunindo uma população estimada em 610.972 pessoas, conforme dados do Radar de Indicadores das Regiões de Integração 2022 (PARÁ, 2022).

² A região foi foco de estudos realizados por naturalistas entre o século XIX e XX. Jacques Huber (1902) se refere aos “Furos de Breves”. Emílio Goeldi (1899, p. 4), por sua vez, chamou de “parte sudoeste” da ilha do Marajó, “em que predomina a floresta virgem tipicamente amazônica, expande-se, sob o signo do Aquário, a colhita de borracha”. Para Ferreira Penna (1875, p. 10), trata-se da secção sudoeste da ilha do Marajó, “é toda coberta de mattas [...] n’ella reinam grande variedade de madeiras estimadas para construções, numerosas plantas uteis a medicina e a industria e uma extraordinaria quantidade de seringueiras” ou o “Eldorado dos Seringueiros”.

³ Para Meggers, Linhares e Ribeiro (1987), a várzea oferece uma diversificação socioambiental muito maior que a terra firme, o que se manifesta em oferta superior de naturais alimentares e possibilidades de emprego na agricultura. Do ponto de vista geológico, a terra firme é expressão que designa áreas não inundáveis, em planícies sedimentadas do Pleistoceno e Holoceno, sendo o latosolo amarelo e latosolo concrecionário os grupos mais expressivos; a várzea, por sua vez, se refere a planícies aluviais de formação quaternária, tendo como grupo representativo o Gley Pouco Húmido, em se destaca a várzea alta, a várzea baixa e o igapó (CALZAVARA, 1972).

firme, mas na região do delta a várzea se alarga, passando de menos que 25 km acima do rio Negro, 50 km nas ilhas pouco acima da foz e 200 km no delta. Entre os moradores da região do rio Curucuru, a divisão entre a vargem e a terra firme possui um intermediário chamado de “varjão”, que seria uma área sob influência das marés e, ao mesmo tempo, com trechos de terra firme, isto é, não totalmente alagável como a vargem. Em nossa tese, vamos utilizar a denominação “vargem” para se referir ao lugar socioambiental do Curucuru, bem como a expressão “delta do Amazonas”, que engloba a área sociocultural a que nos referimos.

A pergunta feita aos moradores era a própria problemática da pesquisa. Diante da ascensão do uso do termo ribeirinho, especialmente na retórica do Estado e do discurso midiático, para designar povos tradicionais não indígenas na Amazônia, restavam perguntas sobre a natureza de tal designação e se essa população enquadrada enquanto ribeirinha se autodeclarava assim. Para a construção desse problema, foi importante perceber como a autodeclaração ribeirinha não é uma perspectiva comum entre pessoas idosas que migraram da zona rural para a cidade entre os anos de 1980 e 2000. Indo além, casos como o do município de Iranduba (AM)⁴, região metropolitana de Manaus, em que cerca de 150 moradores do condomínio “Exclusive Park” foram vacinados contra Covid-19, em 2021, por se declararem ribeirinhos, um dos grupos prioritários dentro do Plano Nacional de Imunização (PNI), ressaltaram certa, senão indefinição quanto ao termo, pelo menos multiplicidade de sentidos inerente a uma gênese étnica em curso, condicionada por fatores ainda indistintos.

O termo ribeirinho enquanto designação étnica está em circulação em meio a uma série de outros etnônimos, mantendo, a dependendo do caso, relações de similaridade, distinção e sinonímia. Neste cenário, compreender a gênese de um termo de caráter étnico é fundamental para desvelar complexos processos sociais, como o são as trajetórias de uma comunidade, de um povo, de um país. Nesse trajeto, podemos visualizar como o uso de determinados termos para designar um grupo social pode lançar luz sobre a história, os conflitos e resistências, o intercâmbio entre grupos enquanto parte da sociedade brasileira e o enquadramento conferido pelo Estado a cada um. Por fim, e o mais importante, podemos, dessa forma, apontar as implicações de tais desenvolvimentos.

O uso de determinado etnônimo está atrelado a mudanças sociais longas, que transcorrem ao lado da emergência de marcos legais, da hierarquização de perspectivas cosmo

⁴ Ocorrida no mês de maio 2021, a vacinação desses moradores foi noticiada no site jornalístico G1 Amazonas e no Jornal Nacional, sendo alvo de investigação do Ministério Público do Estado do Amazonas (MP-AM), já que, mesmo morando a alguma proximidade da beira do rio Solimões, os moradores do condomínio não poderiam ser considerados ribeirinhos – enquanto isso, parte da população do entorno do residencial ainda não havia sido vacinada. Disponível em: tinyurl.com/yuwsh8t2. Acesso em: 01 jun. 2021.

e epistemológicas, de processos de distribuição de terras e outros serviços públicos, como saúde, assistência social e educação. Acompanhar a história social de um termo étnico é, assim, uma ferramenta estratégica para se compreender a trajetória de um grupamento social a partir de seus mais diversos desdobramentos mediados pelas relações de poder que se desenrolam historicamente. É a partir do estudo das etnogêneses que se pode focar sobre os usos de marcadores étnicos e raciais, tão normatizados cotidianamente e institucionalmente, desnaturalizando-os como forma de produzir conhecimento sobre importantes temas e correlações entre si, como etnicidade, êxodo rural, miscigenação, desigualdades de gênero e as mais variadas expressões do racismo.

Esta pesquisa se situa, portanto, na produção das etnogêneses na região amazônica – conceito utilizado para designar diferentes processos de mudança, de base étnica, que operam em um grupo de mesma tradição cultural, como o ressurgimento de povos considerados extintos ou o nascimento de comunidades de migrantes e seus descendentes. Ainda assim, se referem a uma mesma intersecção: ao dinamismo de grupos étnicos, seus deslocamentos e transformações, cisões, fusões e generalizações de matrizes sociais, linguísticas, raciais e culturais (BARTOLOMÉ, 2006). Considerando distintos desenvolvimentos histórico-sociais na América Latina, seja antes, durante ou após o período colonial, a etnogênese é “processo de construção de uma identificação compartilhada, com base em uma tradição cultural preexistente ou construída que possa sustentar a ação coletiva” (BARTOLOMÉ, 2006, p. 43).

Não se trata de um fenômeno novo, dados os casos em que o *discurso oficial* ou *nacional* decretou a “extinção” de um povo indígena ou de indígenas de maneira geral, ou ainda quando essas populações são definidas enquanto campesinos, enquadramento comum a vários países da América Latina (BARTOLOMÉ, 2006). Ou, em sentido contrário, dentro desta mesma abordagem, aquilo que Oliveira (1994) chamou de “reemergência étnica”, se referindo a povos indígenas do Nordeste brasileiro, considerados até então “assimilados” pela sociedade dominante, mas que reelaboravam suas identidades em oposição a essa noção, e ainda de processos de “descaboclição” de povos indígenas do Baixo Tapajós (VAZ FILHO, 2010). Assim, entende-se etnogênese ainda como “processo de reconfiguração social, política, econômica e cultural que implica a redefinição do sentimento identitário e desemboca na emergência de uma nova formação social ou de uma identidade étnica” (BOCCARA, 2007, p. 59).

Nesta perspectiva, a etnogênese vai ser aqui associada ao procedimento arqueológico e genealógico de Michel Foucault, a partir de vários pontos de ligação destes procedimentos. Primeiramente porque nossa pesquisa não se dedica a encontrar a “origem” do ribeirinho ou

“sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo” (FOUCAULT, 1979, p. 17). Pelo contrário, a etnogênese ribeirinha será perscrutada em termos arqueológicos, especialmente na compreensão das condições de possibilidades históricas como resultado da correlação de forças, e genealógica, “na sua multiplicidade, nas suas diferenças, na sua especificidade, na sua reversibilidade” (FOUCAULT, 1997, p. 71). O enquadramento ribeirinho, dessa forma, é indagado de modo dinâmico e descontínuo, como resultante de variadas linhas de força, internas e externas, do Estado – por meio do funcionamento de políticas públicas e procedimentos que organizam e categorizam a população – e das comunidades ditas ribeirinhas, a partir de procedimentos de apropriação e produção de discurso sobre si.

Tomando como exemplo a região do Marajó, poderíamos falar da etnogênese do povo *nheengaíba*, que a memória coletiva no município de Breves⁵ consagra como “a etnia” indígena que habitava o Marajó quando do início da Colonização. O termo teria origem com os índios de fala tupi “que se supunham superior aos tapuios de fala travada” (TUPIASSU, 2008, p. 44). Dados etnohistóricos e arqueológicos sugerem que as populações arqueológicas marajoaras “podem ter sido aquelas a que os Tupinambás se referiam genericamente como ‘Nheengaíbas’” (SCHAAN, 2000, p. 87). Em 1660, padre Antônio Vieira escreve que na boca do rio Amazonas estava a ilha do Marajó, “habitada de muitas nações de índios, que, por serem de línguas diferentes e difíceis, são chamados geralmente *nheengaíbas*”. Diante da multiplicidade de línguas que tais grupos indígenas falavam, e incapazes de entendê-las, “os portugueses negativamente procuraram homogeneizar diferenças entre falares e modos de vida de ancestrais habitantes marajoaras” (PACHECO, 2010, p. 18). Assim, essa forma seria designação para povos como os Aruan, Mamainá, Anajá, Mapuá, Sacaca, Guajará, Pixipixi e outros, cujos etnônimos poderiam ou não ser autodenominados ou atribuição do colonizador. *Nheengaíbas*, assim, de designação êmica entre grupamentos indígenas pré-Contato, se tornaria um etnônimo generalista para um conjunto de povos, sendo indissociável do apagamento étnico produzido pelo processo colonial.

Ao retroagirmos a tal período, listamos um conjunto de etnônimos que circulavam a partir dos mais diversos contextos históricos e sociais. Rapidamente, foi possível enumerar termos conhecidos da sociedade brasileira, como *mameluco*, *cafuzo*, *caipira* e *caçara*, bem como terminologias mais específicas da região amazônica, como o *tapuio* e o *caboclo*. Diante

⁵ Atualmente, em Breves, há um grupo de caráter parafolclórico intitulado “*Nheengaíbas*”, que realiza apresentações de ritmos como *carimbó*, *siriá* e *lundu*.

de uma complexa rede de designações étnicas e raciais para essas populações – uma baía de etnônimos – em voga no momento contemporâneo, foi fundamental a percepção de certos critérios, linhas de força ou relações de poder que determinavam a irrupção do uso de determinado termo como hegemônico na sociedade. Percepção construída, primeiramente, no quadro sociolinguístico construído por Freire (2003) a partir da história social das línguas na Amazônia colonial, em que cada marcador étnico e racial está atrelado às línguas faladas por cada grupo. Os indígenas a que se chamava de “índio bravo”, por exemplo, eram aqueles que utilizavam sua língua vernacular; já os “índios mansos” eram bilíngues em línguas vernaculares e nheengatu⁶. Os tapuios, por sua vez, também bilíngues, falavam o nheengatu e a língua portuguesa, numa transição que se operava no decorrer de séculos.

O último etnônimo citado por Bessa é o caboclo, morador das cidades e vilas amazônicas, monolíngue em português. A partir deste marcador iniciamos nosso estudo sobre as etnogêneses na Amazônia; procuramos compreender quais os significados circulavam para o termo, mas, principalmente, como a própria população se relacionava com essa designação. A respeito do uso dessa denominação pela sociedade amazônica, restava caracterizado caráter pejorativo do termo, questão demonstrada em estudos que procuraram se debruçar sobre tal relação (WAGLEY, 1952; LIMA, 1999, 2005; PACE, 2006). Em Wagley (1952), autor da clássica etnografia “Uma comunidade amazônica”, o termo se referia a pessoas com características indígenas e baixa posição social, associado a valores negativos como preguiçosos, tímidos, isolados, manhosos, desconfiados e ardis. Para além do quadro sociolinguístico de Bessa, se impunha uma ramificação, o etnônimo *ribeirinho*, que elencamos na lista de marcadores étnico-raciais, desta feita fora da etnolinguística.

Assim, na baía de etnônimos, partimos ao trabalho de campo pensando “do índio ao ribeirinho”, esperando encontrar a mais variada gama de marcadores étnicos e raciais. O vai-e-vem das marés nessa baía é condicionado por uma economia a reger essas denominações étnico-raciais que operaram – e operam – na Amazônia. Essa economia condiciona a movimentação de diferentes marcadores na vida cotidiana, sempre em interação com a ação do Estado; denominações endógenas de sociedades indígenas e povos africanos diaspóricos; e, nesse universo, significações e ressignificações. No horizonte de pesquisa, nos perguntamos: quais as condições de possibilidades históricas (FOUCAULT, 2008) se

⁶Nheengatu ou Língua Geral Amazônica é um idioma de contato, que emergiu no período colonial, resultante de diversas línguas indígenas a partir da sistematização feita pela Companhia de Jesus. A língua ainda é falada por indígenas do noroeste amazônico. Para mais informações, ver “Rio Babel: a história das línguas na Amazônia” (FREIRE, 2003).

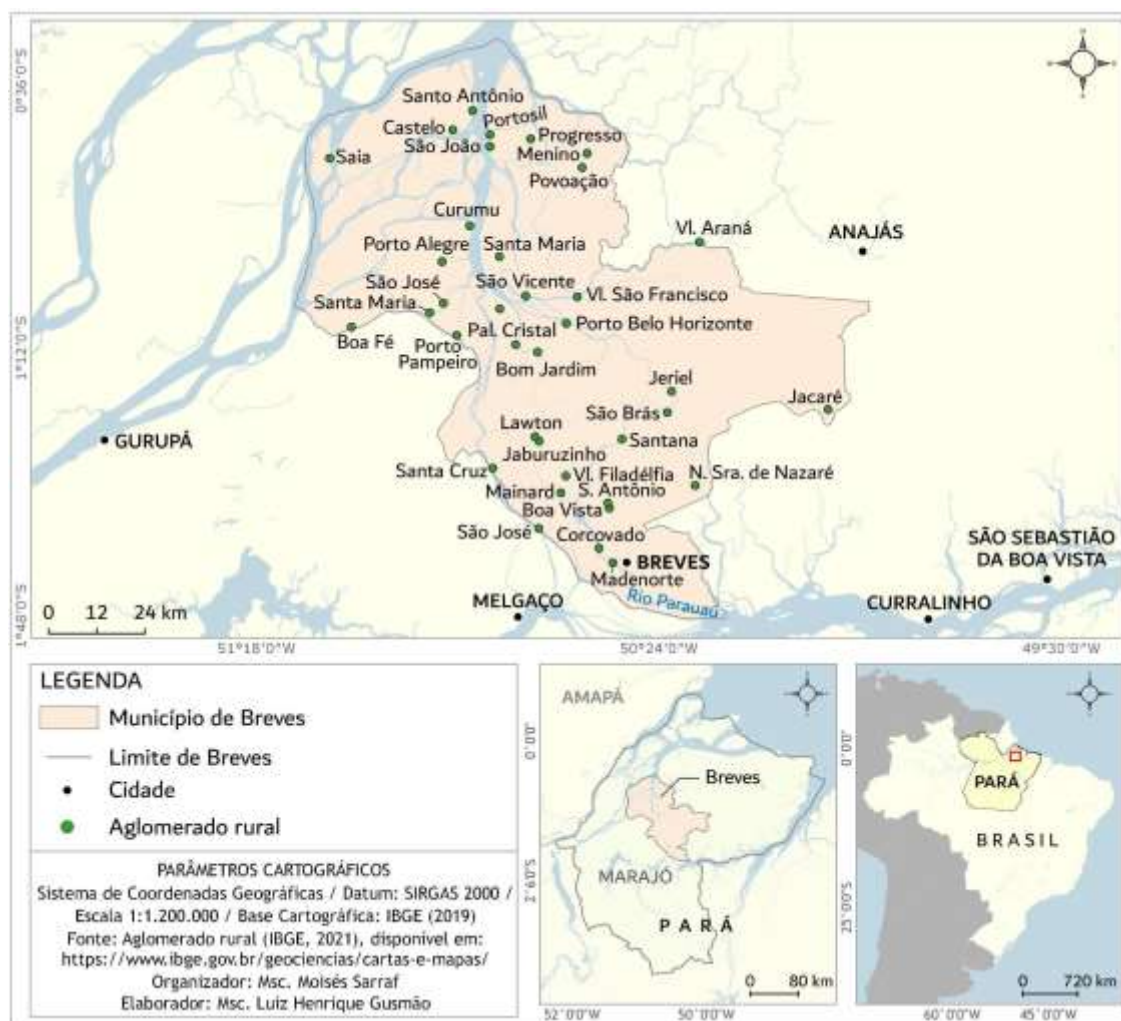
modificam para que mudem os sentidos dessas etnogêneses e quais os usos atuais? Da mesma forma, são vários os desdobramentos. Por quais transformações passa a sociedade amazônica, considerando a interlocução com a sociedade brasileira e o contexto global de maneira mais ampla, que possibilitam a emergência do termo ribeirinho em substituição ao caboclo, até então expressão hegemônica para designar as populações amazônicas não indígenas?

Para responder a essas perguntas, optamos por uma pesquisa etnográfica a partir da perspectiva de Geertz (1978), que estabelece os princípios de compreensão e interpretação dos fenômenos da cultura como uma teia de significados criada pelo ser humano, e considera que o trabalho etnográfico deve encontrar as peculiaridades de cada cultura e suas significações, a especificidade de cada objeto empírico ao invés de se traçar uma teoria ampla, “não como uma ciência experimental em busca de leis gerais, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significado” (GEERTZ, 1978, p. 4). Ao trabalho etnográfico, articulamos pesquisa documental e levantamento bibliográfico para, assim, apresentar o complexo jogo de etnônimos, em busca de seus sentidos e correlações com os movimentos históricos no decorrer do século XX, a partir do caráter distributivo da cultura à luz das perspectivas de Fredrik Barth, uma vez que as “estruturas mais significativas da cultura – ou seja, aquelas que mais consequências sistemáticas têm para os atos e relações as pessoas – talvez não estejam em suas formas, mas sim em sua distribuição e padrões de não-compartilhamento” (BARTH, 2000, p. 128).

Para a realização da pesquisa etnográfica, então, fui a uma “vila” na zona rural do município de Breves (PA), que poderia ou não se considerar ribeirinha. *Vila* é o termo utilizado para designar residências agrupadas em comunidades às beiras dos rios na região amazônica. Segundo “Mapa da Prefeitura Municipal de Breves”, há 75 “localidades” na zona rural do município, termo utilizado como sinônimo para vila (Mais no mapa abaixo). Já a Paróquia de Breves contabiliza 90 comunidades católicas em que se realizam festividades de santos na zona rural do município, número acima da quantidade de vilas, uma vez que contabiliza cultos de menor porte em âmbito familiar e no qual não estão inseridas vilas em que predomina a religiosidade neopentecostal. A partir desse quadro, elegemos a vila do Porto Felicidade, situada às margens do rio Curucuru, por conta de critérios como a quantidade de moradores, uma vez que essa é uma das mais populosas da zona rural; a história de formação da região, que havia atravessado diversas atividades econômicas, do extrativismo da borracha à produção madeireira; e da minha capacidade de interlocução com sujeitos da pesquisa, considerando que não há uma instituição centralizada que regule a entrada nas vilas, apenas o diálogo com os próprios moradores e lideranças. Por fim, a região do rio Curucuru é

exemplar, como em todo o delta, no que diz respeito à operação do sistema do aviamento e a recente cadeia produtiva do açaí.

Mapa 1 - Delta do rio Amazonas, com destaque para o município de Breves e as localidades da zona rural



O Porto Felicidade está localizado em um dos três distritos que compõem a zona rural do município de Breves, porção ocidental da mesorregião do Marajó⁷ e microrregião dos Furos de Breves, no estado do Pará, em que também estão situados os municípios de Afuá,

⁷ O Marajó é uma região administrativa do estado do Pará que inclui 17 municípios, com extensão territorial de 104.139,93 km² (IBGE, 2010), uma área pouco superior a estados brasileiros como Pernambuco (98.067,881 km²) e Rio de Janeiro (43.750,427), e de países como Portugal (92.152 km²) e Escócia (78.772 km²). A região administrativa é composta pela ilha do Marajó, que faz parte do arquipélago, e, também, por uma área situada na parte continental do estado, compondo cerca de 8,4% do território paraense. Circundada pelo rio Pará e pelo delta do rio Amazonas de um lado e pelo oceano Atlântico de outro, a região possui um modal de transporte de cargas e passageiros, tanto interno quanto com outras regiões, composto majoritariamente pela navegação. A estimativa da população para o ano de 2020 é de 557.231 habitantes e índice de densidade demográfica de 5,35 (IBGE, 2010).

Anajás, Breves, Currallinho e São Sebastião da Boa Vista, totalizando uma população de aproximadamente 187 mil habitantes (IBGE, 2010). Entre a zona urbana de Breves e a comunidade, são oito horas de viagem de barco, sendo a mesma distância para a capital Macapá (AP) e dez horas distante da sede do município de Gurupá.

A vila se situa à margem esquerda do rio Curucuru – àquela altura com cerca de 160 metros de largura –, braço do rio Jacaré Grande, importante via fluvial do delta do Amazonas, já que é um eixo de ligação entre as capitais Belém e Macapá. A ilha do Curucuru, por sua vez, está limitada a leste pelo rio Jacaré Grande, de nordeste a noroeste circundada pelo furo do Ituquara; de sudeste a sul, pelo furo do Buiuçú, e o furo do Limão a sudoeste. Assim, a vila – e a ilha do Curucuru – estão entre os rios Jacaré Grande e o Amazonas, sendo o rio Curucuru um dos caminhos possíveis de conexão entre as duas grandes vias fluviais.

Breves está situada no “meio do caminho” entre as capitais Belém (PA) e Macapá (AP) e, ainda, na rota fluvial que as conecta ao Baixo Amazonas, a Manaus (AM) e à Amazônia oriental de maneira mais ampla. Para Belém, a distância é de 219 km em linha reta, com viagens que duram 12 horas de navio. Para Macapá, a distância é de 201 km em linha reta, com viagens que duram 14 horas de navio. No mapa acima, vê-se outros municípios marajoaras, como Melgaço e Currallinho, além de Gurupá, os quais mantêm proximidade cultural, social e histórica, já que a região teve um processo de desenvolvimento semelhante. Gurupá, por sua vez, dista, em linha reta, 135 km de Breves, em viagens de navio que duram de seis a dez horas; as duas cidades mantêm relações culturais, sociais e econômicas entre si.

A população de Breves, segundo Censo 2022, chegou a 106.968 mil habitantes, um crescimento de 15% em relação aos 92.860 mil moradores apontados pelo Censo 2010. Deste total, ainda considerando os dados de 2010, já que os de 2022 ainda não foram divulgados, a população urbana do município é de 46.560 habitantes e a rural, 46.300 moradores. Isto é, metade da população de Breves mora na zona rural. A vila Porto Felicidade, por sua vez, possui 55 casas habitadas, totalizando algo em torno de 200 moradores. Nossa atuação, porém, não esteve limitada à vila. A pesquisa de campo incluiu casas *do outro lado do rio Curucuru*, em frente à vila, mas também residências abaixo e acima da comunidade – esta última, área mais populosa, chamada Alto Curucuru –, e em outras vias fluviais, como os rios Contramaré e Torra, os igarapés Santo Antônio e Matapi, e os furos do Ituquara, Buiuçú e Tajapuru, todos na zona de influência da ilha do Curucuru, além de um conjunto de igarapés, braços e baixas de menor porte.

Vila é um termo comum para se referir às comunidades situadas às beiras de rios amazônicos, reunindo desde algumas poucas residências a dezenas delas, geralmente com

uma igreja católica – e mais recentemente templos evangélicos –, uma escola de ensino fundamental, sendo poucas de ensino médio, e em alguns casos pequenos postos de saúde e *sedes*⁸ em que se promovem festas. As casas são interligadas por pontes de madeira com um metro de largura, numa espécie de rua única que atravessa a comunidade; a comunicação entre as vilas, outras residências e as cidades se dá exclusivamente via fluvial, em embarcações que vão de canoas, rabetas, barcos de pequeno porte a navios e balsas. As casas, trapiches e a grande maioria das embarcações são construídas em madeira. Em algumas comunidades a principal forma de comunicação é a radiofonia, mas é cada vez maior o número de casas que possui internet via satélite, além de uma pequena parcela de localidades com acesso a internet por operadores de telefonia – na zona rural de Breves, além do Porto Felicidade, há somente outras duas com esse tipo de acesso. Boa parte das residências possui pelo menos um smartphone, cujo principal uso é o *Whatsapp*.

A maioria das moradias possui de dois a três cômodos (uma sala, um quarto e uma cozinha), além de um “banheiro do mato”, instalado aos fundos, a certa distância da casa, geralmente sobre as baixas de um igarapé, que enche e vaza diariamente fazendo a limpeza da área. As famílias, geralmente, possuem uma televisão, um *freezer* e uma mesa e cadeiras de madeira ou de plástico. Camas não são incomuns, mas a maioria dos moradores dorme e descansa em redes. A comida é preparada a partir de um sistema misto entre o fogão e o fogareiro – o fogão a lenha –, em alguns casos por falta de dinheiro para comprar botijões, noutros para equilibrar o consumo do gás e, em todos, para fazer os preparos “moqueados”.

Meu primeiro contato com a comunidade do Porto Felicidade foi em fevereiro de 2022 – o que estava planejado para ocorrer pelo menos um ano antes, mas que teve de ser adiado em decorrência da pandemia de Covid-19 entre os anos de 2020 e 2021. Já em fevereiro de 2022, fiz a primeira viagem à vila do Porto Felicidade na companhia de um ex-morador, membro de uma das famílias da região, que ia à localidade de tempos em tempos fazer a venda de medicamentos às cantinas da região. Na vila, ele me apresentou às dirigentes – como são conhecidas as lideranças das comunidades católicas, que também exercem posição de comando sobre temas coletivos além dos religiosos.

Às dirigentes, apresentei a instituição à qual eu estava vinculado e expus a proposta de pesquisa, os objetivos e o formato em que ela seria realizada. Aquela era a primeira vez em que uma pesquisa etnográfica tomaria lugar na região do rio Curucuru, caso fosse aceita pelos

⁸ Sedes são espaços de lazer onde ocorrem festas, que podem estar associadas ao calendário de festividades de santos, torneios de futebol, eventos particulares ou beneficentes. O termo tem origem nas “sedes sociais” de clubes.

moradores. Na conversa, ficou apalavrado que a minha proposta deveria ser submetida à apreciação da comunidade, durante a missa de domingo, espaço de deliberação da vila, e que seguiríamos nos comunicando via Whatsapp. Cerca de dois meses depois, a dirigente entrou em contato novamente para informar que a resposta da vila à minha proposta era negativa, a pesquisa não poderia ser realizada.

Ela me explicou que havia certo temor entre moradores do Curucuru sobre a realização desse tipo de trabalho. Só na vila do Porto Felicidade há quatro fábricas de cabos de vassoura, além de dezenas de serrarias de menor porte às redondezas – muitas cuja mão de obra é essencialmente familiar –, o que gerou dúvidas sobre a presença de um pesquisador, o qual poderia prejudicar as atividades econômicas locais. Procurei argumentar, via áudios de Whatsapp, no sentido de que o trabalho não tinha caráter de denúncia, tampouco visava a atrapalhar, de qualquer forma, as atividades econômicas ou a vida dos moradores. Garanti que seriam preservados os nomes dos participantes, entrevistados e qualquer outro tipo de interlocutor durante nossas atividades. Além disso, ficou assegurado que o nome da vila não seria citado. Assim, os títulos “Porto Felicidade” e “Curucuru” são pseudônimos que usaremos no decorrer do texto para nos referirmos, respectivamente, à vila e ao rio e região em que a comunidade está localizada.

Na missa da semana seguinte a proposta foi novamente apresentada e, desta feita, diante dos argumentos replicados, a comunidade votou pela realização do trabalho. A partir de então, pudemos dar continuidade à submissão do projeto de pesquisa à Plataforma Brasil, conforme as Resoluções CNS nº 466/12 e 510/16, que regulamentam a pesquisa envolvendo seres humanos⁹. Com o projeto aprovado, o trabalho de campo pode ser iniciado e, entre os meses de agosto e dezembro de 2022, estive na comunidade da vila do Porto Felicidade, período entremeado por dois intervalos de uma semana cada, quando fui à cidade de Breves. Durante estes meses, realizei uma pesquisa etnográfica, lançando mão das ferramentas metodológicas da observação participante, diário de campo e entrevistas, principalmente. Os contatos eram feitos pessoalmente e via Whatsapp, já que a grande maioria dos moradores da vila têm acesso à internet.

O contexto que demandou a negociação para a realização da pesquisa ficou explicitado mais tarde. Desde a viagem entre a sede do município de Breves e a vila fui reconhecido como “professor”. Ao ser perguntando sobre qual minha motivação na região, confirmava que eu era um professor, mas que não daria aula, apenas realizaria um projeto junto à vila, o que

⁹ Em 16/08/2022, o Conselho de Ética e Pesquisa da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio) emitiu o parecer de nº 5.584.435, que aprovou a realização do trabalho de campo.

demandava alguns meses de trabalho. Ao chegar ao Porto Felicidade, em um primeiro momento, também fui intitulado como professor, mas, em pouco tempo, já que não *ensinei* na escola em momento algum, o termo foi perdendo força. Gradativamente, começaram comentários, em variados segmentos e instituições, de que eu estaria ali com outro propósito.

Muitas foram as histórias sobre violência na zona rural de Breves e, especificamente, na região do rio Curucuru, que está situada entre os rios Amazonas e Jacaré Grande, dois dos grandes canais de navegação da região do delta, por onde trafegam as embarcações de toda a região amazônica. No Sistema de Gerenciamento de Embarcações (SISGEMB), considerando a jurisdição da Capitania dos Portos da Amazônia Oriental, que abrange 116 municípios do estado do Pará, há 23.243 embarcações inscritas; destas, 2.458 embarcações são do tipo “miúda”¹⁰ e 20.785 do tipo “não miúdas”. Já na jurisdição da Capitania Fluvial de Santarém, que abarca 22 municípios paraenses, há 13.000 embarcações inscritas, sendo 1.977 miúdas e 11.023 não miúdas. E, por fim, na jurisdição da Capitania dos Portos do Amapá, com seis municípios do estado do Pará e 14 municípios do estado do Amapá, existem 15.010 embarcações inscritas, 1.323 miúdas e 13.687 não miúdas. As informações foram obtidas por meio da Lei de Acesso à Informação¹¹. Apesar de o número real de barcos, sobretudo os de pequeno porte, ser muito maior, fica caracterizado de que trata-se de uma região com elevado fluxo de embarcações, único meio de transporte.

Os assaltos a balsas que fazem a rota pela região dos furos de Breves, principalmente no furo do Tajapurú, haviam se intensificado, incidindo sobre navios de passageiros e embarcações menores. Além disso, quadrilhas passaram a invadir casas de moradores na beira do rio em busca de dinheiro, motores, armas, eletrodomésticos e equipamentos de navegação. Na própria vila do Porto Felicidade houve uma ocasião na qual assaltantes invadiram a casa que hospeda os professores durante seus módulos de aula. Mas o caso de maior repercussão foi o assalto à balsa Andorinha, no rio Jacaré Grande, em novembro de 2017. A bordo, estava uma família oriunda dos Estados Unidos (pai, mãe e dois filhos), que, durante a ação, pulou

¹⁰ É considerada uma embarcação do tipo “miúda”, de acordo com as Normas da Autoridade Marítima para Navegação Interior (Normam-02/PDPC), aquela tenha “comprimento inferior ou igual a 5 (cinco) metros” ou “com comprimento total inferior a 8 (oito) metros e que apresentem as seguintes características: convés aberto, convés fechado, mas sem cabine habitável e sem propulsão mecânica e que, caso utilizem motor, este não exceda 50 HP”.

¹¹ O pedido foi feito ao Comando da Marinha (CMAR), por meio da plataforma Fala BR, no dia 4 de julho de 2023, registrada sob o número 60000.002175/2023-88.

n'água, escapando em uma prancha de *stand up paddle*. A família ficou desaparecida por algumas horas, tornando-se notícia em veículos de imprensa nacionais e estrangeiros.¹²

Na avaliação dos moradores, aquele episódio foi o estopim para a repressão dos órgãos de segurança pública. Desde então, operações passaram a ser realizadas na região, envolvendo as polícias civil e militar do estado do Pará. As operações foram antecedidas, contam os moradores, por investigações. Várias são as informações sobre essa fase. Circula, por exemplo, a narrativa sobre o caso de um casal de investigadores que teria se passado por servidores da secretaria de educação para identificar os envolvidos em assaltos. Um outro caso contado pela população foi o de policiais federais que teriam se infiltrado no município de Gurupá, disfarçando-se de vendedores de rede como pretexto para conduzir as averiguações. Paralelamente, guarnições da Polícia Militar passavam dias indo e vindo entre residências e rios em busca dos suspeitos que se entocavam no mato. Crianças e adultos contam narrativas sobre *drones* controlados por policiais que sobrevoavam a vila em busca de assaltantes. E, não raro durante nossa estadia, relatavam-se novos avistamentos desse tipo de equipamento passando sobre as casas.

Em muitas ocasiões, a narração dos casos de assaltos, investigações e repressão policial era seguida de uma pergunta: “Tu não és policial?” Em diversos momentos, tive de desmentir boatos e detalhar minha profissão, os objetivos da pesquisa e minha vinculação institucional. Desde o início – e mesmo no fim da pesquisa etnográfica –, tive de repetir os propósitos do trabalho a interlocutores que eu visitava pela primeira vez e mesmo a pessoas com quem eu já havia conversado e entrevistado diversas vezes.

A *persona* do policial, contudo, se desdobrou noutras figuras que compõem o funcionamento do Estado a partir de seu caráter repressivo. Para caçadores e pessoas que atuavam com extração e transporte de madeira, fossem proprietários ou trabalhadores, eu era um fiscal do Ibama (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis). Para os pescadores que recebiam Seguro-defeso, eu estava ali para denunciar os moradores que não cumpriam com as condicionantes do benefício. Havia, por fim, os servidores municipais, especialmente os barqueiros de transporte escolar, que me viam como fiscal da prefeitura de Breves. De qualquer maneira, minha figura parecia ter o potencial da denúncia, e isso não era bem visto pelos moradores.

¹² O caso foi noticiado em vários veículos, dentre os quais está o The Guardian, com o título “American family missing in Amazon river pirate attack are found safe”. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2017/nov/01/american-family-missing-river-pirate-attack-brazil>. Acesso: 1 abr. 2023.

Associado a um “pesquisador-policia”, redobrei o cuidado nas interações, de modo a não reforçar a ideia de que meu trabalho tinha um caráter repressivo. Por conta disso, por exemplo, evitei fotografar pessoas, adultos ou crianças, casas e embarcações, afastando o pressuposto de que eu procurava ou investigava alguém – mesmo porque alguns dos participantes da pesquisa já haviam se envolvido em algum tipo de conflito com a lei.

Ao pesquisador-policia, era comum que os interlocutores fizessem a mesma indagação: “Pra que serve isso?” Mesmo explicando que se tratava de uma atividade realizada “para a universidade”, a qual falaria de maneira geral sobre variados temas concernentes à vila do Porto Felicidade, como trabalho, renda, alimentação e religião, a pergunta se impunha como provocação: pra que serve isso? Na minha resposta, com certa dificuldade de demonstrar um caráter prático à pesquisa, procurei dizer que o trabalho escrito, a ser entregue à universidade, poderia descrever como vive a população da vila, sendo uma forma de se conhecer o cotidiano da região e, de maneira indireta, auxiliar na elaboração de políticas públicas que se convertessem em melhorias às condições de vida da *população do interior*. Pra que serve isso?

1.1 A onomástica da apelação como mecanismo de anonimato

Nos meus primeiros dias no Curucuru, conheci um sujeito, que se apresentou como Raimundo, e me levou para tirar açai nas baixas¹³ de um igarapé, da vila distante cerca de 15 minutos via rabeta. Dias depois, quando citei seu nome a outros interlocutores, ninguém conseguia vincular o nome à pessoa, até que alguém me informou: “Ah, é o Mundico.” Nenhum dos moradores da vila e da região próxima conhecia Seu Raimundo pelo *nome de batismo*, seu *nome de registro* ou seu nome civil. Todos o chamavam de Mundico ou Pereminha, nomes pelos quais passei a me referir a ele. Assim fui percebendo o apelido como uma importante forma de interação e constituição dos sujeitos na comunidade, tendo um caráter de antonomásia – já que substituem um nome próprio por um comum, que passa, este sim, a ocupar o lugar de nome próprio.

Os apelidos podem desempenhar um papel de maior importância que os nomes de batismo nas interações cotidianas. Pessoas que se conhecem há anos muitas vezes não sabem o nome de batismo de vizinhos ou amigos. “Aqui é só no apelido”, me explicou uma

¹³ Baixa é uma expressão utilizada para se referir à área alagada da floresta, em que geralmente se encontram açaiçais nativos. O termo também designa bocas de pequenos cursos d’água que não chegam a ser considerados igarapés.

professora da vila. Alguns moradores possuem dois, três e até quatro alcunhas. Geralmente, são nomes que emergem durante a infância e acompanham a pessoa até a velhice. São pejorativos, como “Rato”, ou têm caráter de agnome, derivando de alguma forma de homenagem, a exemplo de “Rei William”. Os nomes podem agradar ou não o portador do título, sendo designações usadas para mulheres e, sobretudo, para homens. Muitos deles, especialmente os pejorativos, não são falados por outros moradores ou pelos seus parentes, principalmente por pais e mães, que os consideram depreciativos. São palavras isoladas ou expressões, como “Dorme-na-mangueira” ou “Puxa-briga”.

A prática da apelação seria mais comum na Amazônia que em outras regiões, considera Cleary (1998), para quem tais nomes estão associados a marcações raciais. Harris (2008), por sua vez, analisou a questão dos apelidos em três períodos históricos – colonial, imperial e o contemporâneo –, partindo de documentos e dos dados etnográficos obtidos em uma vila do município de Óbidos (PA), no Baixo Amazonas, para quem as “redes ribeirinhas disponibilizavam os meios através dos quais os forasteiros, inimigos, família e amigos interagem, levando ao florescimento de reputações e à perda ou obtenção de estatutos” (HARRIS, 2008). Assim, conclui, as “alcunhas eram uma expressão poética destes compromissos”. Na etnografia de Charles Wagley, em Gurupá, conhecemos “Dona Branquinha” e “Catita”; em Eduardo Galvão, também em Gurupá, “Joaquim Sacaca” e “Morena”. No trabalho de Furtado (1987), no litoral paraense, “Mestre Farol”, “Cibica” e “Marreca”, “Pedro Vai Ter” e “Zeca do Panta”. O escritor Inglês de Sousa, em “Contos Amazônicos” (1893), narra sobre “Jacob Patacho”, “Anica” e “Mathias Paxiúba”. Em “A Ribanceira” (1979), de Dalcídio Jurandir, há “Seu Triste Vida”, “Dona Pequeninha”, “Iná-Perde-a-Viagem”, “Zequenquém” e “Maxico”.

Essa apelação na vila do Porto Felicidade guarda grandes semelhanças com a onomástica do povo Capuxu, no estado da Paraíba, entre os quais “os apelidos são formas jocosas de classificar, uma maneira divertida de nomear” (SOUSA, 2014). Para a autora, que realizou pesquisa junto a esse povo, os apelidos podem se originar de um hábito do sujeito, de uma semelhança com alguém ou como corruptela do nome. Transmitidos entre familiares, os apelidos podem ser conferidos durante a infância e seguir como título até o fim da vida do apelidado. Todas essas características são encontradas no Porto Felicidade.

Com os cognomes identificados na vila do Porto Felicidade, fez-se a divisão de tais termos, a título organizativo, em seis grupos, tendo como critério a forma como o nome é *batizado*: a) associação física, b) associação comportamental, c) associação a terceiros, d)

associação a episódios, e) variação do nome de batismo; e f) novo nome de batismo. Um apelido pode fazer parte de mais de um desses grupos ao mesmo tempo.

A partir dessas categorizações principais, cada apelido será associado, no decorrer do tempo, a não apenas um, mas a vários sentidos inerentes a este nome em específico. Um sujeito apelidado de Caititu, por exemplo, estará vinculado a variadas características físicas e comportamentais do animal, como o formato do corpo, a pelagem, as presas e a "brabeza". Esses atributos são reatualizados com o passar dos anos em histórias e piadas. "Cuidado, Caititu, que o Zé Silva saiu pra caçar hoje" ou "Não sabia que Caititu cantava". Uma das especificidades dos apelidos, portanto, é que são uma forma de *fazer caçoada dos outros*, e essas associações jocosas se retroalimentam indefinidamente.

A *associação física* pode ser a animais, como os termos Catita, Cutia ou Cuandu, assim como a vegetais e seus derivados, a exemplo de Galho, Cipó ou Cupu, e ainda a uma característica própria da pessoa: "A gente chama o José de Quebrado porque ficou com a perna torta depois de um acidente". Quanto à *associação comportamental*, há nomes como Jararaca, Puraqué e Lacrau, de modo a vincular o apelido ao bote da cobra ou ao "choque" do Puraqué. "Fulano dá choque", isto é, uma pessoa explosiva, ou "Não dá pra confiar no Cicrano", referindo-se a temperamento traiçoeiro que estaria associado às serpentes como a Jararaca ou o Surucucu. Boa parte desses nomes deriva de palavras do Nheengatu, o que também fora observado por Harris (2008) no Baixo Amazonas.

Já a *associação a terceiros* possui muitas variações. Um sujeito é vinculado a um músico famoso na região, o Costa. Como o portador do apelido costumava tocar em festas e fazer imitações do cantor, recebeu o nome como seu apelido. Outro caso é o de José Paulo, cujo apelido é Bastos – e quase ninguém sabe seu nome batismal. A origem do apelido está em um indivíduo chamado Bastos, que fumava seus cigarros e guardava a bagana na orelha. Como as baganas eram pequenas e o José Paulo, menor que as outras crianças, foi apelidado de Bagana do Bastos. Com o tempo, a alcunha foi encurtada apenas para Bastos. José Paulo hoje tem cerca de 50 anos.

A *associação a um episódio*, por sua vez, é a que rende mais histórias e tem forte caráter humorístico. Seu Chico Camarão me contou que recebeu esse apelido na infância, já que costumava levar uma farofa de camarão para merendar na escola; assim, o camarão passou a compor o apelido. Outro caso é o de um rapaz que se assustou ao tropeçar em um sapo cururu (*Rhinella marina*), sendo assim chamado de "Resto de Cururu", que com o tempo tornou-se apenas "Cururu". O quinto grupo, a *variação do nome de batismo*, é bastante comum entre as mulheres. Pode ser uma forma de encurtamento simples do nome, como Lene

para Carlene, Beth para Elizabeth e Nalva para Marinalva, mas também uma corruptela que incorpora a forma diminutiva das palavras de forma semelhante ao espanhol: Carlita para Carla, Tônico para Antônio, Zezito para José e Maroca para Maria. O nome civil seria Carla, seu diminutivo em português, Carlinha, e em espanhol, Carlita – este último se torna o apelido.

O último grupo se trata do *novo nome de batismo*, quando o nome do registro, isto é, da certidão de nascimento, é substituído por outro nome de batismo, de maneira direta. Dona Diana, de 72 anos, por exemplo, me contou que seu nome civil é Gorete. Segundo ela, sua mãe havia escolhido Diana, mas na hora do batismo o padre responsável disse que aquele não era um bom nome e obrigou sua mãe a nomear a filha como Gorete. Mesmo que seu nome civil seja a sugestão do padre, todos sempre a conheceram como Diana, e poucos sabem que aquele não é seu nome de batismo.

Outras variações são apelidos vinculados ao ofício de cada trabalhador, como Zezinho Mestre – por conta de sua profissão como mestre carpinteiro – e João do Fundo, que realiza resgates, no fundo do rio, de toras de madeira, motores e outras peças de rabeta e, por vezes, de corpos de vítimas de naufrágios. Também há casos em que a pessoa herda o apelido de uma geração anterior: o menino Elton, cujo apelido é Carneiro, que, por sua vez, era o apelido de seu tio. O tio do menino tinha essa alcunha por ser brabo como um carneiro e Elton parecia fisicamente seu tio, por isso herdou o apelido. Assim, há, nesse caso, duas camadas de alcunhas que se entrelaçam. Outro caso é o de Seu Raimundo, cujo apelido é Ratinho, uma vez que seu pai era apelidado de Rato.

O batismo desses epítetos e o seu uso cotidiano, a ponto de substituir os nomes civis, podem ser enxergados como uma forma de constituição da *persona* – isto é, há o *nome de batismo*, denominação legal do sujeito invocada em situações específicas e menos comuns na vida cotidiana, mas suas interações diárias, suas histórias e a memória de vizinhos, amigos, parentes e compadres são construídas a partir de seu apelido, que se firma como uma espécie de *nome concreto*. Essa *persona* é criada com o uso cotidiano do apelido, que funciona como uma máscara, atrás da qual ele constrói sua atuação diária. E a máscara cria uma forma de proteção ao sujeito.

Em função do caráter protetivo do apelido, optamos por utilizar essa forma de nomeação para descrever os interlocutores da pesquisa no decorrer dos capítulos. Como já explicado, diante de um contexto próprio com relação à segurança pública na região e de desconfiança sobre os propósitos e desdobramentos da pesquisa, concordamos em não citar nomes dos participantes. Assim, observamos as origens das alcunhas dos moradores, seus

porquês, seus usos diários e a reatualização de memórias para, então, sintetizar os seis processos de formação desses nomes concretos a partir dos quais criamos nossa própria lista de apelidos que servirão para nomear entrevistados e outros interlocutores, de modo a, além de demonstrar o processo em si, proteger a identidade dos moradores. Sendo assim, com as variadas funções sociais do ato de nomear e seu entrelaçamento com formas de parentesco, nossa perspectiva é perceber a centralidade dos apelidos – bem como suas motivações –, como uma ferramenta metodológica e, ao mesmo tempo, uma forma de proteger as identidades dos moradores da vila. São apelidos que atravessam pessoas de todas autodenominações étnicas e raciais, classes sociais, categorias profissionais, faixas etárias e gêneros – apesar de ser mais proeminente entre homens.

Logo no terceiro dia da pesquisa, eu próprio já não era o Moisés, mas sim o “Bigode”, apelido que me foi dado pelos jovens da vila em uma *associação física* direta ao meu bigode. Na primeira ocasião, fui chamado de “Bigodudo”. Com o passar do tempo, o apelido encurtou para Bigode, tendo duas variações, a depender de quem falava: Bigodão e Bigodinho. E assim a comunidade passou a se referir a mim, tanto crianças, jovens, adultos e idosos, homens e mulheres, benzedeiros, professores, extrativistas e comerciantes. Por fim, eu também apelidei um jovem da vila. Por ser atentado, agitado e falador, Marcelo recebeu o nome de Pitilique, uma variação do pássaro pilinque ou araçari (gêneros *Pteroglossus*, *Baillonius* e *Selenidera*), que é semelhante a um tucano e cujo exemplar vivia na casa do rapaz. Assim, estávamos implicados, pesquisador e interlocutores, na onomástica da apelação.

1.2 Organização da tese

O trabalho de campo que resulta nesta tese de doutorado foi dividido em duas partes, do ponto de vista da organização conceitual. Na primeira visada, realizei uma etnografia, entre os meses de agosto e dezembro de 2022, verão amazônico – período escolhido justamente para podermos observar o início e o fim da safra do açaí na região. Na vila do Porto Felicidade, no Curucuru e rios das redondezas, convivi diariamente com a comunidade e seus visitantes. Fui a celebrações católicas, como cortejos e folias, alvoradas e ladainhas, e também a cultos e outros eventos evangélicos. Visitei e conversei detidamente com puxadores, parteiras, benzedeiros e curadores ou curadoras¹⁴ – e com aquelas que reuniam

¹⁴ Curadora é um termo utilizado como sinônimo de benzedeira. Galvão (1955, p. 16) toma “curador” em equivalência com pajé, pajé sacaca ou sacaca, lembrando da “carta de curador”, documento assinado por comerciante ou autoridade “afirmando a validade de uma ou mais curas”.

numa só pessoa todos esses ofícios. Fui às *baixas* tirar e *debulhar*¹⁵ açaí com agroextrativistas, aos *centros*¹⁶ e às serrarias "passar" cabos de vassoura. Acompanhei e ajudei no trato de caças, pescados e serimbabos¹⁷. Transitei em embarcações de grande porte, barcos pequenos, voadeiras, rabetas e cascos a remo rumo a festas, torneios e às eleições. Conheci professores que transitam entre as comunidades da zona rural, cabos eleitorais em campanha e profissionais técnicos que executavam todo o tipo de serviço. Espaços religiosos, rituais e festivos; momentos de luto e de celebração; a vida em comunidade e nos núcleos familiares. Conversei com trabalhadores e patrões. *Espiei o tempo*.¹⁸

Em uma segunda abordagem, dentro da própria etnografia, associei nossa pesquisa ao inquérito realizado pelo Censo de 2022. Assim, depois de estabelecer uma perspectiva geral sobre trabalho e renda, cultura alimentar, educação e saúde, práticas e saberes, procuramos então compreender uma questão chave para nossa tese – a autodesignação comunitária – a partir da visita dos recenseadores. Após a entrevista realizada pelos profissionais do IBGE, eu revisitava as residências para compreender como a população se designava do ponto de vista do marcador de raça/cor, e, em complemento, indaguei diretamente os moradores se eles se consideravam ribeirinhos e o que o termo significava para eles. Assim, as respostas das famílias e a etnografia de maneira mais ampla foram agrupadas em quatro categorias – o ribeirinho no interior, o ribeirinho na beira, o ribeirinho carente e o ribeirinho detentor –, que guiaram o estilo narrativo e a organização das seções desta tese.

Neste sentido, o primeiro capítulo deste trabalho é “O ribeirinho no interior: noções sobre a identidade étnica ribeirinha a partir da realização do Censo 2022”, busca responder à principal pergunta de nossa pesquisa: como a comunidade se autodeclara étnica e racialmente, e quais os significados disso. Para tal, primeiramente, demonstramos como o ribeirinho vem sendo representado em diversos estudos recentes, cujo principal caráter é a atribuição exterior, para, só então, descrevermos nosso procedimento metodológico junto às famílias e, assim, demonstrar como a população se define, cotejando os resultados aos obtidos na bibliografia.

¹⁵ Ato de destacar com as mãos os caroços dos cachos de açaí – ou de palmeiras semelhantes como a bacaba (*Oenocarpus bacaba*) ou patauá (*Oenocarpus bataua* Mart.) –, depositando-os em paneiros.

¹⁶ Termo que designa a região das cabeceiras ou nascentes dos rios, geralmente localizadas nos “centros” das ilhas, e não nas suas bordas.

¹⁷ Termo que designa as criações das famílias, como galinhas, patos, perus e porcos.

¹⁸ Certa ocasião, na casa de um interlocutor que fazia o transporte escolar, depois de uma viagem para levar os alunos à escola, tomamos café, conversamos e tiramos açaí. Ao final, perguntei o que iríamos fazer, e ele respondeu “espia o tempo”, no sentido de apenas sentar e descansar olhando para a paisagem. A expressão se referia, de uma só vez, a observar o tempo do ponto de vista climático e a esperar a passagem do tempo cronológico.

Feito isso, já de posse das categorias êmicas a partir das quais a população do Curucuru se autodefine, vamos ao segundo capítulo, “O ribeirinho na beira: o conflito entre o sistema do aviamento e a cadeia do açaí”. Nesta seção, apresentamos processos fundamentais que regem a vila do Porto Felicidade e a história do desenvolvimento da região do rio Curucuru, descrevendo dados gerais sobre a vila, mas especialmente demonstrando a centralidade do sistema do aviamento e sua correlação com aspectos como trabalho, renda, saberes e práticas tradicionais e cultura alimentar, a partir da atividade madeireira. Em complemento, descreve-se a ascensão da cadeia produtiva do açaí, em suas implicações cotidianas na região, e do conflito que engendra frente ao aviamento. Ainda nesse capítulo, mostra-se como a ideia de “passado” está associada ao trabalho, explicitando, então, os principais “ciclos econômicos”, ou, como vamos definir no trabalho, os “tempos” – das sementes oleaginosas, da borracha, dos roçados, da madeira e do palmito – do século XX, que foram decisivos para transformações sociais, econômicas e culturais no interior da Amazônia. E, por fim, como diferentes sazonalidades naturais e sociais interagem.

O terceiro capítulo, por sua vez, “O ribeirinho carente: interações entre a comunidade e o Estado”, busca demonstrar como o etnônimo ribeirinho se relaciona com determinadas políticas públicas direcionadas à zona rural da Amazônia. Dessa forma, centramos o olhar sobre a política de regularização fundiária estabelecida pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e Secretaria do Patrimônio da União (SPU) nos últimos anos, os quais estabeleceram o Contrato de Cessão de Uso (CCU) e o Termo de Autorização de Uso Sustentável (TAUS), respectivamente, direcionados à população agroextrativista. A partir de tal política pública, procuramos demonstrar como a autonomia de famílias extrativistas, ao receberem seus títulos de uso, está associada à economia do açaí e ao conflito com o sistema do aviamento, e, assim sendo, impacta diretamente a forma como essa população se autodeclara.

Por fim, o quarto capítulo, “O ribeirinho detentor: memória étnica e ancestralidade na vila do Porto Felicidade”, procura elaborar memórias étnicas na vila e região partindo da síntese de cinco grandes matrizes a partir de narrativas, materialidades e interações que respondem à pergunta: de onde é sua família? São as seguintes: a) migrações do Baixo Tocantins; b) migrações portuguesas; c) os “cearenses” e a guerra da borracha; d) ofícios e saberes “daqui mesmo”; e e) as cabeceiras dos rios e os sonhos cabanos. A partir desses tópicos, busca-se demonstrar como interagem e o que formam nas relações cotidianas da vila.

O ribeirinho, então, é um enquadramento que vai se estabelecer de maneira gradativa também na estrutura das seções e estilo narrativo desta tese, isto é, diz respeito a uma

perspectiva sobre comunidades tradicionais não indígenas na Amazônia, e que, ao se consolidar enquanto perspectiva, torna-se parte constituinte de um novo grupo em curso historicamente. Nosso olhar inicial, a partir de um viés “não-ribeirinho”, foi operação deliberada de modo a não influenciar previamente a autodeterminação da comunidade. Naturalmente, nesta questão, concordamos que a presença do pesquisador por si só é influência o bastante para modificar comportamentos e discursos dos moradores. O que digo aqui é que nossa tese caminha conforme se desenrolou o encontro entre o pesquisador e a vila. A população se tornou *efetivamente* ribeirinha a partir do momento em que foi indagada se era ribeirinha. O etnônimo estava lá entre as famílias, em plena circulação, preche de significados, mas carecia de uma válvula de irrupção. Não se tratava de uma categoria para se referir internamente uns aos outros, entre amigos, familiares e compadres, mas sim uma categoria para lidar com *o outro*, que poderia ser o pesquisador ou representantes do Estado realizando cadastramento para acesso a um amplo leque de serviços públicos.

Esta tese congrega, portanto, dados primários obtidos na pesquisa etnográfica e secundários localizados em corpos documentais, resultando na história do desenvolvimento de uma comunidade da zona rural do delta do rio Amazonas e a autodeclaração de seus moradores sobre raça, cor e etnia. Nesse desenho, procuramos estabelecer uma memória étnica para essa comunidade, partindo do sentido de memória coletiva (HALBWACHS, 2013) enquanto um saber, mas também lembrança – um conhecimento atual do passado, se constrói coletivamente em tensões, conflitos e acordos em grupos ou na sociedade de maneira mais ampla. A partir de então, buscamos, principalmente, criar possibilidades para a escuta de memórias subterrâneas, “que prosseguem seu trabalho de subversão no silêncio e de maneira quase imperceptível afloram em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados (POLLAK, 1992, p. 2). Por fim, traçando redes de memórias (FOUCAULT, 2008), que podem sinalizar recorrências e dispersões a partir de conceitos discursivos que circulam na comunidade e da interação com políticas estatais, principalmente na política de regularização fundiária, e com a cadeia produtiva do açaí – a fruta como *commodity* e, então, como vetor identitário. Em síntese, essa discussão atravessa da Memória Social à História e à Literatura, e está muito fortemente ancorada, teórica e metodologicamente, na Antropologia.

Apesar da centralidade econômica exercida pelo sistema do aviamento, as famílias, seja nas vilas ou nas beiradas, levam suas vidas de maneira independente, sobretudo aqueles que possuem seus próprios ofícios. Depois de autorizada a realização da pesquisa pelas dirigentes da comunidade, não havia uma posição de poder claramente demarcada à qual eu tinha de pedir autorização para realizar visitas e entrevistas, mas apenas o contato e acordo

com os próprios os moradores da vila e da região. Claro que em muitos casos, a cada nova interlocução ou família que eu conhecia, era preciso que o contato fosse precedido de um informante que havia conhecido previamente, mas, ainda assim, não tive dificuldades. Dessa forma, circulei nos mais diversos espaços, tanto quanto possível durante o trabalho de campo, abarcando diferentes perspectivas sobre os mesmos assuntos, numa espécie de abordagem multicêntrica, que partia de distintos ângulos: os cargos da equipe pastoral, benzedeiros, puxadores, carpinteiros e outros que exerciam alguma influência em áreas e famílias.

Uma das minhas primeiras visitas foi à casa e estaleiro de Seu Canarana, carpinteiro, construtor de casas e embarcações, e dirigente da comunidade. Ele foi um dos moradores que também me perguntou para que servia a pesquisa. Procurei dar a mesma explicação sobre os objetivos e condições do trabalho. Embora ele já tivesse morado na vila do Porto Felicidade, Seu Canarana agora vive com a esposa e os filhos em seu terreno, da vila distante cerca de dez minutos em rabetá. Durante a conversa, ele, que é considerado pela comunidade como um “homem sério”, disse que eu não deveria fazer a pesquisa sobre a vila, mas sim sobre os “ribeirinhos”. Perguntei se “vila” e “ribeirinhos” eram coisas distintas. Ele disse que sim, e adiantou uma divergência entre dois lugares sociais que vamos chamar, no decorrer da tese, de “vila” e “beirada”. E, apesar das diferenças a serem demonstradas, Seu Canarana afiançou: “Nós somos os ribeirinhos”.

2 O RIBEIRINHO NO INTERIOR: NOÇÕES SOBRE A IDENTIDADE ÉTNICA RIBEIRINHA A PARTIR DA REALIZAÇÃO DO CENSO 2022

*Canto para os curumins/
Nascidos iguais a mim/
Vida escura e tanto verde/
Canoa, vento e capim/
Canto para o ribeirinho/
Que um dia vai ser o verde de nosso chão/
Faz escuro mas eu canto, Thiago de Melo (1977)*

*Foi a noite que me trouxe/
Num suspiro de mansinho/
Rio grande de água doce/
Veio d'água ribeirinho
Ribeirinho, Francis Hime e Cacaso (1982)*

*Sou caboclo ribeirinho/
Meu sustento é Garantido/
Respeitando a natureza eu enfrento a correnteza/
Sou caboclo ribeirinho
Caboclo ribeirinho, Boi Garantido, (2004)*

Havia me preparado para fazer a última das minhas visitas a Bento Amorim, um carpinteiro naval de 30 anos, que mora às margens do rio Contramaré, afluente rio Ituquara que deságua no Curucuru; ele recebe esse nome por manter o fluxo de suas águas sempre no sentido Ituquara-Curucuru, durante quase todo o ano, apesar das variações diárias, semanais e anuais da maré, em função da influência do rio Amazonas. Bento mora junto de sua mãe e uma filha, em uma casa que fica colada ao estaleiro, onde acompanhei seu trabalho diário, dialogando sobre técnicas empregadas na carpintaria, formas de rabeta da região do Marajó e aspectos da madeira utilizada, regularização fundiária e acesso a crédito para agroextrativistas. Aguardei a visita do recenseador do Censo 2022 e, um dia depois, fui à residência para saber como havia sido a entrevista com o carpinteiro e indagá-lo a respeito da resposta ao quesito raça/cor. Ele me disse que se considerou branco, e explicou o porquê de sua escolha a partir da cor de sua pele e da cor e origem de seus pais. Por fim, fiz a ele a pergunta que norteou esta pesquisa: tu te consideras ribeirinho? Ele respondeu que sim, e que o termo, para ele, não carregava caráter pejorativo. Na emenda, indaguei o que significavam os termos ribeirinho, comunidade ribeirinha e povo ribeirinho. Ele iniciou uma longa resposta com a seguinte afirmação: “Não é um indígena, eu não sou um indígena”.

Previamente ao trabalho de campo, a visita dos recenseadores do Censo 2022 foi escolhida como um momento estratégico, já que poderíamos aproveitar o evento como um

momento para indagar os moradores sobre sua autodeterminação. Apesar de não alcançar tamanha importância na vida cotidiana, já que não alterava o curso dos afazeres ou do calendário vivido, o Censo se manteve como um momento de ruptura ou de desestabilização da regularidade dos sentidos sobre a vida, seja na perspectiva da situação social (GLUCKMAN, 2010), por meio da qual se pode ilustrar e descrever relações econômicas e políticas, religiosidade e criminalidade estruturadas nas relações de raça e cor, revelando a estrutura social da comunidade, meio ambiente físico e vida fisiológica de seus membros, seja na noção do evento enquanto limiar de um acontecimento, como modificação significativa, na hibridização de campos distintos de significados e subversão de condições de enunciação e conteúdo de seus enunciados (BENSA; FASSIN, 2002).

Assim, as respostas ao formulário do Censo foram um veículo por meio do qual pudemos compreender como a população se vê do ponto de vista étnico e racial. Mantive o mesmo procedimento. A cada residência, a maioria delas já visitada por mim previamente, voltei um dia após a passagem do recenseador, e dividi a conversa em duas partes: na primeira, perguntei como havia sido a entrevista com o técnico do Censo e, especificamente na pergunta sobre raça/cor, como haviam sido as respostas e seus porquês; na segunda, questionei se os moradores da casa se consideravam ribeirinhos e qual o significado dessa identificação para eles. Rastreando o processo de desenvolvimento de etnônimos que circulam na região amazônica, identificamos as denominações raciais utilizadas nos censos demográficos para redesenhar o processo de construção e flutuação dos significados destes termos: são categorias de autoidentificação ou somente atribuição?

Na residência de Bento, cujo depoimento abre esta seção, o carpinteiro seguiu explicando o que julga ser as diferenças entre o ribeirinho e o indígena, em termos de “alimentação”, “moradia” e “fisionomia”. Ainda assim, ele reconheceu que poderia ter *descendentes* indígenas: “Ribeirinho é a lógica. Eu não sou indígena.”

O indígena, ele – eu não tenho preconceito nenhum –, é a cultura dele, eu não tenho nada a ver com uma cultura indígena. Eu posso ter descendente (sic) indígena, mas isso num descendente muito antepassado, lá pra trás. Mas, na verdade, não sei se tu lembra quando minha mãe falou aqui pra ti, os descendentes dela é de Portugal. Misturado. Meu pai é bem branco. Eu creio que não tenho nada a ver com indígena. Ribeirinho mesmo. O ribeirinho, ele é uma cultura diferente do indígena. O indígena segue aqueles rituais dele lá, ele segue o costume diferente, ele segue uma comida diferente, o habitar dele é diferente também. Até a moradia dele, né, o modo deles viverem, o modo deles conviverem, eles têm uma língua diferente. Ele tem até uma fisionomia diferente. E nós não. O ribeirinho, ele apenas mora num lugar diferente do que é a pessoa da área urbana. Porque a fisionomia deles é igual, não é verdade? Parecida. Só muda na questão da alimentação

diferente, motivo de trabalho diferente, movimento diferente. O modo de vida é diferente, só isso, do urbano. O modo de ganhar dinheiro é diferente.

A resposta contém encruzilhadas identitárias, conflituosas também, que residem na construção da memória comunitária e autodeterminação dessa população, contradições que se materializam em práticas sociais, saberes e ancestralidades, as quais circulam até mesmo no ambiente onírico, em que se revelam embates e acordos coletivos entre os moradores da região do rio Curucuru e seus ancestrais. O capítulo desenvolvido a seguir discute especificamente os resultados obtidos nessa fase do trabalho de campo, quando indagamos os moradores sobre a declaração de raça/cor e o significado de “ribeirinho”. Com isso, procuramos conectar os usos e sentidos do termo nas ciências sociais e na execução de políticas públicas àqueles utilizados pela própria população que se autodenomina ribeirinha, procurando pontos de intersecção e ruptura a respeito da autodeclaração como ribeirinho e de noções sobre a vida ribeirinha e das práticas associadas a esse modo de vida, bem como as relações que essa identidade carrega com a declaração racial.

Iniciar a pesquisa a partir da observação participante e, em uma segunda fase, perguntar literalmente aos moradores como se autodeclaram foi uma metodologia resultante da necessidade de se pensar um trabalho etnográfico que criasse possibilidades de escuta para que essas populações pudessem *dizer* qual a sua condição étnico-racial. Para tal, procuramos formas de operacionalizar as *escutas*. Processo esse que não está apenas no ato de “dizer”, mas sim nas *performances* envolvidas, os contextos socioeconômicos e culturais, relações de parentesco, língua, práticas, saberes, usos e sentidos conferidos às diferentes situações vividas. Assim, associada à observação preliminar, cotejamos os sentidos conferidos pelas famílias, de modo a estabelecer em que contextos são e não são realizadas tais enunciações sobre o que é ser ribeirinho. Importante contextualizar que, ao criar *possibilidades de escuta* para que a comunidade possa *elaborar* sua condição étnico-racial, não significa que vamos apresentar a “voz dos próprios atores”, como bem destaca Barth (2000, p. 129), “pois qualquer modelo de relação, grupo ou instituição será necessariamente uma construção do antropólogo”, mas considerar as “diferenças de posição como o principal ímpeto de ‘longa conversação’¹⁹ dentro das comunidades, através da qual as pessoas interpretam e compartilham suas experiências e conseguem entender melhor suas próprias vidas e as de outras pessoas” (BARTH, 2000, p. 129).

¹⁹ Barth cita Malinowski (1922).

Na entrevista descrita acima, perguntei a Bento como ele se considerava do ponto de vista de raça e cor. “Não sei dizer se eu sou branco. Eu acho que eu sou branco, eu acho. Porque tem vários tons e pele, né? Tem o moreno claro, né. Eu acho que não chega no moreno claro, eu acho. Eu fico no branco, quase saindo do branco.” A declaração de raça/cor de Bento e dos outros moradores da vila do Porto Felicidade e da região do Curucuru de maneira mais ampla serão o primeiro ponto discutido neste capítulo. Na sequência, apresentamos os mais recorrentes sentidos e significados elaborados pelos próprios moradores sobre o termo ribeirinho, a população ribeirinha e a vida ribeirinha. Durante essa fase da pesquisa, encontramos quatro grandes grupos de respostas mais recorrentes, que categorizamos, apresentando-as no decorrer do capítulo.

2.1 A baía de etnônimos: marcadores étnico-raciais na Amazônia

Desde o início do processo colonial, variados etnônimos circularam pelo então estado do Grão-Pará para designar povos originários e, então, seus descendentes. Nesta baía de etnônimos, variadas bocas, furos e braços de rio se encontram e se intercambiam, tal qual o Rio Babel, modelo sociolinguístico proposto por Freire (2003) citando Padre Antonio Vieira. Na região do delta do Amazonas, área sociocultural em que desenvolvemos nosso trabalho, partimos das designações étnicas e raciais descritas a partir da visão de militares, cronistas e religiosos portugueses, como apresentados nas seções anteriores: Aruã, Sacaca, Pixi Pixi, Mocoons e outras, que foram generalizadas como nheengaíbas, designação tupi a outros povos, que acabou incorporada pela administração colonial para se referir a povos de “língua ruim”. No modelo de Freire, no decorrer dos séculos XVII, XVIII e XIX, as designações étnicas se sucederam por meio de um critério sociolinguístico. “Índios bravos” (monolíngues em línguas vernaculares) foram sucedidos por “índios mansos” (bilíngues em língua vernacular e nheengatu), precedendo os chamados “índios tapuias” (bilíngues em nheengatu e português) e, por fim, os caboclos (monolíngues em português).

Junto a essas, havia outras designações em operação, emergindo e submergindo no decorrer do tempo. No início do século XIX, Antonio Baena realizou levantamento sobre a composição da população da então província do Pará. A obra é permeada pela preocupação em descrever as riquezas da região, fornecendo elementos da província para a constituição do recém-formado império (BARROS, 2006). Na listagem que compõe o *Ensaio Corográfico da Província do Pará*, foram utilizadas por Baena sete categoriais raciais: brancos, pretos,

indianos, pardos, mamelucos, curibocas e cafuzos. O autor faz uma resumida justificativa acerca da existência destas categorias, assim como suas definições.

“Esta heterogeneidade provém dos brancos haverem aliado o seu sangue com o dos cafres²⁰ e dos indianos, e da mesma sorte os indianos com os cafres” (BAENA, 1839, p. 21-22). Segundo ele, da “mescla” dos brancos com as “indianas”, procedem os “mamelucos”; dos “pardos” com “pretas”, os “cafuzos”, “a que em outras partes denominam bujames²¹”. E, por fim, os “curibocas”, que procederiam das “pretas” e “curibocas”. Nessa classificação, cabe ainda a divisão da categoria indiano, que dizia respeito a “índios domesticados” e, somando-se a esses, o “ígnoto número dos brancos silvícolas: os quais devemos conjecturar em superior quantidade, dando-se atenção à bem conhecida existência de inúmeros bandos destes homens sem lei, sem rito [...]” (BAENA, 1839, p. 22).

A composição desses marcadores em Baena não contém aspectos físicos, apenas critérios como o “cruzamento entre raças”, conforme descrito acima, a condição de liberdade (se escravo ou livre) e questões culturais. Para o “lugar de Breves”, por exemplo, – interesse de nossa pesquisa –, à época sujeito à jurisdição da vila de Melgaço, havia 227 moradores livres e nenhum escravo. Já em Melgaço, 4.615 moradores livres e 1.104 escravos. Segundo Baena, em Breves, os moradores “cultivam mandioca, pescam e vão aos matos em cata de óleo, breu, estopa: e as mulheres pintam cuia, e fazem louça de cozinha, bacias, jarros, e outras galanterias de barro” (BAENA, 1839, p. 264).

O levantamento de Baena faz parte de um apanhado mais amplo, com fins demográficos – o primeiro censo nacional ocorreu apenas em 1872 – e na operação da gestão da província, o que incluía descrições hidrográficas, botânicas e zoológicas. O autor, porém, não trata da formação histórica da província, muito menos a partir de características étnicas ou raciais. Essa perspectiva teórica, que dará centralidade ao aspecto especialmente racial (tomando raça a partir de características biológicas) para explicar a sociedade brasileira e propor diversas abordagens à mestiçagem, vai emergir com força no Brasil apenas no último quartel do século XIX, o que é considerado por Schwarcz (1993) como uma chegada tardia dessas teorias raciais que já vigoraram na Europa desde meados do século, tendo entrada em instituições de ensino e pesquisa, como museus etnográficos, institutos históricos e faculdades

²⁰ Segundo o Aurélio, o termo tem origem árabe para designar “infiel” no sul e sudeste da África, de forma pejorativa, sendo utilizada para se referir à população banta não muçulmana. No Brasil colonial, foi empregado de maneira geral como sinônimo de africano.

²¹ Mulato claro, do tipo sarará, na definição do Aurélio; novamente um termo generalista para designar descendentes de africanos.

de direito. Neste debate, aparecem campos de estudos como o darwinismo social, a antropometria e a eugenia.

Intelectual da região do Baixo Amazonas, no Pará, José Veríssimo (1857-1916), que também se localizou no debate nacional sobre raça e mestiçagem em fins do século XIX (PAMPLONA, 2016), elabora uma *memória da miscigenação* em “As populações indígenas e mestiças da Amazônia”. Veríssimo cita, assim, seis marcadores de raça: preto, branco, índio, curiboca, mameluco e cafuzo/cafuz/carafuzo. Da “grande mistura de sangue”, como inicia, resultou o curiboca (branco e índio), o mulato (branco e preto) e o cafuzo (preto e índio). Há, ainda, o mameluco, que, para Veríssimo, seria o descendente do curiboca com o branco. O autor também vai dedicar observações sobre “essa população que habita as margens do grande rio e dos seus numerosos afluentes”, considerada por ele como responsável por contribuir para “nossa receita”, pelo trabalho “nas nossas indústrias” e por situar-se num local que poderíamos chamar de *entrelugar étnico-racial*, “não é nem índio puro, o brazilio-guarani, nem o seu descendente em cruzamento com o branco, o mameluco, é que, parece-me, cabe o nome de tapuia” (VERÍSSIMO, 1887, p. 299). O autor atribui à origem etimológica da palavra o significado então utilizado para definir tapuia: “Era, como o bárbaro romano, uma denominação generica do desprezo, que se davam entre si os individuos de outras tribus, e que naquela lingua significa não só hostil, o inimigo, mas o escravo” (VERÍSSIMO, 1887, p. 299).

Assim, considera Veríssimo, o termo tapuia passou a carregar uma carga de desprezo e a hostilidade que havia contra essa população. Para ele, os mameleucos “aproximando-se mais e mais da sociedade de seus pais os brancos, começariam a crear pelo índio aldeado, escravizado, vendido, o mesmo desprezo que na vida selvagem as tribus reciprocamente se votavam”. Por fim, ele afirma que a designação passou à “nossa sociedade” para se referir a “todo individuo descendente de índio e é muitas vezes empregado com menosprezo, a modo de afronta” (VERÍSSIMO, 1887, p. 299).

A obra nos dá uma perspectiva sobre a *passagem* de uma categoria a outra. Para isso, o autor utiliza o exemplo do índio. Em primeiro lugar, destaca que, “chamado ao gremio da civilização e obrigado a partilhar, embora como pária, a nossa vida”, o índio perde seu “caracter accentuado de selvagem”. Isso se daria por meio de dois canais: pela moral e pelo físico. Para Veríssimo, este processo pode ser observado no tapuio, “filho do índio”, que já se diferencia do índio. Essa mudança resultaria da “acção dos meios”, com influência do vestuário, uma vez que se modificou a forma de vestir dos índios, o que teria produzido uma “não pequena modificação” do brazilio-guarani, que chama de “typo original”, ao “typo

actual”, o tapuio. Essa *passagem* por influência dos meios ocorrera pela imposição de costumes, crenças, ideias, língua, “tudo, enfim, inteiramente diversos dos seus, o resultado das uniões dos individuos da sua raça, dentro já do nosso meio social e sob a sua influência, foi um typo diferente d’ella” (VERÍSSIMO, 1887, p. 299-300). Desta forma, Veríssimo classifica a sociedade amazônica a partir da raça, construída sob pilares antropométricos, e aspectos sociais – da língua à roupa.

Desde o fim do século XIX ao primeiro quarto do século XX, o debate sobre os tipos antropológicos no Brasil estava diretamente vinculado ao projeto de país. Circunscrevendo as discussões à importação de mão de obra para formar a classe trabalhadora nacional, as elites elaboravam sentidos ideais para o “povo brasileiro”, desdobrando temas como a índole, o espírito e o intelecto do trabalhador. Assim, a conformação social, econômica e cultural passou a derivar de um eixo centralizado na questão da raça como base da sociedade brasileira em fins do século XIX. Nesse cenário, Roquette-Pinto (1928), por outro lado, vai teorizar no sentido boasiano, procurando desvincular o conceito de raça de questões como capacidade física e intelectual, desconstruindo, à semelhança de Franz Boas, a noção de degeneração racial.

Apesar de ainda operar a partir de princípios antropométricos, Roquette-Pinto descreve os tipos antropológicos construídos por meio de indicadores como estatura, índice cefálico (resultante da relação entre altura e comprimento do crânio), índice nasal (resultado da relação entre largura e comprimento total do nariz) e a largura bi-zigomática (relação entre as distâncias extremas entre dois pontos da face). Para sua argumentação, ele lista o que chama de os “principais typos anthropologicos caracterizados na população brasiliana”: a) leucodermos (brancos); b) phaiodermos (branco x negro); c) xanthodermos (branco x índio); d) melanodermos (negros).

A’ vista de todos os dados condensados nesta monographia, póde-se concluir que nenhum dos typos da população brasiliana apresenta qualquer estigma de degeneração anthropologica. Ao contrário. As características de todos elles, são as melhores que se poderiam desejar. (ROQUETTE-PINTO, 1928, p. 329).

Do levantamento de Baena visando à gestão do território amazônico e suas potencialidades ao governo imperial à elaboração da miscigenação em Veríssimo, há grandes variações. Baena lista resumidamente as raças da população amazônica, circunscrevendo ao critério da liberdade ou escravidão, além da descrição de costumes das populações. Já Veríssimo, inserido nas teorias raciais do final do XIX, procura explicar a formação da

sociedade amazônica, descrevendo minúcias da miscigenação e esquadrihando o corpo das populações, num procedimento muito próximo da antropometria em voga, tendo raça como aspecto biológico. Por fim, Roquette-Pinto, ainda se valendo de procedimentos e indicadores antropométricos, mantém o *que é ser* de uma raça outra, mas procura desassociar raça e cultura. Assim, nosso objetivo é demonstrar as diferentes noções sobre raça e seus entrelaçamentos étnicos no decorrer dos oitocentos, que vão dar origem ao caboclo, o principal enquadramento étnico e racial utilizado para populações rurais não indígenas na Amazônia, tema a ser explicitado mais à frente, especialmente em sua correlação com o ribeirinho.

2.1.1 A desembocadura da baía: o caboclo na Amazônia

É longa a discussão sobre modos de vida da população cabocla, o processo histórico de formação do caboclo e, ainda, as tentativas de definição do que significa o termo. Em meados do século passado, Wagley (1957) e Galvão (1955) são pioneiros no estudo junto a essas populações. Ambos realizaram suas pesquisas no ano de 1948 no município de Gurupá (PA), sob o pseudônimo de Itá, na região do Baixo Amazonas, atualmente situado do ponto de vista administrativo na região do Marajó. Destas etnografias, resultaram os livros “Santos e Visagens” (1955) de Galvão e “Uma comunidade amazônica” (1957) de Wagley. Importante ressaltar: ambos os antropólogos reconhecem a grande colaboração que tiveram de Dalcídio Jurandir, escritor que também esteve em Gurupá àquele período. Dalcídio, por sua vez, publica o romance “Ribanceira” em 1978, “no qual descreveu muitas das mesmas pessoas (por meio de pseudônimos) que Wagley também havia descrito em ‘Uma comunidade amazônica’” (PACE, 2014, p. 599).

Em 1939, o antropólogo estadunidense Charles Wagley inicia seus trabalhos no Brasil com a realização de uma pesquisa etnográfica junto aos indígenas Tapirapé, na região do rio Araguaia. A atividade foi viabilizada por meio do recrutamento de antropólogos da Universidade de Columbia, promovido pelo Museu Nacional para estudos no Brasil. Durante o trabalho, devido a uma enchente, o antropólogo ficou impossibilitado de enviar correspondências ao Museu e, sem contato, a instituição lançou uma equipe em busca de Wagley – no grupo, estava o então estagiário Eduardo Galvão, que se tornaria o primeiro estudante de pós-graduação de Wagley em Columbia e, posteriormente, o “primeiro doutor brasileiro em Antropologia [...] que passou a desempenhar um papel importante no desenvolvimento dessa ciência no Brasil” (PACE, 2014, p. 599).

Ambos os trabalhos descrevem etnograficamente a então comunidade de Gurupá, conferindo ao habitante da localidade o título de caboclo, etnônimo utilizado por “pessoas das mais altas classes” de Belém, noção cristalizada à época, como demonstra Daou (2001) ao analisar a publicação “Tipos e aspectos do Brasil”, organizada pelo IBGE. Publicada em 1939, a obra se posicionava junto ao projeto varguista de valorização do trabalhador brasileiro, mas, nesse caso, essencializado em tipos étnicos associados a regiões. O caboclo é descrito a partir de aspectos fenotípicos (pele cor de canela, certa obliquidade dos olhos e cabelos negros, duros e lisos), especificidades da cultura alimentar, baixo rendimento de trabalho e tipo de habitação, a moradia coberta de palha em estacas sobre as águas (IBGE, 1939).

Esta é a principal intersecção entre Walgey e Galvão: aspectos da cultura alimentar, da religiosidade/espiritualidade, práticas de cura, universo do trabalho e relações étnico-raciais estão descritas naquele que seria o caboclo, o típico habitante da região amazônica. No decorrer das descrições, porém, os antropólogos vão tomar caminhos distintos. Eduardo Galvão, que foi assistente de pesquisa de Wagley, tem como objetivo entender a “vida religiosa” do caboclo, “não apenas pelo que ela possa conter de local, de peculiar à Amazônia, porém pela função que representa na estrutura dessa sociedade rural” (GALVÃO, 1955, p. 3). Nessa relação, diz Galvão (1955, p. 3), “o caboclo de Itá, como da Amazônia em geral, é católico. Não obstante, sua concepção de universo está impregnada de idéias e crenças que derivam do ancestral ameríndio”. As obras serão analisadas com detalhes na subseção seguinte.

O trabalho de Wagley no Brasil, que não se limita à Amazônia, está inserido num contexto mais amplo. Sob o patrocínio da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) e a agenda antirracista da instituição, no contexto da Guerra Fria, da política do Ponto IV e do programa Area Studies (MAIO, 2019), o estudo de Wagley traça uma etnografia que dá centralidade ao universo do trabalho, às classes sociais e os entrecruzamentos às relações raciais naquela comunidade. “Num sentido mais amplo, o livro é um estudo da adaptação do homem ao ambiente tropical. É, também, o histórico de uma área ‘retrógrada’ e sub-desenvolvida” (WAGLEY, 1957, p. 18). Essa talvez seja uma das perspectivas necessárias à interpretação desse estudo: o livro se interessa “não só pela luta dos povos que as [áreas] habitam, como também por seus recursos inexplorados, suas terras ainda virgens, e o potencial que encerram para futuras colonizações” (WAGLEY, 1957, p. 19). Assim, Wagley “oscila entre o desenvolvimento como processo inexorável e o

reconhecimento dos aspectos culturais das populações em seus próprios termos como parâmetro para qualquer eventual mudança social” (MAIO, 2019, p. 5-6).

Os estudos realizados em Gurupá por ambos os antropólogos foram influenciados diretamente pelo contexto internacional. Com a deflagração da 2ª Guerra Mundial, tropas japonesas ocuparam as áreas de seringais da Ásia. Buscando manter o fornecimento de látex aos Aliados, a região amazônica foi a saída encontrada e, como parte de acordos firmados com os Estados Unidos, o Brasil se comprometia a fornecer borracha aos Aliados. Para criar a infraestrutura que subsidiaria a imigração de trabalhadores nordestinos à Amazônia, foi criado o Serviço Especial de Saúde Pública (SESP), “cuja função era melhorar a saúde dos trabalhadores rurais, com o propósito de aumentar a extração de recursos básicos em tempo de guerra” (PACE, 2014, p. 599). Charles Wagley, então, passa a trabalhar no SESP.

A partir destas obras, um conjunto de trabalhos sobre o caboclo toma corpo na região amazônica. A formação do *moderno caboclo* na Amazônia foi definida por Meggers e Evans (1957) como produto de 400 anos de relacionamentos entre europeus como portugueses, franceses e espanhóis, africanos trazidos como escravos e indígenas. A autora destaca que o termo é originalmente designação para a mistura entre portugueses e indígenas, mas que vinha sendo utilizado para se referir à população rural de baixa classe com perda de implicação racial específica. À mistura racial proposta por Meggers e Evans (1957), Parker (1989) adiciona as migrações nordestinas como as matrizes étnicas que compõem a população cabocla. “Eu sugeriria que essa descrição é ao mesmo tempo razoável e efetiva dado que caboclos são diretamente vinculados historicamente, e biologicamente às populações indígenas que ocuparam as várzeas da Amazônia ao tempo do contato com a Europa” (PARKER, 1989, p. 251).²² Para ele, é importante demarcar a separação entre os caboclos amazônicos e as recentes ondas migratórias, atraídas pelos grandes projetos a partir da década de 1960, que acabam sendo também chamados de caboclos.

No campo da religiosidade, Maués realizou diversos estudos sobre a “religião do caboclo”, seja a partir da descrição de práticas do catolicismo popular e pajelança no nordeste paraense, em estudos comparativos entre saberes e práticas da pajelança e o movimento carismático católico e a pajelança cabocla (MAUÉS, 1985, 1987, 2002, 2005).

²² “I would suggest that this description is both reasonable and effective given that caboclos are directly linked historically, culturally, and biologically to the Indian populations that occupied lowland Amazonia at the time of European contact” (PARKER, 1989, p. 251).

[catolicismo popular é] aquele conjunto de crenças e práticas socialmente reconhecidas como católicas, e que partilham sobretudo os não especialistas do sagrado, quer pertençam às classes subalternas ou às classes dominantes [...]. Ao tratar do catolicismo popular, voltando minhas atenções especialmente para as populações rurais (ou urbanas de origem rural) da área investigada, não poderia deixar de lado a pajelança, considerando as especificidades locais. Chamo de pajelança cabocla a uma forma de culto mediúnico, constituída por um conjunto de crenças e práticas muito difundidas na Amazônia. (MAUÉS, 1995, p. 17-18).

Com origem no nheengatu, no período colonial, a palavra *caboclo* diz respeito a “índio manso, cauoca” (STRADELLI, 2014). Já em 1904, no “Glossário Paraense ou Coleção de Vocábulo Peculiares à Amazônia e especialmente à Ilha do Marajó”, Vicente Chermont de Miranda (1968) usa a definição do caboclo como “tapuio ou seu mestiço que já não se exprime no, completamente esquecido, nhéhengatú materno”. Segundo o dicionário “Amazonês – expressões e termos usados no Amazonas”, o verbete *cabocão* designa “alguém que não se comporta direito”. No universo coloquial, é corrente naquele estado o significado de *cabocal* no sentido de comportamento socialmente inferior. No Pará, o sentido de comportamento brega é designado pelo termo *caboqueice*.

Para confirmação de determinados significados do termo caboclo nas ciências sociais, estabelecemos um procedimento de busca²³, resultando em 18 trabalhos, entre os anos de 1994 e 2012, que tratavam do etnônimo (a lista completa está em Apêndice - A). Assim, observando as definições de caboclo para cada artigo, estabelecemos suas unidades mínimas e, por fim, a frequência de ocorrência nesses trabalhos, para os quais sintetizamos 13 marcadores: a) descendentes de europeus, indígenas e africanos; b) campesino amazônico; c) de origem interiorana/rural; d) extrativista/povo da floresta; e) sinonímia com ribeirinho/morador da beira do rio; f) com sentido pejorativo; g) sem definição; h) descendente de europeus, indígenas e nordestinos; i) população não indígena; j) com acesso

²³ No portal de Periódicos da Capes, utilizei o sistema da Comunidade Acadêmica Federada (CAFe), que é provida pela Rede Nacional de Ensino e Pesquisa (RNP). A CAFe permite acesso remoto ao Portal de Periódicos por meio da utilização de login e senha institucionais de universidades e outras organizações vinculadas à pesquisa que a compõem. Sendo a Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio) instituição participante da CAFe, acessei o sistema com a identificação fornecida pela universidade. No mecanismo de busca avançada, utilizei dois termos: caboclo e Amazon. O primeiro termo na opção de ocorrência no título e, o segundo, em qualquer tipo de ocorrência – procurando, assim, limitar os trabalhos encontrados àqueles que davam mínima centralidade ao termo. Foram encontrados 27 artigos. Personalizando-os para o campo da Antropologia, o resultado permaneceu inalterado. Refinando para periódicos revisados por pares, o total foi de 25 ocorrências, para os quais ainda estavam disponíveis as seguintes segmentações do sistema de Periódicos: tipo de recurso, tópicos, autores, coleções e periódicos. Por fim, no campo “tipo de recurso”, optando apenas por artigos, foram 23 resultados. Retirando-se as repetições e um artigo cujo acesso foi negado, totalizamos 18 trabalhos.

limitado a assistência em saúde; k) caboclo-índio; l) ancestrais “mistos”; m) descendentes de europeus e indígenas.

As categorias mais recorrentes são a de campesino amazônico (7), de descendente de europeus, indígenas e africanos (6), de origem interiorana/rural (5) e como sinônimo de ribeirinho/morador da beira do rio (5). Esse quadro aponta para uma mudança em sentidos cristalizados do termo caboclo, que foi definido por todo o século XX como o descendente de europeus e indígenas, majoritariamente. Wagley (1957) e Galvão (1955), por exemplo, pioneiros no estudo junto a essas populações em meados do século, ressaltavam a pequena contribuição de descendentes de africanos na formação da sociedade cabocla na Amazônia. Em cinco dos 18 trabalhos analisados, o termo caboclo é utilizado como de ribeirinho/morador da beira do rio.

Apesar da multiplicidade de abordagens e diferentes áreas do conhecimento envolvidas no quadro de artigos analisado, os usos do termo caboclo apontam fortemente para um caráter exógeno da categoria, uma vez que esta não é utilizada pela população amazônica para se autodeclarar. É o que também apontam três artigos da listagem (PACE, 1987; BOYER, 1999; SILVA; PADEZ, 2010). Em comum, esses três trabalhos detêm em seus referenciais teóricos o trabalho de Ayres (1992), que indica o uso do termo de forma pejorativa, sendo também a autora mais recorrente entre os artigos analisados, ao lado de Nugent (1993), Wagley (1957) e Galvão (1955).

Pace (2006), por sua vez, apontou dois grandes campos de significados atribuídos ao termo caboclo nas ciências sociais: a) referente às origens do grupo, como mistura da população indígena e europeia ou indígena, europeia e africana; b) na adaptação ecológica ou no sistema político econômico, formando o campesinato da Amazônia. Admitindo o caráter pejorativo que o termo carrega, ele critica os usos científicos, afirmando que, apesar de a associação coloquial entre raça e classe não ser precisa ou real, “ela é usada na construção de uma representação da classe superior amazônica como branca, enquanto se faz referência à classe baixa rural como cabocla” (PACE, 2006, p. 82). “Assim, sugere-se que o termo ‘caboclo’ seja retirado da escrita etnográfica, do mesmo modo que termos como esquimó, navajo e bush negro também já começam a desaparecer” (PACE, 2006, p. 90).

Por fim, Pace (2006, p. 89) sugere alternativas:

Portanto, a expressão ‘camponeses indígenas amazônicos’ pode ser adequada se utilizada de forma crítica e consciente, historicamente informada, incorporando o conhecimento de que, na Amazônia, pode-se falar em campesinatos, mas não em campesinato (CLEARY, 1993). Um termo relacionado é ‘populações tradicionais’, que pode ser aplicado à

adaptação política e econômica, como também pode referir-se à visão geral de mundo ou conhecimento etno-ecológico da população (CASTRO, 1997). Termos mais específicos, também utilizados na auto-identificação, incluem roceiros, agricultores, agroextrativistas, seringueiros, ribeirinhos (para a parte da população engajada na pesca, pecuária e extrativismo) ou mesmo vargeiros e terra-firmeiros, para os habitantes da várzea e terra firme. (LIMA, 1999).

2.1.2 O ribeirinho: dos dicionários às ciências sociais

Procurando definições para ribeirinho em dicionários de língua portuguesa, observa-se pequenos deslocamentos dos sentidos do termo no decorrer do tempo, a partir do século XVIII. No “Diccionario da lingua portugueza composto pelo padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro”, publicado em 1712 e reformado em 1789, há variados verbetes que se situam no campo semântico que buscamos. “Ribeira”, por exemplo, é “terra baixa, que está junto a ribeira, ou rio; ribeira do mar praia; ribeira do rio, borda, margem”. Já “ribeirada” diz respeito a “antiquado rio corrente” e “ribeiro” é “água que corre derivada de algum olho, ou fonte”. Ribeirinho, por fim, significa “pequeno ribeiro”, “moço de ganhar que faz carretos em cavalgadas” e, então, adjetivo que se refere ao “que anda, ou vive nas ribeiras v. g., ave”. A abreviatura v. g. diz respeito a “verbi gratia”, expressão em latim para “por exemplo” (BLUTEAU, 1712; SILVA, 1789, p. 347).

No “Diccionario da lingua portuguesa” de Luiz Maria da Silva Pinto (1775-1869), publicado em 1832, ribeira é “terra baixa junto ao rio” e “terra que serve como de margem ao pomar”; “ribeiro” é “água, que corte de alguma fonte”; ribeirada, “corrente”, ribanceira, “margem do rio a pique”; e, por fim, o adjetivo ribeirinho é descrito como o “que anda pelas ribeiras, vive nella”, além de também significar “o que anda com bestas acarretando arêa” e “água, que corte alguma fonte”. Já no início do século XX, no “Novo Dicionário da Língua Portuguesa” (1932), de Candido de Figueiredo, ribeira é “porção de terreno, banhado por um rio. Regada. Terra marginal. Lugar, junto ao rio; riba. Pequeno rio; ribeiro”. Também há o verbete “ribeirada”, que se refere a “corrente impetuosa de ribeiro” e “grande porção de líquido escorrendo”. O dicionário ainda contém o termo “ribeirão”, que é “terreno apropriado para nele se lavrarem minas de diamantes”. Por fim, o adjetivo ribeirinho, “que se encontra ou vive nos rios ou ribeiras. Que vive junto ao rio ou ribeira. Marginal; juxtafluvial” e, ainda, “moço de recados”.

No século XX, por sua vez, no “Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa”, de Antônio Houaiss e Mauro de Salles Vilar (2001, p. 2456), ribeirinha aparece como “pequena ribeira; riacho”, e ribeirinho como o que “vive junto de ribeiras ou rios” e ainda como “assentado à margem de ribeira, rio; justafluvial, marginal”. No dicionário, o verbete ainda se refere, no campo jurídico, ao que está “localizado à margem de um rio (diz-se de imóvel)”, além de outras duas acepções: “indivíduo que leva recados e faz fretes” e “indivíduo que transporta areia ou entulho em gado cavalariço ou mular”.

Tais verbetes de dicionários elencados indicam que o sentido de ribeirinho sempre esteve atrelado à “ribeira”, isto é, à beira ou margem de curso d’água, mas o dicionário de Bluteau, primeiramente, se referia a aves fluviais. No de Silva Pinto, é aquele que “anda pelas ribeiras e vive nella”, sem se referir a algum objeto em específico, sentido que se repete na publicação de Candido de Figueiredo, no século XX, com o acréscimo de “rio”: “que se encontra ou vive nos rios ou ribeiras”, esta por sua vez, mantido na 2ª edição do Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa (1986), que também se refere a ribeirinho como o que “anda ou vive pelos rios ou ribeiras”. É nesse dicionário, porém, que o sentido muda. Até então, o ribeirinho era um adjetivo que localizava uma pessoa, um imóvel ou qualquer outro objeto às margens do rio; não havia nenhum significado associado a um povo, isto é, como etnônimo. Na edição de 1986 do Aurélio, pela primeira vez nos dicionários, o ribeirinho aparece como “indivíduo ribeirinho: ‘um tipo de homem com determinada relação com a natureza, [...] que eram não somente os índios mas também os ribeirinhos, os seringueiros, os posseiros’ (Edilson Martins, *Pasquim*, 8.10.1981)”.

Na Literatura, o termo é encontrado nas obras do escritor Euclides da Cunha, no início do século XX. Em “Os Sertões”, livro que narra os acontecimentos da Guerra de Canudos, aparece em trechos que tratam da localização geográfica. Diz-se que “[O 5º Corpo de Polícia Baiana] Recém-formara-se com sertanejos engajados nas **regiões ribeirinhas do S. Francisco**” (CUNHA, [1902], p. 228, grifo nosso). Em dois outros trechos, a referência é feita a partir de uma coletividade ribeirinha. Na primeira, escreve o autor, que “Ainda em meados deste século, no atestar de velhos **habitantes das povoações ribeirinhas** do S. Francisco, os exploradores que em 1830 avançaram [...]” (CUNHA, [1902], p. 48, grifo nosso) e, na segunda, que “Descoberto o motivo único daqueles ataques, os sitiados das **populações ribeirinhas** convergiam os fogos sobre as cacimbas [...]” (CUNHA, [1902], p. 355, grifo nosso). As duas últimas referências não tratam de um etnônimo, mas sim da localização de grupamentos, dando continuidade ao sentido. Vê-se uma transição entre a geografia física e a sociedade, que vai se perpetuar em muitos trabalhos.

Tanto que na obra “À Margem da História”, também de Euclides da Cunha, em que o autor trata especificamente da região amazônica, os usos do termo ribeirinho têm caráter novamente geográfico.

Assim, em toda aquela planura, o notável afluente amazônico, serpenteando nas inumeráveis sinuosas que lhe tornam as distâncias itinerárias duplas das geográficas, inclui-se entre os mais interessantes “rios trabalhadores”, construindo os diques submersíveis que o aliviam nas enchentes — e lhe repontam, intermitentemente às duas bandas, ora próximos, ora afastados, salpintando todas as **várzeas ribeirinhas** [...] (CUNHA, [1909], p. 14, grifo nosso).

Numa segunda citação, no mesmo livro, o escritor utiliza a expressão para se referir a uma localização geográfica, desta vez fora da Amazônia e na Antiguidade, demonstrando como o termo não era uma designação étnica com especificidade regional, tampouco cronológica.

Os romanos transfigurando a Argélia e os holandeses construindo a Holanda, emparelham-se bem com os abnegados profissionais que durante um século, impassíveis ante sucessivos reveses, se devotaram à empresa exaustiva de paralisar torrentes, de atenuar inundações e de encadear avalanches, na dupla tentativa de facilitar a navegação e de proteger os **territórios ribeirinhos**. (CUNHA, [1909], p. 16, grifo nosso).

Novamente em trecho em que faz uma descrição geográfica, agora da formação do rio Amazonas na Cordilheira dos Andes, diz que “a melhor porção do país entre os que mais se **afigram ribeirinhos** do Pacífico tem como único e verdadeiro mar, capaz de consorciá-lo pelo intercâmbio comercial à civilização longínqua, o Atlântico” (CUNHA, [1909], p. 35-36, grifo nosso). Em comum, os usos do termo ribeirinho na obra de Euclides da Cunha possuem forte caráter da geografia física, não estando circunscrito a um povo específico enquanto etnônimo. Neste mesmo sentido, ao tratar dos chamados “furos de Breves”, em viagem pela região, o pintor e intelectual Theodoro Braga diz que, certo trecho da viagem, “nada observei que mereça atenção do ponto de vista ornithologico a não ser talvez alguns belos exemplares *Urubutinga ischitacea*, volteando por sôbre as **florestas ribeirinhas** dos maravilhosos furos” (BRAGA, 1911, p. 55). Braga maneja o termo num sentido estritamente geográfico ao citar a floresta situada à beira do rio, assim como outros naturalistas ou viajantes que se utilizavam de tal retórica ao atravessar a região do delta, fazendo uso do termo ribeirinho a partir de um caráter geográfico, seja nas “aves ribeirinhas” de Ferreira Penna (1875, p. 19) ou nos usos citados por Euclides da Cunha.

No início dos anos de 1980, o caráter *mais geográfico* do termo passa a ter conotação *mais social*, se tornando comum ao mesmo tempo na retórica de movimentos sociais mobilizados pela Igreja Católica e na burocracia estatal, tal qual aparece na edição de 1986 do Aurélio. Em relatório²⁴ da visita do então ministro de Minas e Energia à Usina Hidrelétrica de Tucuruí (PA), por exemplo, destaca-se que a Eletronorte “retirou **ribeirinhos** acostumados com água fácil e farta e os realocou em área absolutamente sem água com a promessa da construção de estradas vicinais e poços de água, para cada morada. O que não foi feito, sujeitando o **ribeirinho** a viver sem água próxima” (BRASIL, 1981, p. 8, grifo nosso). No mesmo ano, desta vez em edição do Jornal Porantim, veículo de mídia independente do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), uma matéria relata a crise vivida pelo povo Jarawara, no rio Purus, que vivia lutando “agora contra a exploração do patrão e o desdém do branco ribeirinho que menospreza sua identidade indígena”. Em 1985, desta vez no jornal Paneiro, também vinculado aos movimentos sociais da Igreja Católica, os termos ribeirinho e ribeirinhos já são utilizados como forma de designar indivíduos e a população rural do município de Tefé (AM). No artigo “Problemas da seca...”, sem autoria, se referindo à predação de ovos de tartaruga, diz que “a comercialização é a maior ameaça à extinção das espécies e não o **ribeirinho** que vai à caça apenas para o consumo” (PRELAZIA DE TEFÉ, 1985, p. 7).

Já no documento “Situação fundiária e indígena do Alto Rio Solimões e Atalia do Norte - Propostas de criação de projeto de assentamento”, da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), cita-se o termo ribeirinho a partir de dois sentidos: a) em relação de sinonímia com o termo caboclo; e b) na diferenciação da população de índios e não-índios (ribeirinhos). “Aliado a estes problemas, de ordem administrativa, aflora a questão cultural da tradição cabocla de ‘ocupar terras situadas as margens dos rios’” (FUNAI, 1988, p. 2), “o que facilita ao ribeirinho adquirir o sustento para si e sua família, através de pesca, deixando a segundo plano o uso da terra, somente para culturas periódicas” (FUNAI, 1988, p. 2). Assim, o ribeirinho era definido em oposição ao indígena, como “não-índio” e em associação à cultura cabocla.

A relação de sinonímia entre o caboclo e o ribeirinho é uma das principais características de formação do segundo, tendo forte influência em meio acadêmico. Apesar de seu uso cada vez mais regular, especialmente a partir dos anos de 1990, por meio da relação de sinonímia entre caboclo e ribeirinho, a aparentemente desimportante mudança nos termos,

²⁴ Disponível em: <https://sian.an.gov.br/sianex/Consulta/login.asp>. Acesso em: 20 jun. 2023.

a ponto de ser considerada como *natural*, revela importantes transformações em níveis nacional e internacional sobre o significado de comunidades tradicionais, em primeiro lugar; em segundo, dos consequentes processos de apropriação e ressignificação do termo pela população amazônica. Em 1993, por exemplo, ao se referir à população das ilhas de Abaetetuba, no Baixo Tocantins, Hiraoka diz que “são geralmente referidos como *ribeirinhos*. O termo *ribeirinho* ou *rebereño* é usado na Amazônia para designar os camponeses que vivem na margem das águas e que vivem da extração e manejo de recursos florestais-aquáticos, e da agricultura em pequena escala” (HIRAOKA, 1993, p. 137). Para compor essa definição, Hiraoka cita o trabalho de nove autores, mas há uma importante distinção nas pesquisas citadas.

No primeiro dos trabalhos citados, “Os roceiros de Muaná”, ao falar da população da região do Marajó, Brabo (1979) utiliza o enquadramento de “roceiros” e “extrativistas”; no único momento em que utiliza o termo “ribeirinho” é para se referir “a uma área de difícil acesso devido à sua localização **ribeirinha**” (BRABO, 1979, p. 7, grifo nosso), isto é, não se trata de um etnônimo, mas sim de uma caracterização geográfica. Já em “Curralistas e Redeiros de Marudá: pescadores do litoral do Pará”, de Lourdes Furtado (1987), a autora refaz o desenvolvimento do caboclo como sujeito histórico amazônico. O mesmo processo ocorre em “Santos e Visagens”, de Eduardo Galvão, cuja obra cita apenas uma vez o termo, ao se referir às “regiões ribeirinhas do Amazonas” (GALVÃO, 1955, p. 148), assim mantendo sua origem na geografia física. Outro trabalho citado por Hiraoka é o “Atas do Simpósio sobre a biota brasileira”, tendo como autor Charles Wagley. Na obra, porém, o antropólogo americano não utiliza o termo *ribeirinho*, mas sim o *caboclo*, como na maior parte dos seus trabalhos sobre a população amazônica não indígena, o que chama de “população rural do Amazonas [...] biologicamente ainda na maioria ameríndia – porém, culturalmente, já era luso-brasileira” (WAGLEY, 1967, p. 45).

Assim, o trecho escrito por Hiraoka é significativo. A maioria dos trabalhos utilizados pelo autor para se referir ao “ribeirinho” não trata do termo “ribeirinho”. Nesses casos, se utiliza a palavra pouquíssimas vezes, e não como etnônimo, mas sim como um adjetivo de caráter geográfico; alguns trabalhos, sequer utilizam a palavra. A análise das referências utilizadas demonstra a migração direta do “caboclo” para “ribeirinho”. Por que isso acontece?

Ainda no início dos anos de 1980, vê-se em curso a transição entre o caráter *mais geográfico* para um caráter *mais étnico*. Nas pesquisas realizadas em que se utiliza o termo *ribeirinho* para designar populações amazônicas não indígenas, está demarcado o caráter de

intersecção entre o ribeirinho como adjetivo e num campo semântico geográfico e o ribeirinho como marcador de uma população, de caráter social, tornando-se, assim, um etnônimo.

Para Furtado (1981), trata-se do *caboclo-pescador* enquanto enquadramento étnico, mas que, à medida que se estabelece os tipos de pesca – em rios, lagos ou no mar – avança-se na intersecção, uma vez que no mar são realizadas pescas marítimas e nos lagos as pescarias lacustres, mas as pescarias fluviais são praticadas “pelas populações ribeirinhas que habitam a calha amazônica e seus tributários ou não” (FURTADO, 1981, p. 2). Para ela, em estudo realizado na região do litoral paraense, o habitante da Amazônia é o caboclo que, “como categoria social inclui o habitante das zonas rurais da Amazônia em cuja existência guarda traços das culturas originárias fundamentadas na contribuição do colono português e do índio” (FURTADO, 1987, p. 28). Por fim, já em 1993, a autora publica novo estudo sobre comunidades pesqueiras, desta vez realizado no Baixo Amazonas, em que demarca três ecossistemas ou biótipos – lagos, igarapés e rios –, apontando as “especificidades na região ribeirinha do Médio Amazonas que não estão presentes na região marítima da Zona do Salgado” (FURTADO, 1993, p. 27). Esta última obra, por sua vez, é intitulada “Pescadores do rio Amazonas: um estudo antropológico da pesca ribeirinha numa área amazônica”.

Um dos primeiros trabalhos acadêmicos em que se utiliza o termo ribeirinho enquanto etnônimo data de fins dos anos de 1980, e está associado à atuação da Igreja Católica no município de Tefé. Analisando a estrutura fundiária e a relação com movimentos sociais no município, Faulhaber (1987) mobilizou o termo ribeirinho para designar os moradores da região, ora para localizar a "população ribeirinha indígena e cabocla", ora "pequenos produtores rurais ribeirinhos" ou ainda "caboclo ribeirinho do médio Solimões".

De volta ao Marajó, Murrieta *et al.* (1989) parte do conceito *clássico* de caboclo de autores como Moran e Parker, desdobrando-os em diversos usos para o termo ribeirinho, do geográfico como “meio ribeirinho”, “terrenos ribeirinhos”, “ecossistema ribeirinho” e “meio ambiente ribeirinho de várzea de estuário”, até o caráter social, como “população ribeirinha” ou “ribeirinhos marajoaras”. Neste trabalho, ainda resta a distinção entre famílias ribeirinhas e de terra firme – que seriam os habitantes das beiras e áreas interiores. Assim, os sentidos entre caboclo e ribeirinho – e entre ribeirinho com origem na geografia física para ribeirinho como etnônimo – estão em curso.

Mais recentemente, um conjunto de trabalhos acadêmicos investigaram as relações sociais no município de Breves, nas mais diversas abordagens, a partir de uma iniciativa de

pós-graduação em Antropologia²⁵ voltada para profissionais da região do Marajó, resultando em diversos entendimentos sobre a população marajoara, inclusive no que diz respeito ao conceito de população ribeirinha. Caetano (2018), em estudo sobre as influências do Programa Bolsa Família em uma comunidade da zona rural de Breves, define a população ribeirinha a partir da cultura alimentar, tendo como principais características a realização de práticas *tradicionais*, a exemplo da pesca, da caça e do roçado.

Amaral (2018) traça uma etnografia nas salas de aula, numa interface entre Educação e Antropologia, e utiliza termos como “escolas ribeirinhas”, mas não adentra o debate sobre o significado do termo ribeirinho. Joel Silva (2019), por seu turno, em pesquisa sobre as narrativas de encantaria do delta do Amazonas, de Breves a Gurupá, a partir de uma perspectiva da patrimonialização cultural, não centraliza o olhar sobre o conceito do ribeirinho. Dione Leão (2018) investigou processos migratórios de nordestinos, portugueses, judeus e americanos para o município de Breves, analisando experiências de contato, processos de identificação e formas de pertencimento de seus descendentes – este, o único trabalho que não utiliza o etnônimo ribeirinho para se referir à população rural de Breves.

Ao analisar os sentidos atribuídos pelos moradores do rio Mapuá, no município de Breves, ao patrimônio arqueológico da região, a partir de saberes locais transmitidos oralmente, Eliane Costa (2018) demarca o porquê de, “embora problemática optei por usar esta categoria [ribeirinho]”, a partir de dois argumentos principais: a) não por viverem à margem do rio, mas pela relação com o meio natural, por meio de vínculos simbólico-práticos e afetivos de pertencimento ao lugar; e b) pela autoafirmação dos sujeitos como ribeirinhos, o que ela atribui a uma forma de marcar seus territórios.

Filgueiras (2016), por sua vez, ao comparar a situação da saúde de crianças em comunidades da Floresta Nacional de Caxiuanã (PA), na Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (AM) e de outras sete quilombolas paraenses, toma o ribeirinho em relação de sinonímia com o caboclo, a partir dos trabalhos de Charles Wagley, Nugent, Lima Ayres e Adams. Conclui ela que “seja qual for o significado do termo caboclo, ribeirinho ou população tradicional, o fato é que estas sociedades possuem uma invisibilidade sócio-política presentes até hoje” (FILGUEIRAS, 2016, p. 19).

Outros autores, porém, vão adensar a definição de ribeirinho, mesmo que não sendo foco central de suas pesquisas. Guedes (2018) argumenta que a denominação “comunidades ribeirinhas” não está associada a um critério geográfico, mas sim no trabalho na agricultura

²⁵ Em 2008, o Programa de Pós-Graduação em Antropologia, vinculado à Universidade Federal do Pará, lançou edital com oito vagas de doutorado, exclusivamente para moradores da região do Marajó.

familiar, no extrativismo, na pesca e pecuária, a formas de cooperação no uso dos recursos naturais e a uma “consciência ecológica acentuada”, citando Almeida (2008). Este, por seu turno, também ressalta que em sua leitura o conceito de “comunidades ribeirinhas” não está vinculado ao critério geográfico, já que outros povos vivem às margens de rios, mas sim a características como o desenvolvimento da agricultura familiar, do extrativismo, na pesca e na pecuária, e cooperação nos usos dos recursos naturais.

Sérgio Corrêa (2008), assim como outros autores, utiliza o termo “comunidades rurais-ribeirinhas”, as quais apresentariam “traços característicos afins heterogêneos, que desenham suas paisagens identitárias sociais, culturais, políticas, econômicas e ambientais num mapa amplo e complexo” (CORRÊA, 2008, p. 34). O conceito de comunidade rural-ribeirinha tem origem ainda na década de 1990 com o trabalho de Paes Loureiro (2005), ao definir a cultura amazônica, sem, no entanto, dar maiores explicações sobre o que o termo diria efetivamente.

Dávila Corrêa (2010) em sua pesquisa aponta que a população se considera ribeirinha, tanto pelos moradores como por agentes públicos, um conceito que estaria atrelado à ideia de pobreza material. Marinho (2009) avança na caracterização do ribeirinho como o campesino que vive à margem dos rios e trabalha na extração e manejo de recursos florestais-aquáticos e pequena agricultura. Além disso, destaca a importância do açaí na alimentação e na geração de renda, ampliando a interação entre a população e os açazais, no que culmina no manejo e na conservação das árvores.

Procurando determinar a formação das comunidades ribeirinhas, Fraxe, Pereira e Witkoski (2007) afirmam que esta estaria atrelada ao ciclo da borracha entre os séculos XIX e XX, destacando ainda que “seringueiros” e “caboclos” oriundos grupos étnicos diversos, como indígenas e nordestinos, tornaram-se “pescadores e agricultores”, resultando numa cultura de fortes traços indígenas. Guarim (2000) afirma que a cultura ribeirinha mantém valores e sistemas culturais herdados de povos indígenas, como cooperação, laços familiares e comunicação entre gerações, dependência de recursos naturais e sociabilização a nível local. Agrupamentos comunitários que margeiam rios, córregos, lagos e florestas (NEVES, 2009), imprimindo modos de vida interrelacionados ao meio ambiente e por meio de técnicas de manejo que resultam em menor impacto ambiental e com especificidades sociohistóricas (CHAVES, 2001). Em uma relação de sinonímia, o perfil sociocultural ribeirinho é identificado ao de caboclos, também caracterizados à beira dos rios, em um lugar que interliga sociabilidade e cultura dentro das especificidades desse lugar (RENTE NETO; FURTADO, 2015).

Diegues (2000) traça um conjunto de características atribuídas a comunidades ribeirinhas, dentre as quais estão a dependência e/ou simbiose com ciclos naturais, conhecimento dos ciclos naturais e elaboração de formas de manejo, transmissão tradicional de conhecimento por meio da oralidade, fraco poder político, tecnologia relativamente simples, importância de simbologias, mitos e rituais ligados à caça, à pesca e a atividades extrativistas e baixa divisão técnica e social do trabalho.

Por fim, recente e ampla pesquisa realizada no âmbito da Sociedade Brasileira de Pesquisa Científica (SBPC), fez uma síntese do conceito de ribeirinho, vinculando-os à região amazônica, e estabelecendo como característica “que unifica os diversos povos ribeirinhos espalhados pelo território amazônico é a profunda integração entre a vida humana e o ciclo dos rios” (GRABNER; MOURÃO; HAYAMA, 2021, p. 101). Atrelando o conceito de ribeirinho à localização à beira de cursos d’água – rios, igarapés, igapós e lagos –, para os autores, a enchente e vazante diárias “regulam as dinâmicas de alimentação, trabalho e interação entre os membros desses grupos” (GRABNER; MOURÃO; HAYAMA, 2021, p. 102). Além disso, outra característica importante da população ribeirinha seria o *isolamento geográfico*.

Nessas regiões, a infraestrutura de terra firme é precária ou até mesmo inexistente. Habitar a beira dos rios é também utilizá-los como via de transporte, seja em embarcações movidas a remo, seja em barcos mais modernos movidos a motor e combustível fóssil. As questões cotidianas e a temporalidade desses povos são determinadas mais fortemente pela natureza e por seus ciclos do que por questões típicas da civilização ocidental. (GRABNER; MOURÃO; HAYAMA, 2021, p. 101).

Dos trabalhos elencados acima, reunindo diferentes definições para termos e expressões como “ribeirinho”, “população ribeirinha” e “comunidade ribeirinha”, pode-se fazer uma série de comentários. Em primeiro lugar, essa discussão está longe de esgotar o assunto. A seleção dos autores foi feita conforme a existência de uma definição minimamente articulada em cada publicação. Importante destacar que nenhum dos trabalhos tinha como objetivo estabelecer um conceito ou definição para o termo ribeirinho. Tratava-se de pesquisas que discutiam uma gama de assuntos, mas que por uma necessidade de circunscrever minimamente a população envolvida, seja do ponto de vista histórico, social, racial ou étnico, se viu diante da necessidade de estabelecer uma definição, ainda que pouco aprofundada. Assim, a maioria dos trabalhos sobre populações tradicionais não indígenas na Amazônia utilizam o termo ribeirinho sem estabelecer nenhuma conceituação para o grupamento.

Diante dos trabalhos observados, há, portanto, certa hegemonia da geografia física na construção do etnônimo – o que podemos ver com uma relação de continuidade entre as definições canônicas dos dicionários, mas também em literatos como Euclides da Cunha. A primeira característica para a definição do ribeirinho é a localização geográfica dessa população, à beira do rio, e os desdobramentos a partir de tal relação – um pêndulo que ora ruma à miudeza do elemento humano frente às sazonalidades naturais, ainda mais nas regiões em que há grande variação de seca e cheia anuais, ora estabelece uma relação simbiótica entre homem e natureza, em uma abordagem que muitas vezes romantiza essas populações, caracterizando-se pelo caráter tutelar. Em um segundo ponto, descreve-se a população ribeirinha a partir de sua capacidade adaptativa a essas características naturais, seja por meio do desenvolvimento de práticas e saberes relacionados à pesca ou à agricultura, por exemplo. Outra importante característica que compõe os sentidos sobre o ribeirinho é sua relação de sinonímia com caboclo. Restou demonstrado que boa parte dos trabalhos, nas ciências sociais, mantém relação de continuidade entre práticas culturais e formação histórica entre o ribeirinho e o caboclo.

Há, também, trabalhos que, partindo do *olhar do ribeirinho*, estabelecem uma categoria de viés político. No município de Tefé, região do médio Solimões, o ribeirinho é uma categoria mais associada a um caráter político que um viés econômico (NEVES, 2009). Refazendo o percurso de atuação dos movimentos sociais na região, sobretudo das Comunidades Eclesiais de Base (CEB) da Igreja Católica, Neves (NEVES, 2009, p. 70) diz que os “agricultores de várzea não se auto-apelam como ribeirinho, salvo nos espaços de ação política”. Para ela, “a categoria ribeirinho é bem internalizada quando o agricultor de várzea estão no campo político, onde é assim reconhecido e designado [...]. Assume, então, significados distintos daqueles inerentes aos modos de autoidentificação” (NEVES, 2009, p. 70). No Alto Solimões, junto ao uso do termo ribeirinho, a população residente nas áreas de várzea é designada como “varjeiro”, uma categoria em oposição aos habitantes da terra firme e aos moradores das cidades, sendo ambos os termos utilizados pelos grupos de modo a afirmar uma identidade política a partir da consciência de fazer parte da população pobre rural, apartada do acesso a serviços como saúde e educação (ALENCAR, 2005, p. 83). Da mesma forma, na região do rio Xingu, no Pará, a autodenominação ribeirinha tem caráter mais político, uma vez que está atrelada aos impactos socioambientais causados pela construção da hidrelétrica de Belo Monte, sendo basilar na luta por direitos e ao acesso a condicionantes do empreendimento (REIS, 2022).

Assim, defrontam-se, nos estados e microrregiões que compõem a região amazônica, diferentes noções para o etnônimo. Apesar de o termo circular em dicionários desde o século XVIII, não tinha a função de designar um grupamento social. Assim, os significados associados à geografia física vão se perpetuar na abordagem de determinadas pesquisas, que definem o ribeirinho enquanto lugar: a beira do rio. Também resta caracterizado que a operação de sinonímia entre o caboclo e o ribeirinho foi marcante na construção desse etnônimo nas três últimas décadas. Muitos autores apenas tomaram ambos como sinônimo e deram prosseguimento a essa abordagem com pouca criticidade. Nossa pergunta poderia ser: por que isso aconteceu? Para a qual não teríamos resposta. Assim, nosso questionamento é: em que contexto isso aconteceu e quais processos estão a eles atrelados? Para isso, fomos à comunidade.

2.2 Etnicidade ribeirinha: a produção de significados nas palavras do ribeirinho

Logo que cheguei à vila do Porto Felicidade, fui apresentado a uma moradora, que me convidou para jantar, e em cuja casa eu teria um convívio mais longo, podendo acompanhar de perto esta família em particular. No dia seguinte, durante o almoço, sem que eu tivesse perguntando, a dona da casa me explicou que os ribeirinhos são pessoas que vivem em casas isoladas na beira do rio, “aí pela beirada”. Diante da afirmação, perguntei se na vila do Porto Felicidade havia ribeirinhos. Ela respondeu que não, já que se trata de uma comunidade, um conjunto de casas, e não de residências isoladas na beirada. A declaração se repetiu cerca de uma semana depois. Em conversa com um carpinteiro naval, morador de uma *casa isolada*, fui orientado a não fazer minha pesquisa sobre a vila do Porto Felicidade, mas sim sobre os ribeirinhos. “Nós somos os ribeirinhos”, disse ele. Perguntei novamente se na vila havia ribeirinhos, ele também disse que não, já que a “vila tinha as coisas”, se referindo a comércios e escola.

Noutra ocasião, no trapiche da comunidade, conversei com um grupo de crianças e adolescentes que discutiam sobre jogos de celular. Um menino de 12 anos me explicava sobre os aplicativos utilizados por eles para transferir arquivos entres os dispositivos, fazer *downloads* e descompactá-los. Perguntei, então, quem havia lhe ensinado a usar aqueles programas. Ele disse que havia aprendido vendo tutoriais no YouTube, e justificou: “É porque nós somos ribeirinhos, por isso não temos internet boa, e aí a gente usa esses aplicativos no celular.” Noutra ocasião, um barqueiro do Alto Curucuru me explicava como funcionava a extração e o transporte de toras de madeira para a companhia Brumasa, sediada em Santana

(AP), durante a década de 1980. “Era um negócio que dava dinheiro”, disse ele. Na emenda, perguntei: quem tirava a madeira? “Era os ribeirinhos”, respondeu o barqueiro, apontando com o dedo para as casas que ficavam no outro lado do rio. Já na metade do trabalho de campo, um dos jovens da vila perguntou do que se tratava a minha pesquisa. Listei os objetivos, expliquei como funcionava o trabalho e, ao final, ele concluiu que “a pesquisa é importante para os ribeirinhos”.

Durante meses, essas foram as únicas interações que, partindo dos próprios moradores, utilizavam o termo e que tratavam do tema “ribeirinho”. A palavra só voltou a ser utilizada pelas famílias novamente quando eu mesmo perguntei: vocês se consideram ribeirinhos? Ainda assim, as primeiras interações indicavam alguns temas que mais tarde seriam aprofundados pelos próprios moradores. Obtivemos respostas de naturezas distintas, demonstrando, primeiramente, certa diversidade nos sentidos sobre ser ribeirinho, o trabalho ribeirinho, a vida ribeirinha, isto é, o ribeirinho enquanto grupo social. Algumas famílias, por outro lado, não souberam dar uma definição para a palavra. De qualquer forma, todos os moradores com quem conversamos, na vila e na região do Curucuru de maneira mais ampla, nos levavam, portanto, a uma primeira conclusão: a população daquela região se autodeclara ribeirinha.

Foto 1 - “Cartaz” das eleições municipais de 2016 com slogan de candidato que se refere aos “ribeirinhos”



Fonte: Moisés Sarraf (2022).

Nessa fase da pesquisa, a primeira residência visitada foi a de Seu Nery e sua esposa, que viviam à boca do igarapé Santo Antônio, onde se distribuem cinco casas, incluindo as de filhos e netos. Ele, que hoje vive do seu aposento²⁶, destacou que seu pai era cearense e sua mãe *daqui mesmo*, oriunda do rio Jacaré Grande, e que os membros da família trabalharam como seringueiros, roceiros e tiradores de madeira no mato. Atualmente, seu filho mais velho, de 15 em 15 dias, faz viagens ao rio Amazonas, até o município de Almeirim, e a Porto de Moz, no Xingu, áreas nas quais adquire produtos como queijo, coalhada, acari (peixes da família *Loricariidae*), gado em pé, goma de tapioca, carne de capivara e pirarucu salgados – um ofício semelhante ao do regatão²⁷ no passado – para serem vendidas na região do Curucuru. Seguindo o roteiro planejado, perguntei a Seu Nery como ele havia se declarado no quesito raça/cor ao recenseador; ele havia se declarado “moreno claro”, enquanto sua esposa, dona Lina, “escura, morena”. Ele afirmou que não sabia dizer o que era o ribeirinho, mas sua esposa explicou que ambos eram “ribeirinhos, a gente, muito carente da beira, *semos pobres*”. Na sequência, ela continuou dando sua definição para o termo: “[Ribeirinho] é gente que às vezes não tem soluções, não tem negócio de estudo, de tudo, eu acho que seja assim. Então, a gente considera que seja uma coisa dessa. Tem os graudão, e nós semos os ribeirinhos. Acho que seja assim a nossa vida”.

A visita seguinte foi a uma comunidade evangélica, acima da vila do Porto Felicidade. Em uma roda de moradores, conversei com a matriarca da localidade e seus filhos, que me contaram a origem da família e dos tempos em que seu falecido marido era proprietário de uma serraria no local. Depois de se declararem pardos e ribeirinhos – à exceção da mãe, que se declarou branca –, perguntei o que termo significava. “Ribeirinho a gente entende assim: é o povo que vive nas palafitas, na beira do rio; trabalha com a pesca, a caçazinha no mato, uma madeirazinha, um palmitinho. É o sustento da gente. O açaí, o sustento que a gente tira da natureza”, explicou o filho mais velho. “O restante a gente vive a maioria do comércio, uma mortadelazinha, feijãozinho, charque, comida enlatada. Essa é a nossa vida, o que a gente costuma comer diariamente. É a nossa rotina de alimentação.”

Já no rio Contramaré, a conversa foi na residência de Seu Chico Camarão e dona Preta. Chico trabalha há anos com o conserto de motores de embarcação e, mais recentemente – com o auxílio de tutoriais do YouTube, diz ele –, começou a atuar com a manutenção de

²⁶ Aposento é o termo que se refere ao pagamento mensal recebido por aposentados e pensionistas na região do Curucuru.

²⁷ Regatão era o nome dado a comerciantes itinerantes, conduzidos em embarcações, que atravessava os rios da região amazônica, com origem nos comerciantes judeus que emigraram para a região desde o início do século XIX com a Abertura dos Portos às Nações Amigas.

refrigeradores. “Considerado, porque a gente mora na beira do rio, acho que não tem outra resposta. É ribeirinho. Na verdade, eu acho que ribeirinho é interior, né. Eu acho que não tem outra resposta porque morar na beira do rio é interior”, argumentou Camarão. “Nós brinca, às vezes, nós *semo* do mato. É porque nós estamos aqui, pra onde a gente, se eu sair aqui de casa eu to no mato. Se eu vou pra cá pro igarapé, eu to entrando no mato.”

Na vila do Porto Felicidade, continuei revisitando as residências, agora para saber sobre a declaração de raça/cor dos moradores e se se consideravam ribeirinhos. Na casa de Dona Creuza, parteira, puxadora e benzedeira, tivemos uma conversa mais longa a respeito da natureza do termo ribeirinho. Ao argumentar sobre o que significa ser ribeirinho, a benzedeira fez uma digressão em que compara a *vida na beirada* em relação à *vida na vila*, ressaltando a dificuldade na obtenção de alimentos, tal qual acontece com quem vive na cidade.

Olha, o ribeirinho, eu creio, que a gente mora no interior, né? Pra nós aqui, como diz o homem, quando nós morava ali embaixo, quando a gente tinha, meu pai tinha um terreno maior, era mais fácil. Porque a gente tinha uma baixa pra tapar, pegar o camarão, o peixe, a gente colocava o matapi, fazia roçado, porque tinha terra pra fazer. A gente vivia mais tranquilo nessa parte do alimento, que era mais fácil pra nós. Mas aqui não, aqui a gente mora aqui [vila], nós *semos* ribeirinhos, mora aqui no interior, mas tudo se torna igualmente quase na cidade, tudo é mais difícil, porque aqui tudo é no-comprado, tudo a gente compra, dependendo do açai e comida tudo. É muito difícil a gente, meu filho, botar uma malhadeira, colocar um matapi, porque a gente só tem nove matapi e aqui mesmo até só coloca aqui no trapiche. Porque se a gente colocar ali pra frente da casa dos outros já vão achar ruim. E é essa a vida. Eu me considero ribeirinho, sim, mas muitas vezes o custo aqui pra nós tá sendo igual na cidade porque tudo é comprado, né?

Dona Creuza introduz o esboço de um modelo que vai se avantajando na declaração de outros moradores, a partir da relação entre beirada-vila-cidade. Antes de se consolidar tal modelo, porém, a noção de carência é basilar. Diante disso, emerge a renda se constrói como primeira distinção social interna, levando em conta a declaração de outros moradores e, especialmente, de Dona Mana. Com ela, tive longas conversas, muitas vezes sobre sua vida no rio Torra, um afluente do Jacaré Grande, cuja comunicação com o rio Curucuru se dá por meio de um furinho²⁸, por onde passam apenas cascos e rabetas, e apenas durante a maré cheia. Dona Mana migrou para a vila do Porto Felicidade há cerca de dez anos em busca de educação e empregos para a família. Seu marido e filhos trabalham nas fábricas de cabos de vassoura e, nas horas vagas, pescam, caçam e fazem todo o tipo de serviço, como tirar

²⁸ Pequeno curso d'água, com cerca de dois metros de largura e até um metro de profundidade em determinados trechos, navegável apenas em pequenas embarcações, em especial cascos e rabetas, durante a maré cheia. Esse tipo de furo interliga igarapés e rios de maior porte.

madeira e calafetar barcos. Para ela, a origem do ribeirinho reside em *ser humilde*: “Porque o ribeirinho, vocês sabem, né, Moisés, é uma pessoa humilde. Então, é por isso que eu me considero ribeirinha”. Perguntei se ser humilde significava “não ter coisas”, no caso do ribeirinho. “É isso. Porque eu acho já que uma pessoa que não é humilde, que já tem uma venda, tem isso e tem aquilo, né, Moisés... Aí é isso que te digo: eu me considero assim, sou humilde.”

Nessa linha de argumentação, fiz mais duas indagações a Dona Mana: a) quem mora na vila, mas tem um comércio, é ribeirinho? e b) quem mora na cidade, é ribeirinho? Para a primeira, ela disse que se “eles [comerciantes] já têm mais alguma coisa, já tem venda, já tem uma vida melhor, então eu acho que assim que já é mais, que já não é tão humilde”. Sobre a distinção entre zona rural e cidade, a noção de ribeirinho se manteve atrelada ao princípio de *ser humilde*. “Essa daí eu já não sei te responder porque tem muitas pessoas humildes na cidade, né? Mas eu acho que sim, né, Moisés. Porque é uma pessoa humilde, mora na cidade, porque muitos já vivem na cidade, é de pai e mãe já vive na cidade, aí a pessoa tá naquele lugar lá, tem que viver naquele lugar. Eu considero humilde, a pessoa humilde”. Sendo humilde, a pessoa é ribeirinha, conclui ela.

O entendimento de “pessoa humilde” para dona Mana e outros moradores contrasta com o que expressa a maior parte dos entrevistados da vila do Porto Felicidade. Para eles, as noções mais importantes que compõem o “ser ribeirinho” diz respeito às localizações geográfica (beira do rio) e social (*interior*, termo este utilizado para caracterizar a zona rural de Breves distinguindo-o da zona urbana, a cidade). Conversei com Puraqué, homem de meia idade, filho de uma ex-parteira e hoje dono de uma pequena cantina na vila. Em sua juventude, ele trabalhou como operador de empilhadeira na serraria do Porto Felicidade.

Acho que [ribeirinho] é o pessoal do interior, né, cara, que mora no beiradão, né, no interior. Tanto faz do lado dali, como aqui, é ribeirinho assim, não tem jeito. Pra ser da cidade, tem que ser de Breves pra frente; daí pra maior. O vilarejo é considerado ribeirinho também, tipo aqui. Na vila da boca, tudo ribeirinho; as vilas menores, as casas, é interior sempre.

Já para Aviú, irmão, vizinho e compadre de Puraqué, a noção de ribeirinho foi definida de modo diferente. Ele trabalhou por anos em cidades amazônicas, onde aprendeu o ofício de mecânico de motores náuticos. Hoje, Aviú possui uma oficina, que realiza conserto de motores e algum comércio de peças usadas. Para responder, o mecânico contou uma parábola,

tendo como moral da história a carência, mas, desta vez, a carência de terras. Em uma roda de conversa, ele explicou sua perspectiva.

Ei, compadre, mas é o que o Buquinha falou. O Buquinha disse que nós somos tudo ribeirinho. Somos ribeirinhos, né? Que o Buquinha falou foi verdade [...]. Um dia ele tava meio porre ali no trapiche, ele disse: escuta, esse terreno aqui pra trás é de vocês? Eu disse ‘não, só o quintal da casa’. Ele disse: Ah, vocês não têm terreno pra dentro do mato, não é de vocês? Eu disse ‘não’. Aí ele disse ‘então vocês são tudo ribeirinho’, ele falou. Então nós *semos* ribeirinhos, né, Benedito?

Diante da variedade de respostas ao questionamento, exemplificados acima, a partir de distintos estratos sociais, ofícios e saberes, trabalho e renda, gênero e raça, pode-se sintetizar quatro grandes matrizes do discurso da população do rio Curucuru sobre o significado de ser ribeirinho. A primeira camada – e a mais destacada – diz respeito à localização do ribeirinho, a partir de uma aparente geografia física: a *beira do rio*. A segunda camada opera em uma localização geográfica social, a partir da ideia do *interior*, isto é, da zona rural do município de Breves. O terceiro ponto, por seu turno, está contido no signo da *humildade*, o ribeirinho como um indivíduo carente de dinheiro, produtos e serviços, “gente que às vezes não tem as soluções”. E, por fim, o ribeirinho como *detentor* de práticas tradicionais associadas a “costumes de ribeirinho”: caçar, pescar, tirar madeira, palmito e açaí, trabalhar com uma “caçazinha no mato, uma madeirazinha, um palmitinho”. Organizamos os discursos nessas matrizes, que deverão ser analisadas ponto a ponto nas seções seguintes.

Para Barth (1998), um grupo étnico pode ser entendido a partir de quatro quesitos principais: “1. perpetua-se biologicamente de modo amplo; 2. Compartilha valores culturais fundamentais [...]; 3. constitui um campo de comunicação e de interação; 4. possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros” (BARTH, 1998, p. 195). A última característica, por sua vez, seria a mais fundamental, já que autoatribuição ou atribuição dos outros, “na medida em que os atores usam identidade étnicas para categorizar a si mesmos e outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional” (BARTH, 1998, p. 193-194). As três primeiras características são, digamos, atendidas pela comunidade do Porto Felicidade na definição de um grupo étnico, mas é no quarto tópico que reside a conclusão do ribeirinho: a autoatribuição. A partir de então, há desdobramentos.

Em primeiro lugar, a definição de um “grupo étnico como atributivo e exclusivo depende da manutenção de uma fronteira”, sendo que “os traços culturais que demarcam uma fronteira podem mudar, e as características culturais de seus membros podem igualmente se

transformar” (BARTH, 1998, p. 195), mas restaria a dicotomização entre membros e não-membros, e, em nosso caso, do ribeirinho e do não-ribeirinho: as dicotomias entre zona urbana e zona rural ou provido ou desprovido de bens materiais, por exemplo. Da mesma forma, somente “fatores socialmente relevantes” podem construir a “pertença”, pouco importando as dessemelhanças entre os membros e seus comportamentos. Se essa etnicidade é produzida na alteridade, sendo assim marca identitária, deve-se indicar, para Barth, o “conjunto sistemático de regras dirigindo os contatos interétnicos” (BARTH, 1998, p. 196), isto é, as características que demarcam as fronteiras étnicas, especialmente em situações de contato social entre culturas distintas.

2.3 Cor e raça entre a população ribeirinha: o império do pardo no delta do Amazonas

No Porto Felicidade, visitei quase a totalidade das 55 residências, além de pelo menos três dezenas de casas localizadas noutros rios que compõem a ilha do Curucuru, especialmente no Alto Curucuru, no rio Contramaré e outros furos e igarapés menores. Em algumas dessas casas, tivemos maior convívio; noutras, realizamos apenas uma visita. Na grande maioria delas, as perguntas que fizemos sobre o Censo, a declaração sobre raça/cor e o significado de ribeirinho foram feitas apenas na última visita. Optei por, no decorrer do trabalho, não perguntar sobre tais temas, atento ao *efeito de pesquisa* que esse tipo de indagação poderia gerar. Assim, conduzi o trabalho, observando as interações cotidianas que pudessem se concentrar nesse campo. Deste total de 90 famílias, já na fase em que volvi às casas após a visita dos recenseadores, obtive respostas sobre a questão de raça/cor oriundas de moradores de aproximadamente 50 residências – priorizamos aqueles que haviam participado do inquérito do Censo.

Nos primeiros meses de nossa pesquisa, foram poucas as interações de caráter *mais racial*. Em um dos habituais jogos de bola na moinha, quase diários, ouvi um dos jogadores xingando um adversário de “cabussú”, termo utilizado para caracterizar pessoa inferior, semelhante ao sentido pejorativo de caboclo. Naquele contexto, a expressão designava um sujeito que não sabia jogar bola, alçando a prática do futebol a um signo de *desenvolvimento* ou *ascensão social*. Noutra situação, presenciei piadas de caráter racista direcionadas a pessoas *pretas mais retintas*, naturalizadas nas interações cotidianas. A questão racial só se tornou um tema a partir do momento em que, aproveitando a presença do recenseador, adentrei os lares dos moradores e perguntei sobre as respostas dadas ao profissional do IBGE.

Em uma das casas que tive mais convívio, estive mais uma vez com Dona Melissa, puxadora e matriarca de uma das maiores famílias do Curucuru. Ao desembarcar no trapiche, uma de suas netas, que tem 8 anos, perguntou se eu trabalhava com o “outro”, aludindo ao recenseador do IBGE que havia estado ali no dia anterior. Dona Marissa respondeu: “Não, esse é outra coisa. O de ontem só perguntava sobre água, salário, essas coisas. Esse aqui pergunta sobre o passado, as coisas antigas, como era antes.” Aproveitei e questionei como havia sido a entrevista, e especificamente como se declararam racialmente. “A cor da pele eu disse que sou morena, né, tudo o tempo eu sou morena. Os outros responderam. O Tapuru disse logo que ele era preto, que ele era preto. Eu disse eu era morena. Ela é parda, a Flor, que é mais clara.” Logo depois, indaguei se ela se considerava ribeirinha, no que a resposta foi positiva. À sua neta, que estava escutando a conversa, também perguntei se era ribeirinha. Ela disse que não, mas não quis explicar o porquê.

Assim segui nas residências, procurando saber como havia sido a visita do recenseador, as respostas e os porquês das declarações ao quesito raça/cor. A partir das respostas obtidas na vila e os rios próximos, estabeleceu-se três grupos de respostas, cada uma com sub-categorias, além de outras duas categorias que não foram incluídas em nenhum grupo, conforme a tabela a seguir: grupo “pardo”, grupo “branco” e “grupo preto”. No grupo pardo, há sete categorias; para o grupo branco, são cinco categorias; e para o grupo preto, foram obtidas quatro categorias. Cada categoria é baseada *ipsis litteris* no que foi dito pelos moradores, sendo que alguns desses marcadores se repetiram nas falas dos entrevistados; outros ocorreram apenas uma vez.

Quadro 1 - Declaração raça/cor moradores da vila do Porto Felicidade e rio Curucuru

Grupo “pardo”	Grupo “branco”	Grupo “preto”	Sem grupo
Pardo	branco	preto	clara, morena clara
meio pardo	branco, meu pai era português	preto porque mais morena que ele	moreno
pardo, meio lá, meio cá	branco, o sol “apretou” a gente	preta, que é morena	
não é nem muito branco, nem muito... é pardo	branco, que eles são mais claros do que eu	preta, morena, negra	
uma cor clara, não branco, pardo	branco, quase saindo do branco		

parda, maios ou menos o moreno, se tivesse na lista			
pardo claro			

Fonte: Elaboração própria.

A maioria das famílias fez declarações que se situam no grupamento pardo, com 53 declarações nas variadas categorias listadas acima – de “meio pardo” a “uma cor clara”; em segundo lugar, no grupo branco, houve 35 declarações; e, por último, no grupo preto, já que apenas sete moradores se declararam assim. Em primeiro lugar, importante dizer que o termo “moreno” tem dupla acepção: está associado a pessoas *pretas retintas*, isto é, cujas características físicas são associadas ao que se considera uma pessoa preta e, em determinadas situações, a pessoas que se situam no entrelugar entre o preto e o branco, como um sinônimo para pardo. Das quatro categorias do grupamento preto, em três delas o termo está diretamente associado à palavra moreno. Um segundo comentário diz respeito ao grupamento branco, já que, das cinco categorias, em quatro delas havia uma necessidade de o marcador vir acompanhado de uma justificativa: “o meu pai era português”, “porque são mais claros do que eu”, “quase saindo do branco” e “o sol apretou a gente”. Esse último termo abria uma janela para uma discussão mais ampla. Assim, pessoas que se declaravam brancas não estavam numa posição de unanimidade quanto ao olhar exterior. Por isso, precisavam justificar o porquê da declaração, sempre em relação *ao outro* mais imediato, à sua ancestralidade, em certa fronteira ou condicionado por fatores ambientais.

No caso das pessoas que se declaram brancas ou pardas, a *fronteira* era mais recorrente e borrada. Nos vários aspectos que circundavam um sujeito de modo a *fechar* sua declaração – trabalho, renda, vestuário, nível educacional, comportamento, ancestralidade, posição social e aspectos físicos corporais, por exemplo –, alguns moradores elegiam um elemento ambiental para justificar sua declaração: o sol. A vida na região do Curucuru, de fato, expõe os moradores aos raios solares. Apenas em raros casos usa-se sombrinha, toalha, jaquetas ou qualquer tipo de proteção para caminhar sob o sol ou navegar em embarcações sem tolda, como cascos e rabetas. Trabalhadores que atuam em fábricas, serrarias, no mato ou nos escassos roçados estão muito expostos ao ambiente ensolarado. E, dessa forma, a população está, desde a infância, sob influência da *quentura*. Assim, muitos deles dizem que nasceram “brancos” ou “claros”, e ficaram “morenos” no decorrer da vida em função do sol. Nesse grupo, uma parte dos moradores se declara branco *apesar do sol*, e outros, pardos

justamente *por conta do sol*. Perguntei a um extrativista que trabalha com açaí como ele e sua família haviam se declarado racialmente ao recenseador, no que a resposta foi “branco”. Na emenda, seu filho justificou: “O sol *apretou* nós, Bigode. Quando eu era novo, eu era branco. Agora, porque pega sol todo dia, a gente *apreta*”.

Muitas foram as situações em que pessoas que poderiam ser vistas como brancas, do ponto de vista social (detentor de renda fixa, filhos de comerciantes e portador de bens de consumo) e do ponto de vista racial a partir de um viés físico (cor da pele clara, cabelos claros e lisos, e olhos claros), se declaravam pardos. Uma parte dos moradores que se dizia descendente de famílias portuguesas, ao serem perguntados sobre a questão racial, também não se autodefiniam como brancos, mas sim pardos. Em um dos casos mais notórios, um “patrão” e sua esposa, isto é, comerciantes que desfrutam do status de donos da vila, proprietários de terras e embarcações, se declararam pardos. Da mesma forma, houve situações em que trabalhadores pobres e enxergados pela comunidade como “morenos”, ou seja, pretos retintos, se declaravam brancos ao recenseador do IBGE.

A mim, ninguém se declarou indígena. Segundo me informou um recenseador, pouquíssimos moradores se declararam indígenas na região do Curucuru e, ainda assim, sem definir a qual etnia pertenciam. Procurei os moradores dessas residências, mas não encontrei ninguém que confirmasse a declaração como indígena. Em certos casos, quando da chegada dos recenseadores às residências, o Dispositivo Móvel de Coleta (DMC), *tablet* em que os profissionais do Censo localizam as casas e inserem os dados obtidos, indicava que determinado conjunto de moradias se tratava de uma Área de Interesse Operacional (AIO). Essas localidades são definidas pelo Manual do Recenseador do IBGE como “áreas diferenciadas, independentes dos setores censitários, chamadas áreas de interesse operacional indígena ou quilombolas”, e indicam “onde a operação censitária deverá se guiar pelos mesmos procedimentos operacionais e metodológicos aplicados às áreas setorializadas como indígenas ou quilombolas” (IBGE, 2020, p. 23). O manual orienta os recenseadores que, caso ocorra uma AIO, “mesmo não estando em um setor especificamente indígena ou quilombola, provavelmente encontrará domicílios ocupados por indivíduos indígenas e/ou quilombolas” (IBGE, 2020, p. 23).

No Alto Curucuru, em duas localidades, cada uma com cinco casas, um recenseador me informou que seu DMC indicava a realização da pesquisa em uma área de interesse operacional indígena. Isso quer dizer que provavelmente em levantamentos anteriormente realizados, como os recenseamentos de 2010 e 2000 ou em visitas feitas por profissionais da Pesquisa Nacional por Amostras de Domicílios (PNAD), moradores daquelas áreas haviam se

declarado indígenas. Quando essas localidades são identificadas, o DMC automaticamente altera o roteiro de perguntas. E a primeira questão a abrir o questionário é se o morador se considera ou não indígena. No Censo 2022, contudo, os entrevistados dessas áreas não confirmaram a declaração indígena.

Dada a diversidade de respostas e características físicas descritas pelos moradores sobre si próprios, principalmente para a cor da pele ou, na perspectiva de Costa (2002, p. 50), “das clivagens de classe e de outras possíveis clivagens de ‘origem’ [...], mostram que, do ponto de vista de sua reprodução estrutural, outros fatores concorrem com a raça como determinantes estruturais das desigualdades sociais no Brasil”. Para o autor, a dimensão binária branco/não branco se mostra “insuficiente como matriz analítica explicativa das múltiplas estruturas hierárquicas existentes no País” (COSTA, 2002, p. 50). A declaração de raça/cor na região não está vinculada a um conceito de raça a partir de características fenotípicas, mas sim a uma raça social, “uma série de valores que classificam indivíduos e determinam suas relações sociais” (WAGLEY, 1950, p. 26), na lógica da construção cultural de raça no Brasil e nas Américas, classificações raciais essas que estariam assentadas em outros critérios, como descendência, vestuário, riqueza, linguagem, costumes sociais, fenótipo e autoidentificação (KOTTAK, 2014). Essas interações raciais, na região amazônica, diferem daquelas encontradas no restante do Brasil, uma vez que na Amazônia também se encontram os marcadores “branco”, “negro” e “índio”, mas em proporções diferentes quando comparadas ao restante do Brasil, o mesmo acontecendo para a miscigenação racial, considerando as características históricas e sociais regionais (WAGLEY, 1952) ou o grau de mestiçagem, classe social e região (NOGUEIRA, 1998).

Assim, o gradiente racial apresentado na autodeclaração do Curucuru está muito além das categorias apresentadas pelo quesito raça/cor do Censo, limitado a preto, pardo, branco, amarelo e indígena. Essa lista fechada, nas quais os moradores devem enquadrar suas declarações, demonstra as limitações próprias do processo e se defrontam com a pluralidade não abarcada pela pergunta fechada e os descritivos sobre raça, algo semelhante às limitações na declaração da religiosidade que poderia ocultar diferentes graus de envolvimento, o tempo de adesão e questão de pertencimento múltiplo (MENEZES, 2014). Além disso, o quesito “raça/cor” censitário se assenta, principalmente, em uma ideia de raça fenotípica, que parte da cor da pele, mas as declarações dos moradores do Curucuru se localizam muito mais em aspectos sociais ou na “raça social” de Wagley.

Neste jogo que envolve a formação da sociedade brasileira e as controvérsias sobre os marcadores utilizados para conhecer a população nos levantamentos censitários, vale retroagir

à PNAD de 1976, quando à pesquisa foi adicionado um suplemento racial, em cujo conteúdo o critério racial utilizado foi o da auto-classificação, a partir de duas perguntas, primeiramente aberta (designação de cor) e depois a partir das opções branca, preta, amarela e parda (classificação de cor). A este processo, foi adicionado o entendimento de que o “entrevistador não deveria discordar ou externar opinião a respeito da declaração mesmo que a seu ver tivesse havido engano” (SILVA, 1983, p. 200). Para a designação de cor, foram obtidas 135 expressões diferentes, sendo 95% concentradas em sete termos, sendo quatro deles as próprias da classificação de cor (branca, preta, amarela e parda) e outras três além: clara, morena clara e morena, “essa última recebendo cerca de $\frac{1}{3}$ do total de respostas” (SILVA, 1983, p. 200). Assim, foram obtidos os seguintes resultados para a população brasileira em 1976:

Tabela 1 - Auto-classificação da população brasileira a partir da designação de cor

Total	105.812.121
Branca	46.137.163
Preta	4.933.267
Amarela	1.069.764
Parda	7.487.126
Morena	34.824.506
Morena clara	2.825.682
Clara	2.398.958
Outros	5.138.205
Sem declaração	997.450

Fonte: IBGE. Resultados da Apuração do Boletim Especial 1.02 da PNAD-76, mimeo (1980).

Da mesma forma, com o objetivo de levantar dados que subsidiassem a avaliação sobre o formato de classificação do IBGE quanto à cor, a Pesquisa Mensal de Emprego (PME) de 1998 foi acrescida de um suplemento com quatro quesitos sobre cor e origem dos participantes. Como resultado, foram obtidos 143 termos diferentes. Deste total, cerca de 53,8%, ou seja, 77 denominações raciais aparecem apenas uma vez, além de outras 12 categorias para designar nacionalidades, como francesa e italiana, e de unidades da federação, como Ceará ou Bahia. Assim, dez categorias estão presentes em 99% das respostas: branca, morena, parda, negra, morena clara, amarela, mulata, clara, morena escura e escura, além de indígena, brasileira e mestiça.

As pesquisas realizaram um levantamento aberto em que os participantes puderam se autodenominar a partir de outros critérios além daqueles que constam nos marcadores censitários do IBGE. Ambas demonstram a diversidade de marcadores raciais que emergem no cotidiano da população brasileira no guarda-chuva da mestiçagem. As entrevistas da PNAD de 1976 foram realizadas em 844 municípios brasileiros, de todas as regiões, à exceção da zona rural do Norte e Centro-Oeste, o que exclui nossa área de pesquisa. Já pesquisa do IBGE de 1998 foi realizada em cinco regiões metropolitanas: São Paulo, Rio de Janeiro, Porto Alegre, Salvador e Recife, deixando de fora a região Norte. Esses levantamentos, contudo, indicam a necessidade de se entender a autodenominação a partir da realidade histórico-cultural e dos usos sociais de categorias étnico-raciais na região amazônica, cuja formação e dinâmica em muito diferem de outras regiões brasileiras.

Peter Fry (1996) descreve três modos de classificação racial a partir do caso da *Cinderela Negra*.²⁹ O primeiro seria um modo binário, apenas entre negros e brancos; o segundo chamado modo múltiplo – que incluiria categorias comuns no cotidiano, como “moreno”, “morena clara”, “mulato(a)”, “mulato fechado”, “pardo”, “crioulo”, “neguinho”, “loira” e “preto”; e o terceiro modo entre os dois primeiros, com as categorias “branco”, “preto” e “mulato”, que seria o modo oficial de classificação oficial do Censo. Para ele, o modo múltiplo seria utilizado pelas camadas populares e o modo bipolar pelas classes médias brasileiras, o que incluiria os circuitos universitários.

No Porto Felicidade, a declaração esteve muito vinculada ao entorno mais objetivo de cada morador. Em algumas casas, um pai e uma mãe se declaram pardos, enquanto sua filha é declarada branca – mesmo que em um ambiente urbano todos pudessem ser enxergados socialmente como brancos. Por isso, muitas vezes, diante das declarações, quais fossem, eu indagava sobre a origem da família, pais e avós. Nas conversas, eu perguntava “como eles eram”. Na casa de um carpinteiro, ele declarou a priori que não sabia dizer se era branco, explicando a situação na sequência. “Eu acho que eu sou branco, eu acho. Porque tem vários tons e pele, né? Tem o moreno claro, né? Eu acho que eu não chego no moreno claro, eu acho. Eu fico no branco, quase saindo do branco.” A seguir, ele citou sua mãe, cujos avós – isto é, seus bisavós –, seriam portugueses. Assim, diante da memória étnica familiar, ele dirimia a dúvida sobre sua própria condição.

²⁹ Em 1993, a estudante Ana Flávia, então com 19 anos, filha do governador do Espírito Santo, foi vítima de racismo no edifício em que morava, na cidade de Vitória, sendo agredida verbal e fisicamente por outra moradora e seu filho. À época o caso foi noticiado pela revista *Veja* como “A Cinderela Negra”.

Outros interlocutores responderam seguindo a mesma argumentação que a do carpinteiro. O modelo, mais vinculado à ancestralidade que à aparência, está próximo da diferenciação proposta por Oracy Nogueira (1998) ao demarcar os conceitos de “preconceito de marca”, em que uma pessoa é considerada negra se *parecer* fisicamente negra dentro dos critérios sociais objetivos, como é o caso do Brasil, e “preconceito de origem”, típico da sociedade norte-americana em que uma pessoa pode ser considerada negra se tiver pais ou avós negros, mesmo que vista como branca. Embora não estejamos falando de preconceito, mas de autodeclaração, parece que os moradores interagem partindo de um modelo híbrido, vinculados à origem e à marca ao mesmo tempo.

No caso específico do termo “preto”, o estigma do racismo é fortemente vinculado a ele, como descrito na literatura em variados períodos, especialmente a partir da crítica à democracia racial em Florestan Fernandes e dos sociólogos que mostraram a relação entre desigualdade social e raça, como Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle e Silva (SCHWARCZ, 1999). Em nosso inquérito, sete moradores mencionaram diretamente esse marcador. Em duas ocasiões, esse uso foi para negar a palavra preto. Um agroextrativista me respondeu que declarou todos os familiares, incluindo ele, como pardos. Perguntei o que era o pardo para ele. “Na minha opinião o pardo é uma cor que não é escuro, porque tem aquela história, tem o preto. Não, eu não sou preto, preto é a cor dessa televisãozinha. Eu me sinto uma cor pardo claro, não escuro, escuro.”

Outros cinco moradores se declararam diretamente pretos. Destes, dois eram agroextrativistas e três professores, de um total de seis docentes que moravam na vila, sendo que as demais declarações não estabelecem uma relação direta com profissões ou ofícios. Uma das professoras disse que *antes* se declarava parda, mas depois mudou. Indaguei o porquê da alteração na declaração. “Não sei como ele [recenseador] colocou, preta, morena...O que me fez mudar foi estudo sobre isso”, disse. Entre as pessoas declaradas brancas, havia carpinteiros, agroextrativistas, comerciantes, donas de casa, serventes, trabalhadores das fábricas. Da mesma forma, as pessoas que se declararam pardas exercem mais ou menos as mesmas profissões. Apesar de haver forte relação com o conceito de raça social, como descrito por Wagley, a hegemonia das declarações como pardo deve ser investigada em movimento histórico.

A maioria das declarações da população como pardo está em conformidade com os padrões de distribuição de raça/cor da região amazônica, do estado do Pará e da região do Marajó. O estado do Pará é um dos que tem *mais negros* do Brasil, já que, segundo critérios do IBGE, 76,74% de sua população se declararam negra no Censo de 2010, sendo 7,23%

autodenominada preta e 69,51% parda, além de 0,91% amarela e 0,51% indígena. A partir desta distribuição, cabe um destaque: o Pará seria o estado mais *parda* do Brasil, mantendo o mesmo padrão que os demais estados da Amazônia com alto índice de pessoas que assim se declaram, como Amazonas (69%), Amapá (65,7%), Maranhão (66,9%), Tocantins (63,6%). Esse quadro se repete nos dados no Censo 2010 também para a região do Marajó: dos cerca de 530 mil moradores, apenas 17% se consideram brancos, sendo 7% autodeclarados pretos e 75% pardos, totalizando 82% de pessoas negras (IBGE, 2010). No município de Breves, essa distribuição é a seguinte:

Tabela 2 - Distribuição populacional pelo critério raça/cor

Indígena	10
Amarela	823
Preta	8.169
Branca	21.813
Parda	73.467

Fonte: Censo 2010, com projeção para o ano de 2021 (IBGE, 2021).

A declaração dos moradores da região do Curucuru e a distribuição percentual para a região amazônica apontam para a “questão do pardo”, já problematizada por autores que descrevem as implicações sociais da circulação desse marcador no Brasil – especialmente o lugar ocupado por ele nos levantamentos censitários – e, que de maneira geral, definem essa denominação como um espaço de entrecruzamento entre as raças branca e negra. Weschenfelder e Silva (2018) caracterizam um processo de “pardificação” da população brasileira, no decorrer do século XX, resultante da construção da ascensão do modelo da democracia racial como um fator de branqueamento da população “negra” na acepção de *preta*.

No mesmo sentido, Campos (2013) aponta estudos de Carlos Hasenbalg e Nelson Valle da Silva, em fins dos anos de 1970, como ponto de inflexão na constituição das categorias *preto* e *parda*, demonstrando as baixas taxas de mobilidade social destes *não brancos* em comparação com o grupo de *pessoas brancas*. Perspectivas essas que validaram bandeiras históricas do movimento negro. Ainda assim, para alguns militantes de dentro do movimento, o uso da categoria pardo refletiria “vergonha de ser negro que impediria as pessoas que assim são percebidas de se enxergarem como tal” (CAMPOS, 2013, p. 85). De

qualquer forma, esses estudos e outros de caráter demográfico mais recentes apontam para algumas tendências nacionais, como a redução da população negra, a leve diminuição da população branca e um aumento do grupo pardo (SCHARWCZ, 1999). “Os dados reforçam dessa maneira, não a existência de um branqueamento, mas antes de uma pardização” (SCHWARCZ, 2001, p. 290).

Por outro lado, o pardo não pode apenas ser lido, especialmente na região amazônica, como uma forma de não se declarar preto ou negro – considerando a carga negativa que os termos carregam na sociedade brasileira – ou apenas como um meio-termo, já que os traços físicos, sociais e culturais impediriam que a população se declarasse branca. Analisando, preliminarmente, a circulação do termo pardo nos levantamentos censitários nacionais, levando em conta que este foi o lugar de observação que escolhemos, os significados podem levar a outro caminho. Os censos nacionais, com regramento específico para tal, passaram a ser realizados no Brasil a partir de 1872, totalizando 12 até aqui (1872, 1890, 1900, 1920, 1940, 1950, 1970, 1980, 1990, 2000, 2010 e 2022). Em três destes eventos, o item cor não foi utilizado: 1900, 1920 e 1970. Nos dois primeiros censos (1872 e 1890), centrou-se olhar para a aquisição de informações sobre pretos, brancos e mestiços, sendo que no primeiro deles ainda havia a divisão entre as categorias escravos e livres; em 1950, a população foi dividida entre brancos, pretos, amarelos e pardos – designação para índios, caboclos, mulatos, moreno ou sem declaração de cor; no Censo de 1960, a essas categorias se adicionou o amarelo e o índio, mas os dados deste último foram divulgados como parte da categoria pardo; por fim, em 1980, o levantamento utilizou as categorias de 1950 e, novamente, a categoria pardo incluía índios, mulatos, mestiços, caboclos, mamelucos, cafuzos (SHWARCZ, 2001).

É certo que a tecnologia censitária como mecanismo de reconhecimento territorial está associada, ao final do século XIX, assim como mapa e museu, que seriam exemplares com relação ao “estilo de pensamento do Estado colonial tardio em relação aos seus domínios” (ANDERSON, 2008, p. 253). Assim, trata-se de nomear, organizar, classificar e hierarquizar um conjunto de conceitos relativos à constituição de largas populações, uma “grade classificatória totalizante que podia ser aplicada com uma flexibilidade limitada a qualquer coisa sob o controle real ou apenas visual do Estado: povos, regiões, religiões, línguas, objetos produzidos, monumentos e assim por diante” (ANDERSON, 2008, p. 253). O efeito disso, analisa Anderson, era poder “dizer que tal coisa era isso e não aquilo, que fazia parte disse e não daquilo” (ANDERSON, 2008, p. 253). Essa coisa do ponto de vista racial era a detenção do poder de padronização das denominações raciais, no Brasil, a partir de 1872. De

um amplo leque de denominações que circula socialmente, os censos causam um efeito limitador de modo a circunscrever a pluralidade a uns poucos marcadores.

O exemplo mais notório é o do apagamento étnico indígena que, sistematicamente, foi diluído nas categorias branca e preta de todos os censos a partir de 1872 e generalizado nas categorias parda e cabocla (1872), mestiça e cabocla (1890), parda (1950, 1960 e 1980) e retirada completamente do Censo de 1940 (só havia as opções branca, preta e amarela), além da ausência da questão sobre raça/cor dos censos de 1920 e 1970. O marcador indígena só foi adicionado ao Censo de 1991, desde quando seguiu sendo utilizado nas edições de 2000, 2010 e 2022. O termo mulato, por sua vez, já foi tomado como sinônimo para pardo, exatamente do ponto de vista racial, inclusive na literatura que estuda relações raciais na segunda metade do século XX. Apesar de já adotado pelo IBGE o conceito de negro como a soma de pretos e pardos no âmbito da PNAD de 1976, Hasenbalg (1983) e Valle (1980) utilizam o termo não-branco como a somatória de pretos e mulatos; em muitos outros momentos de seus textos tomam novamente os termos como sinônimos.

Falando mais especificamente do Baixo Amazonas e região do delta, Wagley também estabeleceu um modelo em que se encontram quatro classes, resultantes de critérios raciais, étnicos e sociais. Em Gurupá, na década de 1940, haveria quatro classes sociais: “Gente de primeira, ou os ‘brancos’, que formam a classe local mais alta”; “Gente de Segunda, ou os moradores urbanos da classe mais baixa”; “Gente de Sítio, ou os que vivem nas propriedades agrícolas de terra firme”; e “Caboclos da Beira, ou os que vivem em cabanas construídas sobre estacas, nos pântanos das baixadas e nas ilhas alagadiças, e que ganham a vida nas indústrias puramente extrativas” (WAGLEY, 1952, p. 156). Assim, na comunidade, havia quatro designações étnicas e raciais em Gurupá/Itá: branco (tipo físico aparente europeu ou caucasóide), moreno (mistura de vários tipos), caboclo (características físicas aparentes do índio) e preto (tipo físico aparente do preto) (WAGLEY, 1952). Há um destaque importante no modelo: o termo pardo era utilizado apenas por funcionários do governo, com a acepção de mistura racial.

Olhando-se exclusivamente para o percurso do pardo nos levantamentos censitários, além de seu caráter residual e certa falta de clareza na definição, esta era a categoria associada à população mestiça por excelência. Mas não só isso. A categoria pardo também está ligada, durante todo o século XX, à população indígena e cabocla – que formou boa parte da população amazônica nesse período. No Censo de 1872, Amazonas e Pará são primeiro e segundo colocados em população cabocla, com 62,9% e 17,9% desse segmento no total de habitantes. Já no Censo de 1890, os percentuais foram de 72,33% de população cabocla no

Pará e 48,38% no Amazonas, novamente primeiro e segundo colocados no quadro nacional. Apesar de todas as particularidades históricas que devem ser colocadas sob escrutínio quanto à construção dos marcadores raciais e levantamentos censitários, a região amazônica teve historicamente a maior população cabocla. No Censo de 1920 não houve a questão raça/cor. No de 1940, apenas os marcadores preto, branco e amarelo. A questão retorna no Censo de 1950, desta feita com o pardo como uma forma de abarcar um leque de denominações para a população multirracial de maneira geral. Mais do que apagamento de alguma ancestralidade negra ou um meio-termo, essa definição poderia estar associada a uma memória étnica indígena, já que historicamente essa categoria foi utilizada para se referir às populações indígenas – ainda que fosse um apagamento das identidades originárias. Assim, se por algum período de tempo o pardo foi uma forma de apagamento das memórias étnicas indígenas, hoje ele é resquício dessa vinculação.

O problema do pardo e as implicações de sua cristalização nos levantamentos censitários nacionais é analisada por Oliveira (1976). São vários os aspectos desses processos criticados pelo autor, que alerta para o caráter homogeneizadores, inviabilizando parcelas da população, como as populações indígenas. Outro ponto de crítica é o uso de uma “categoria operacional – artificial, arbitrária e de aparência técnico-científica” inviabiliza análises sociológicas a partir dos dados obtidos no censo, além da legitimação do discurso da mestiçagem a partir da abrangência de outras declarações, como caboclo, mulato e moreno, e dissolvendo – e apagando – o índio na sociedade nacional.

Em uma primeira leitura, o pardo significa meio-termo – nem preto, nem branco. Mas a interpretação vai além. No cotidiano da vila, preto e negro são sinônimos, que diz respeito a pessoas de pele escura, cabelos crespos e outras características físicas de *matriz africana*, apesar de que, para critérios estatísticos, o termo negro seja uma categoria que engloba pretos e pardos. Pardo, por outro lado, muitas vezes é utilizado no sentido de menos negro, mas não apenas. Não se declarar preto significa não se declarar descendente de ancestrais de matriz africana. Da mesma forma, os moradores não se identificam como brancos, isto é, não se encontram nas definições deles próprios, do ponto de vista fenotípico, para um branco: pele clara, olhos claros e cabelo loiro. Além disso, não se encontram dentro do leque de valores econômicos e sociais associados a um sujeito branco: topo da hierarquia social, propriedade de bens, roupas, escolaridade. Nesse pêndulo, o pardo estaria situado como uma categoria residual – o que em muitos casos pode acontecer –, mas não se trata apenas disso.

O pardo circula socialmente como uma categoria “guarda-chuva” para um conjunto de marcadores étnicos e raciais no contexto da mestiçagem brasileira. No período anterior à

realização dos levantamentos censitários, vimos um conjunto desses termos: brancos, pretos, indianos mamelucos, curibocas, cafuzos e pardos (BAENA), preto, branco, índio, curiboca, mameluco e cafuzo (VERÍSSIMO), numa variedade, do ponto de vista da mestiçagem, que será agrupada no etnônimo pardo. Já a partir do Censo de 1872, as categorias foram branca, preta, parda e cabocla, sendo que o caboclo um marcador importante especialmente na região Norte. Importante destacar que esse era um termo utilizado como designar descendentes de povos indígenas. Já no Censo de 1890, essa categoria foi suprimida, sendo abarcada pelo termo pardo. Assim, desde o início dos recenseamentos a distribuição estatística do pardo era relevante, se adensando com o passar do tempo, indicando que a população considerada cabocla foi gradativamente migrando para a definição de pardo, como demonstram os dados para os estados do Pará e Amazonas, por exemplo.

Essa é uma interpretação específica para a região Norte, e não necessariamente abarca a realidade nacional. Dessa forma, entende-se que, na região amazônica, o termo pardo é utilizado para se referir a uma população que não se considera branca, que não se considera negra (negro ou preto como um termo que está associada à ancestralidade de matriz africana) e que mantém vinculação com ascendência indígena, assim como diversas outras denominações que na história da região amazônica foram utilizadas para se referir aos vários tipos mestiços oriundos de povos indígenas. Para Oliveira (1976), portanto, a tendência, já confirmada nos censos mais recentes, é de “cada vez mais – em virtude de sua facilidade de registro e por possuir menores conotações estigmatizantes (racistas e segregacionistas) – a aumentar sua participação na população nacional” (OLIVEIRA, 1976, p. 68). E, quanto à predominância dessa denominação na região Norte, “para onde não existiu uma significativa transferência de escravos negros nem convergiram extensos fluxos de imigrantes”, diz o autor, com quem convergimos sobre o tema, “a categoria ‘pardo’ evoca predominante e necessariamente a ascendência ou a identidade indígena” (1976, p. 69).

2.4 Disputas internas sobre os sentidos e significados de ser ribeirinho

O lugar social a partir do qual se enxerga o ribeirinho determina o enquadramento do etnônimo. Não há apenas grupos de sentidos – categorizados por nós – sobre o termo, a vida e a população ribeirinhas. Há, de maneira importante, um conjunto de conflitos e disputas sobre os sentidos do termo. A primeira das divergências está baseada na oposição vila-beira. Na zona rural do município, há uma distinção consolidada entre o lugar social da vila e o lugar social da beirada. A vila é definida como um conjunto de casas, geralmente com igrejas

católicas e/ou templos evangélicos, comércios, escolas e, em poucos casos, postos de saúde, engendrando, a seu respeito, ideias como “localidade movimentada”, “lugar desenvolvido” ou “evoluído”; por outro lado, as “casas isoladas” na beirada são o oposto dos valores atribuídos à vila, isto é, são “tristes”, “isoladas” e sem acesso a bens, produtos e serviços. Essa dicotomia será melhor descrita no segundo capítulo.

O modelo, porém, dependerá do ângulo a partir do qual a relação é observada, e se manifesta no enquadramento de quem será ou não será considerado ribeirinho. Na beirada, isto é, nos locais em que há casas isoladas ou pequenos conjuntos de três a cinco casas, a maior parte dos moradores considera que na vila do Porto Felicidade os habitantes não são ribeirinhos. Justamente por ser um lugar “movimentado” e “evoluído”, dispendo de escola, comércios e um número elevado de casas em relação à beirada – são 55 residências –, estes, ao olhar dos moradores da beirada, não poderiam ser vistos como ribeirinhos. No rio Contramaré, conheci seu Zé Almir, que morava numa área com cinco casas, em que estão seus filhos, netos e noras. Ele é um dos últimos poucos moradores que no verão de 2022 fez um roçado, em que plantou milho, jerimum e maxixe. Seu Zé Almir também é aposentado e diz que “aplica soro” nos vizinhos. Para ele, o ribeirinho “é uma pessoa que não tem riqueza, meio sacrificada, trabalhador. Eu entendo assim, não sei também se é ou não é. A gente vê assim numa situação porque é afastado de vila; as casas da gente faz uma, duas, quatro”. Perguntei se quem morava na vila era ribeirinho. “Mas quem mora numa vila, uma vila de umas dez casas, já não é ribeirinho, já é outra coisa.”

No Porto Felicidade não é ribeirinho, tem muita coisa já. Breves também não, pra mim não é. Quem mora no interior é que são ribeirinho. Tudo aqui nesse beiradão é ribeirinho. No Porto Felicidade não é ribeirinho, tem muita coisa já. Breves também não, pra mim não é. Quem mora no interior é que são ribeirinho. Tudo aqui nesse beiradão é ribeirinho.

Já do ponto de vista dos moradores da vila, a maioria dos moradores também se considera ribeirinho. Nas conversas com “patrões” e fregueses, na relação do aviamento; nas entrevistas com puxadoras, benzedeadas e parteiras; com caçadores, pescadores e tiradores de madeira; carpinteiros, mecânicos e calafates. No Porto Felicidade, todos se consideraram ribeirinhos, o que implicava na ideia de que nas vilas os moradores são ribeirinhos. Já para estes moradores, os principais critérios estavam atrelados a outras distinções: a) interior *versus* cidade; b) localização à beira do rio; e c) práticas e saberes tradicionais. A distinção entre a vila e a beirada, porém, permanece entre os moradores da vila. Jacuraru é um dos

moradores do Porto Felicidade, e possui uma oficina serralheira, em que constrói e conserta peças para motores de embarcação, conjugados e maquinário de serrarias.

Cara, pra te dizer a verdade, né, eu acho que sim [é ribeirinho]. Porque a gente mora em cima d'água, né, a nossa casa é assim, como é que são faladas, né, são palafitas. Então, acho que a pessoa mora em cima d'água, acho que é o ribeirinho. Mesmo porque a gente mora no interior. Tá certo, porque tem gente que fala que o ribeirinho é só aquele que mora sozinho num lado. Acho que não. A gente mora aqui em cima d'água, é um povoado, um povoado de poucas casas, mas... a gente é do interior. Então, acredito que nós somos ribeirinhos aqui, sim. Tanto é que o pessoal *usam* muito essa palavra, a gente também usa, né. Aí eu considero ribeirinho, com certeza.

Restou estabelecida a noção de que, para uma parte dos moradores da beirada, quem mora na vila não pode ser considerada ribeirinha, já que teria acesso a bens, produtos e serviços, além de a vila ser um lugar mais movimentado. Já para as famílias da vila, moradores desse tipo de unidade também são ribeirinhos. A partir de então, nas entrevistas, introduzi uma nova pergunta: os moradores da cidade, no caso Breves, podem ser considerados ribeirinhos? Para essa questão, houve quase unanimidade. A grande maioria dos interlocutores considera que os moradores da cidade não podem ser considerados ribeirinhos, já que não estão no interior e não moram na beira do rio. Diante disso, perguntei se os próprios entrevistados, que se consideravam ribeirinhos, caso tivessem de ir morar na cidade – o que é um processo comum –, deixariam de ser ribeirinhos.

A indagação gerou um movimento duplo. No primeiro, deixar de ser ribeirinho implicaria numa perda da identidade daqueles sujeitos. Assim, parte dos moradores respondia que continuaria, sim, a ser ribeirinho. Na beira do Curucuru e na vizinhança do Porto Felicidade, havia uma família de agroextrativistas – os homens trabalhavam com açaí, nas fábricas de cabo de vassoura, pesca e alguma caça; as mulheres cuidavam de afazeres domésticos, do terreiro, hortas, plantas e produzem alguma cestaria, principalmente paneiros para o transporte de açaí. Nessa residência, entrevistei Toco e sua esposa, Florzinha. Se por acaso vocês tivessem de se mudar pra cidade, disse eu aos dois, vocês ainda seriam ribeirinhos? “Eu me considerava ribeirinho. Pra mim, mesmo que eu fosse morar na cidade, mas eu tinha que ter direito de cultivar uma terra, ir na beira do rio, de jeito nenhum que eu ia largar a terra”, disse ele. Noutra situação, quando o critério principal era a renda e se dizia que um morador não era ribeirinho “porque tinha condições”, eu perguntava se, caso a entrevistada viesse a ganhar dinheiro, ela deixaria de ser ribeirinha. Da mesma forma, a

indagação acionava uma certa perda de identidade, e a interlocutora respondia que, mesmo com dinheiro, continuaria sendo ribeirinha.

No segundo movimento, diante da pergunta sobre a migração para a cidade, os moradores do Curucuru acreditam que, caso viessem a deixar a beira do rio, também deixariam de ser ribeirinhos. A esposa de Toco, Florzinha, por sua vez, disse que não seria mais considerada ribeirinha. “Eu já tava na cidade, então pra mim significa que eu não seria mais. Significa ser ribeirinho é morar na beira do rio, ser parte com a natureza.” Outros moradores compartilhavam da mesma opinião, demonstrando que a localização geográfica influenciava diretamente na sua identidade étnica; mas, mais que isso, a localização geográfica de “ser parte com a natureza”, isto é, uma noção ética ecológica.

Diante das distinções estabelecidas pelos moradores do Curucuru – beira-vila, vilacidade e dinheiro-carência –, uma das entrevistas foi especialmente significativa por sintetizar tais diferenças a partir de um modelo mais amplo. Na residência de um jovem casal, cujo marido trabalha na fábrica de cabos e pesca esporadicamente, e a esposa cuida de afazeres domésticos, entrevistei a segunda. Ela, que estava na fase final do curso de curso superior na modalidade semi-presencial, definiu ribeirinho a partir da diferença e do preconceito. Primeiramente, ela respondeu à questão se se considerava ribeirinha. “Sim. Apesar de eu já ter uma escolaridade maior, na verdade eu já tranquei minha faculdade, só falta o TCC, mas, sim, me considero ribeirinha.”

Como a gente mora no interior, não mora numa cidade, mesmo, na verdade, o pessoal da cidade, mesmo morando na cidade, eu não considero que seja, tipo, a gente morando aqui, a gente tenha algo, aquele preconceito de dizer que a gente sabe menos. Porque acho que sempre tem um preconceito, mas só por a gente morar no interior, assim, num lugar mais tranquilo.

Há moradores que vão raríssimas vezes às cidades. Alguns “resolvem” o que precisam, como pendências bancárias, problemas de saúde ou retificação do cadastro em programas sociais, e já retornam ao barco, onde apenas ficam esperando a hora da viagem rumo ao interior. Outros, como é o caso da entrevistada, têm de ir mais vezes, seja por compromissos empregatícios, como funcionários públicos, seja no caso de estudantes de nível superior na modalidade semi-presencial, que devem ir a Breves uma vez por mês. Indaguei a estudante se o preconceito a que ela se referia era com relação à condição de ribeirinho. “Eu acho, tem sempre aquele preconceito. E, assim, como a gente que mora numa vila dessas, tu vê pessoas que moram em lugares com só uma casa, tem aquela coisa, às vezes aquela piada”,

avançou ela. Assim, estabeleceu que moradores da cidade têm preconceito com a população do interior, e os moradores da vila teriam preconceito com as famílias da beira.

Às vezes, pelo jeito de falar, pelo jeito de agir. Porque às vezes a pessoa não tem aquela informação. Pessoas que moram assim, tipo uma casa, aí tu vai pra um lugar, às vezes tu pode falar, tu não tem aquela escolaridade, tem palavras que tu fala ali que a pessoa vai zombar por não ser o certo. Existe esse preconceito, essa chacota.

Perguntei, por fim, se ela considerava os moradores de Breves como ribeirinhos. Mantendo o critério do preconceito, ela prosseguiu, afirmando que trata-se de “uma cidade maior, mas aí se tu for olhar, uma cidade como Belém, aí já vai considerar essas pessoas de cidades menores... É uma questão de escala, assim, de população”. O modelo sugerido por ela, portanto, é uma escala a partir do olhar do outro. Essa escala seguiria da beirada para a vila, do interior (beirada + vila) para Breves e de Breves para Belém, mediada pelo preconceito do *maior para o menor*, sendo que o critério do preconceito é o modo pelo qual ela define o ribeirinho. Esse preconceito estaria situado no sotaque interiorano (*jeito de falar*), no comportamento (*jeito de agir*) e em uma falta de informação para assuntos urbanos. Cada lugar observaria seu antecessor com uma forma de preconceito baseada no *saber menos*. De Belém para Breves, de Breves para o interior, da vila para a beirada.

2.5 Do caboclo ao ribeirinho: regularidades e dispersões

No período em que realizamos a pesquisa, o marcador caboclo foi utilizado apenas de maneira indireta, não como etnônimo, mas como designação generalista, a exemplo de sujeito, indivíduo ou cara: “O sujeito/cara/caboco estava parado na beira do rio.” Uma primeira observação reside no fato de o termo caboclo não ter sido considerado uma categoria de autodesignação. A questão surpreende por dois motivos. O primeiro é pelo fato de o termo ter sido por longo tempo um marcador racial utilizado na administração pública, inclusive nos dois primeiros recenseamentos, de 1872 e 1890. Nestes censos, a orientação foi que o caboclo seria uma generalização para todos os povos indígenas, sem diferenciações (OLIVEIRA, 2003). Desde então, se levou mais de 50 anos para que os levantamentos censitários indagassem novamente a população sobre a questão de raça/cor. Em 1910 e em 1930, o Censo não foi realizado. Em 1900 e em 1920, essa pergunta não foi aplicada; no segundo caso, sob justificativa de que não seria possível chegar à “verdadeira raça” dos brasileiros – importante destacar que trata-se de um período em que o país está sob forte influência das teorias raciais

eugenistas (CAMPOS, 2013). O segundo motivo de surpresa diz respeito à literatura científica ter eleito o caboclo, durante todo o século XX, como o típico morador da região amazônica.

Os etnônimos caboclo e ribeirinho mantêm relações de continuidade e ruptura. Em primeiro lugar, o termo caboclo demonstra seu esgotamento como designação étnica na região amazônica, como comprovado pela literatura que discute esse etnônimo e ao mesmo tempo pelos dados obtidos em campo, uma vez que a categoria não foi utilizada em momento algum como autoidentificação. Ainda assim, a “cultura cabocla”, descrita durante todo o século XX, mantém fortes relações de continuidade, especialmente no que se refere aos modos de vida baseados no extrativismo (do período colonial, passando pela borracha, castanha, madeira e desembocando no açaí), nas relações econômicas e sociais mediadas pelo sistema do aviamento e do patronato, na cultura alimentar (caça, pesca e roçado) – apesar da diminuição, em variados contextos, do marisco em detrimento do comprado (alimentação industrial), como a ser demonstrado no capítulo seguinte. As relações de continuidade da cultura cabocla se demonstram na religiosidade vinculada ao catolicismo popular, apesar da recente interação com as denominações evangélicas, e de práticas religiosas e de cura de benzedadeiras, puxadores, parteiras e curadoras, além de outros ofícios como os de carpinteiros. Analisando a descrição da cultura cabocla nas ciências sociais, resta comprovada intersecções na definição do sujeito caboclo e ribeirinho, já que se identificam ideias como “origem interiorana/rural” e sinônimo de “morador da beira do rio”.

Por outro lado, há distinções. Um primeiro ponto é o de que o ribeirinho é, também, um sujeito “carente de produtos, serviços e direitos”, o que pode estar associado a uma retórica para obtenção de produtos, serviços e direitos, isto é, uma ideia ligada à luta dos chamados “sujeitos de direito” (ABREU, 2015), diversos grupamentos sociais que emergem posteriormente à Constituição Federal de 1988. Também destaca-se o tropo de que o ribeirinho é o detentor de *práticas ribeirinhas*, como as associadas ao extrativismo, a práticas de cura e a construção. Por fim, o ribeirinho é o sujeito vinculado à primeira ideia de detentor de direitos, mas detentor de sua terra. Essa noção é o ponto de ruptura para o estabelecimento da identidade ribeirinha, já que a partir de então cristaliza-se toda uma perspectiva de “sujeitos de direitos”, mas também aproxima-o das práticas tradicionais de ribeirinho.

A emergência do ribeirinho enquanto etnônimo guarda uma intersecção indissociável entre movimentos sociais, das Comunidades Eclesiais de Base (CEB), organizações não-governamentais, movimento sindical e partidário, e o discurso acadêmico, especialmente entre pesquisadores que atuaram junto a esse contexto político. O seminário “Populações Tradicionais e Questões de Terra na Pan-Amazônia”, realizado durante o IV Fórum Social

Pan-Amazônico, em Manaus (AM), em janeiro de 2005, é exemplar no que diz respeito à reunião de grupamentos organizados amazônicos e pesquisadores, especialmente quanto ao enquadramento de suas identidades, com lideranças dos movimentos indígena, quilombolas, pescadores, seringueiros, quebradeiras de babaçu e ribeirinhos. Além disso, nos discursos desses atores políticos, o ribeirinho se mostra como uma categoria étnica e política, principalmente, com histórico recente, a partir dos anos de 1980, tal qual demonstra o crescimento do etnônimo em meio acadêmico.

No evento, Moisés Nogueira, liderança do movimento ribeirinho do Médio Amazonas, ao defender políticas públicas voltadas para esse grupamento, associou o ribeirinho à zona rural, já que, para ele, “não existe uma política voltada para nós, ribeirinhos, pessoas que moram na zona rural”. Na sequência, o antropólogo Berno de Almeida definiu os diversos critérios que estabelecem a composição de movimentos sociais, dentre os quais está o enquadramento étnico (“mesmo que a noção de ‘étnico’ não se atenha a uma língua, a laços de sangue ou a uma origem comum”), a ocupação (atividade econômica específica e gênero), as práticas de mobilização para ocupação da terra, grandes projetos que causam impacto à vida de comunidades tradicionais e o “geográfico”, critério este em que se aplicaria a identidade ribeirinha (ALMEIDA, 2006, p. 61).

O que significa quando a pessoa diz que é ribeirinha? À primeira vista ele define uma posição dele no mundo natural, como morador de margem de rio. Mas sua autodefinição não pode ser reduzida a isto. É bem mais do que isto porquanto ele politiza a natureza. Afirmar a existência coletiva de “ribeirinho” objetivada em movimento social é uma forma de politização da natureza, que denota consciência ambiental aguçada, posicionam-se contra a devastação e os desmatamentos e politizam a natureza. (ALMEIDA, 2006, p. 61).

Sobre as gêneses dos movimentos, Almeida diz que “as ‘idades’ diferentes dos movimentos não importam tanto. São todos das duas últimas décadas” (ALMEIDA, 2006, p. 66). Segundo ele, cronologicamente falando, o movimento dos trabalhadores “sem terra” se agrupa entre 1984 e 1985; da mesma forma, o primeiro encontro dos seringueiros ocorreu em 1985, seguido pelo das quebradeiras (1991) e dos quilombolas (1994). Desta forma, seriam essas “as primeiras expressões coletivas que nós tivemos, aproximadas e ao mesmo tempo distintas da categoria trabalhador rural que foi contemplada pela legislação trabalhista desde os anos 60, se constituindo numa categoria dos discursos jurídico-formal”, o que passava por transformações no início dos anos 2000.

São os últimos 20 anos de que nós estamos falando. Mas, os tempos variam, como o Moisés falou: “Eu só tenho um ano e meio que estou no movimento dos ribeirinhos, que também é novo.” O movimento dos ribeirinhos só está existindo a esse tempo também. Porque antes os ribeirinhos ainda não tinham se objetivado em movimento. (ALMEIDA, 2006, p. 64).

Diante da etnogênese ribeirinha, além das diferenças fundamentais em relação a outras categorias que designam grupamentos populacionais amazônicos, sejam eles de caráter mais firmemente étnico, racial ou profissional, resta demonstrado seu caráter político, como um importante mecanismo de luta por direitos. É, assim, especialmente significativo o discurso de Almeida ao destacar que, “hoje os grupos e as pessoas são o que elas dizem que são coletivamente”. Assim, as quatro principais características listadas no discurso da própria população do Porto Felicidade: a) beira do rio, b) interior, c) carente e d) ofícios e saberes), são as linhas que derivam da autodefinição. “Não há reconhecimento da autoridade de quem chegue nesta sala e diga: Moisés, você é caboclo! Você é que diz que você é ribeirinho. As classificações de fora perderam a força impositiva” (ALMEIDA, 2006, p. 64).

Assim, o ribeirinho é, a partir das noções da comunidade, um ribeirinho na beira do rio, um ribeirinho do interior, um ribeirinho carente e um ribeirinho detentor. A ideia de que o ribeirinho é, antes de tudo, morador da beira do rio é intersecção importante entre as definições presentes nos dicionários desde o século XVIII e viajantes no século XIX, sendo transmitida às ciências sociais da segunda a partir da década de 1970. Ainda assim, essa passagem a trabalhos acadêmicos já vem mediada pela transformação do adjetivo ribeirinho ao etnônimo ribeirinho, isto é, designação social para um grupo, o que foi muito mediado por movimentos sociais, especialmente as CEB da Igreja Católica. O ribeirinho na beira, tema do próximo capítulo, é a síntese de sua relação com o rio em acepção mais clássica, a partir dos recentes processos de transformação do universo do trabalho, entremeados pelas sazonalidades socioambientais, atravessando processos sociais e econômicos antigos, especialmente o aviamento.

Em uma última visita ao Porto Felicidade, em junho de 2023, durante as festividades da Santíssima Trindade, conversei novamente com dona Maria Vilhena. Perguntei a ela qual a diferença entre o ribeirinho e o caboclo. Antes de responder, ela deu uma risada. “A diferença do ribeirinho pro caboclo é quase nada, que são a mesma coisa, né? Que o caboclo mora no ribeirinho. Nós caboclos moramos no ribeirinho, como sempre foi. Eu acho que seja, porque eu não tenho outra palavra pra isso. Aquele povo de antigamente dizia assim: tem o cearense, tem o caboclo, que é o pessoal, nós, da beirada, e tem o tapuio. Agora o que quer dizer a

palavra tapuio? Que é o pessoal comum, que não são cearense, essa é a palavra.” Na emenda, perguntei o que era o tapuio e a diferença entre o caboclo e o tapuio. Ela riu novamente. “O tapuio é o paraense, nós, nativo do ribeirinho [...] É só uma laia, aí fica só uma laia. Porque o tapuio chamado é o mesmo caboclo.”

3 O RIBEIRINHO NA BEIRA: O CONFLITO ENTRE O SISTEMA DO AVIAMENTO E A CADEIA PRODUTIVA DO AÇAÍ

“Tambariramba! Tambariramba! Vinte homens rolam toros à luz dos fachos na várzea. Tambariramba! Vira! Rufa! Maracajá! Vamo embora, rá! Estremece, pau! Rompe, Faustino! Ah, pau macho! Rô! Hu! Rá! Tambariramba!”
A Ribanceira, Dalcídio Jurandir (1979)

“Nós fomos 6h, àquela hora, pra fábrica, fazer o embarque na balsa. Aquilo é enjoado. Terminamos àquela hora [12h30]. Coloca lá no documento como é a vida de um desgraçado na vila. Mas coloca mesmo.”
Pipira, 19 anos

É manhã de sábado no Porto Felicidade: dia de *ajustar contas*. Em frente às cantinas da vila, um conjunto de trabalhadores, na maioria homens jovens, se amontoa à espera de uma rápida conversa com o patrão, que puxa um caderninho no qual está a “nota”, documento em que se registram dias de trabalho e produtividade, mercadorias compradas na cantina no decorrer da semana e adiantamentos em dinheiro. Eles haviam cumprido as quatro horas de trabalho do sábado, finalizando a *empleita*³⁰ da semana, e naquele dia, um por um, os trabalhadores verificam se estão devendo ou se conseguirão saldar no comércio do patrão, isto é, se receberão algum pagamento em dinheiro. De um jeito ou de outro, fazem a compra semanal que levarão às suas casas. Adquirem, geralmente, alimentos ultraprocessados (mortadela, linguiça, salsicha, carne enlatada e *steaks* de frango), charque, *frango do gelo*³¹, bolachas e biscoitos, arroz, feijão e farinha, óleo de cozinha, produtos de limpeza e bebidas alcoólicas.

Esses trabalhadores atuam em uma das duas principais atividades econômicas da vila, a fábrica de cabos de vassoura. No Porto Felicidade, às margens do rio Curucuru, há quatro delas, sendo que duas possuem sua própria cantina. Essas unidades são um dos estágios na produção de cabos de vassoura, que começa com a retirada de toras de samaumeiras (*Ceiba petandra*) e, principalmente, virolas (*Virola surinamensis*) nas cabeceiras de afluentes do rio Amazonas, sobretudo no município de Gurupá, depois transportadas às serrarias de pequeno porte, com mão de obra familiar, onde serão transformadas em cabos de vassoura e estes, por

³⁰ A “empleita” é uma modalidade de trabalho em que se firma uma meta de produção: armar uma casa, carregar determinada carga de madeira ou a produção semanal de cabos de vassoura. A empleita se difere da modalidade de trabalho por “diária”, em que a remuneração está mais diretamente atrelada ao tempo de trabalho e não à produção.

³¹ Frango do gelo é a expressão utilizada para se referir ao frango congelado.

fim, *passados*³² às fábricas, em que os cabos devem ser beneficiados. Por fim, o produto será exportado, via fluvial, a Belém (PA), de onde é distribuído a fábricas de vassoura paraenses ou noutros estados brasileiros, etapa em que os cabos são encapados e a eles adicionadas cerdas de piaçava e outros materiais sintéticos.

A vila está assentada sobre as terras pertencentes, segundo a tradição local, aos “donos” – como são descritos patriarcas e matriarcas das famílias que detêm a posse das terras em que se localiza a vila; o trabalho, por sua vez, é mediado pelo sistema do aviamento. Os donos e o sistema do aviamento perfazem um complexo mais abrangente, que inclui a propriedade dos meios de produção (capital, serrarias e fábricas de cabos de vassoura), do transporte (voadeiras, balsas e navios), das terras em que a população da vila vive e do uso dos recursos naturais associados, o controle da mão de obra na região, o poder político sobre os rumos da comunidade, o *status* associado à posição do “patrão” e a comercialização de gêneros alimentícios – todos esses aspectos legitimados por variadas relações sociais, que incluem distribuição de favores, parentesco, compadrio, paternalismo e clientelismo.

Diante de tais características, que incidem diretamente sobre o cotidiano da população e estão em disputa frente a recentes transformações, especialmente políticas e fundiárias, o segundo capítulo desta tese visa a descrever como variados aspectos da vida social na vila e ao seu redor são agenciados pelo dispositivo que vamos chamar de “fábrica de cultura”, referência às fábricas de cabos e à perspectiva sobre a produção madeireira. Em uma das poucas conversas que tivemos com um dos “patrões” do Porto Felicidade, ele indagou sobre os objetivos de nossa pesquisa, no que respondi suas perguntas. Ele, então, replicou, explicando que a cultura da região é a cultura da madeira, que a extração de toras e o processamento em serrarias é cultural na região. Assim, essa “fábrica de cultura” está associada à posição de poder conhecida como “dono” ou “patrão”, cuja formação atravessa mais de dois séculos de história na zona rural amazônica, atrelada a diversas atividades econômicas e mediadas sempre pelo aviamento – a extração do látex (WAGLEY, 1957; PACE, 1987), os roçados da vargem, a pesca artesanal (FURTADO, 1993), a coleta de sementes oleaginosas (HIRAOKA, 1993), a indústria madeireira (SCHOLZ, 2000; PACE, 1987; CARNEIRO, 2010), o extrativismo de palmito (BRABO, 1979) e, por fim, o agroextrativismo do açaí. Os aspectos descritos são “pontos de observação”, a partir dos quais podemos demonstrar a interação com o aviamento.

³² Na zona rural de Breves, o verbo “passar” é utilizado como sinônimo para “transportar”, sendo utilizado sobretudo nos contextos de produção de cabos de vassoura e barcos escolares. Ex.: Passar cabos de vassoura, passar alunos para a escola.

De maneira geral, o aviamento foi definido como o típico sistema de trocas comerciais do ciclo do látex na Amazônia. No início do século XX, Mendes (1910, p. 13) destacou que os “recem-chegados, a que chamam *brabos*, e idos de outros Estados, recebem um adiantamento, por não estarem no caso de emprehender, por conta própria, a viagem e lhe supportar as despesas, até a nova safra”, se referindo ao primeiro adiantamento que o seringueiro recebia para se deslocar até os seringais. “Este adeantamento monta geralmente a 500\$000, sobre os quaes tem o seringueiro de pagar 20% de juros, ficando-lhe ainda a obrigação de fazer o supprimento exclusivo no barracão do patrão, e a lhe entregar a borracha feita” (MENDES, 1910, p. 13). Além disso, ao seringueiro eram fornecidas ferramentas, como machadinha, espingarda, pólvora e mosqueteiro, e mantimentos (farinha, açúcar, café, carne seca, banha, cachaça e tabaco), que também compunham sua dívida nos barracões.

O aviamento é a principal modalidade de trocas comerciais e circulação de bens entre áreas urbanas e rurais da região amazônica. Dentro desse contexto, *aviar* corresponde a fornecer mercadoria a prazo com o pagamento feito por meio de produtos extrativistas, relação que pressupõe transações baseadas em escambo e crédito, dificilmente envolvendo dinheiro em moeda e a partir de uma rede de intermediários; o fornecedor é o aviador, e quem recebe a mercadoria é o aviado (MCGRATH, 1999). Em determinados contextos, os aviados também são conhecidos como fregueses, formando assim a freguesia do comércio. Apesar de ter se consolidado como o sistema que viabiliza o funcionamento da economia gomífera na Amazônia, Meira (2017) demonstrou que o aviamento é engendrado ainda no período colonial, se perpetuando muito além do declínio da extração do látex na região.

Há, porém, uma divergência entre o histórico sistema do aviamento e recentes mudanças, especialmente sobre a perspectiva do papel das comunidades tradicionais na Amazônia e na interdependente atuação do Estado, por meio de políticas públicas, que tiveram como foco famílias agroextrativistas cuja principal ocupação é a extração e transporte de açaí. Alçado a *commodity*, o fruto se tornou uma a atividade econômica hegemônica para famílias da zona rural do município de Breves – alterando padrões de cultura alimentar e gestão do trabalho, deslocando sazonalidades, noções políticas e incidindo sobre a renda, engendrando, assim, um possível ponto de ruptura com o aviamento. Em meio a essas duas atividades centrais (fábrica de cabos de vassoura e extrativismo do açaí), se situa um amplo espectro de ofícios e práticas que são exercidos em consórcio ou nos tempos livres entre esses trabalhos principais.

As subseções a seguir descrevem aspectos gerais do cotidiano da vila, especialmente a indústria de cabos de vassoura e a cadeia produtiva do açaí, além de questões relacionadas à

religiosidade, calendário de eventos e organização social. A escolha dos temas e conceitos descritos neste capítulo está fortemente ancorada na categoria trabalho. A vida cotidiana das famílias e o passado, os objetivos de vida em médio e longo prazos, as horas de lazer e religiosidade, todas essas questões estão vinculadas ao trabalho, ao tempo do trabalho, à remuneração do trabalho, às habilidades e ao capital necessários para tal. Os significados produzidos pelos moradores sobre si, sua história e as atividades diárias na vila dependem diretamente dos valores associados ao trabalho, que interagem com a posição social do sujeito trabalhador. Assim, essa seção procura estabelecer as divergências e intersecções entre as fábricas de cabo de vassoura, mediadas pelo aviamento, e a cadeia produtiva do açaí.

3.1 A História do desenvolvimento da região: seringueiros, coletores, roceiros, madeireiros, palmiteiros e açaizeiros

Para os moradores do rio Curucuru, o passado é trabalho. A história de seus pais, avós e bisavós é contada aos retalhos, sempre atrelada aos ofícios exercidos em épocas passadas. As localidades em que viviam – se rios largos ou *centros* –, as motivações para se levar a vida em tais localidades e as migrações anteriores e posteriores são todas questões cuja base reside no universo do trabalho. Quando descrevem *como era a vida antes*, cada anedota é narrada em função das relações com patrões, dos produtos obtidos e dos valores pagos – o que mantém uma associação importante com a alimentação. Naturalmente, entremeados, há lazer e devoção, namoro, casamento e conflitos, que estão correlacionados entre si, mas a categoria primordial de suas vidas é o trabalho, a partir do qual derivam terra, comida, festa, afeto e fé. Assim, a vida dos moradores do Curucuru é recontada por meio das altas e baixas naquilo que ficou consagrado na historiografia como “ciclos econômicos”, desde a coleta de oleaginosas à extração do látex, da produção de roçados à extração madeireira – mas aqui cabe um comentário crítico à categoria.

Muito ancorada no trabalho e em períodos de produtos extrativistas, ou ciclos, este trabalho vai relativizar o uso de tal termo, o ciclo econômico, para lidar com variados períodos, da borracha, palmito, madeira, roçados, açaí, muito em função da crítica de Pacheco de Oliveira a tal conceito e o uso dele feito no “ciclo da borracha”. Em primeiro lugar, porque esta noção busca escrever uma história da borracha a partir de uma forma comum e simplificada, se adequando a variadas situações, “esvaziada das características concretas assumidas pela evolução da produção gomífera nas várias regiões da Amazônia” (OLIVEIRA, 2016, p. 102); e, em segundo lugar, trabalhos sobre o tema constroem uma

história geral, em que fatos econômicos, políticos e culturais estejam integrados coerentemente.

“Satisfazendo a ambos os requisitos, a noção de ciclo impôs-se como *modelo de organização* dos fatos históricos ligados à produção da borracha na Amazônia. A sua utilização por importantes historiadores do Brasil lhe dera uma consagração científica no plano nacional que garantia estatuto teórico às historiografias que dela se servissem”, (OLIVEIRA, 1979, p. 102). Assim, para o autor, diversas são as implicações deste modelo: a) funciona como incorporação de fatos a uma forma pré-definida, excluindo fenômenos que pudessem refutar ou relativizar seu valor heurístico; b) desvalorização de produções que antecedem o apogeu gomífero, omissão de formas que pudessem se reproduzir com padrões semelhantes a produtos diversos; e c) pouca atenção a outros fenômenos que ocorreriam paralelamente ao ciclo da borracha.

Se os autores não apelassem para uma descrição tipificada em termos de ciclo, a unidade, a generalidade e tipicidade da interpretação por eles construída submergiria inteiramente, impondo a discussão de temas quase sempre omitidos, como o uso da mão-de-obra indígena, o desenvolvimento de outros tipos de produção (inclusive de subsistência) dentro da própria empresa seringalista, a multiplicidade de papéis econômicos existentes dentro do seringal, as várias modalidades de remuneração auferidas pelo *patrão*, as diferentes técnicas de trabalho empregadas em áreas diversas etc. (OLIVEIRA, 1976, p. 103).

Os dados empíricos de nossa pesquisa também indicaram as limitações dos ciclos. Primeiramente porque as atividades relativas a um produto, como a coleta de sementes, a extração de palmito, a produção de roçados ou extração de madeira, não passaram a ocorrer ou deixaram de ser feitas, com data marcada, no início e no fim do ciclo, como as ideias de apogeu e declínio, inerentes ao conceito, podem sugerir. Todos os relatos de trabalhadores demonstraram que as atividades ocorriam paralelamente, não desaparecendo de uma hora pra outra, mas, de maneira geral, ganhando ou perdendo centralidade na vida das famílias – e ainda assim remanescendo. Tanto que, estando o delta do Amazonas no “ciclo do açá”, atividades como a pesca, a extração de palmito, de madeira, a produção de roçados e a atividade de serrarias se mantêm, com graus de importância variáveis. Desta forma, diante da crítica acadêmica e da imposição da empiria, optamos por utilizar, ao se referir àquilo que tradicionalmente é categorizado como ciclo econômico, a ideia de “no tempo”, uma noção elaborada pelos moradores do Curucuru. As histórias de suas famílias ou localidades, muito assentadas no conceito do trabalho, falam “do tempo da borracha”, “no tempo da madeira”,

“no tempo que o pessoal fazia o roçado”, “no tempo da tiração de açaí”. O tempo, nos contextos utilizados pelos moradores, tem uma dupla acepção, já que pode se referir a um período do passado e, ao mesmo tempo, à sazonalidade anual de um produto. “No tempo da madeira”, se referindo ao tempo passado, e “no tempo do açaí”, se referindo à safra do fruto no verão amazônico. Além disso, é uma noção muito mais fluida, que foge ao enquadramento e limitação de ciclos, com início e fim, e se localiza na complexidade das intersecções entre variadas atividades.

A relação entre saberes, ofícios e sazonalidades diária, mensal e anual – do clima e das marés – criou uma multiplicidade de formas de trabalho que podiam se intercalar ou serem exercidas paralelamente no decorrer do ano. Assim, uma mesma pessoa pode reunir diversos saberes e ofícios. Entre o final do século XIX e início do XX, por exemplo, no ápice do ciclo da borracha, a maior parte da população estava engajada na extração do látex nas estradinhas do mato (WAGLEY, 1957). Na região do Curucuru e ao redor da área em que hoje se localiza a vila do Porto Felicidade, também. À beira de rios e igarapés, é marcante a presença de antigas seringueiras e os riscos em seus troncos para a extração do látex, já quase apagados. A atividade declinou no primeiro quartel do século XX³³, mas voltou a ter relevância internacional durante a 2ª Guerra Mundial³⁴. Com o fim do conflito, o ciclo da borracha arrefeceu de forma gradativa, não desaparecendo de uma hora pra outra.

³³ Em 1912, com a biopirataria das mudas de seringueira para o leste asiático e a plantação racionalizada das árvores, a Amazônia perdeu a hegemonia no mercado internacional de borracha. Para o contexto sobre a Belle Époque amazônica, ver Sarges (2002).

³⁴ Como as plantações asiáticas foram capturadas pelo Japão, os Aliados ficaram desabastecidos de látex, o que foi um dos fatores que resultou, em 1942, nos chamados Acordos de Washington, que, dentre outras coisas, previam que o Brasil forneceria a borracha amazônica aos Estados Unidos. Com isso, se criou o que ficou conhecida como a Batalha da Borracha, em que o Estado estimulou a migração em massa de trabalhadores nordestinos para trabalhar nos seringais amazônicos (MONTEIRO; COELHO, 2004).

Foto 2 - Seringueira imersa numa baixa de igarapé, em que se pode notar as antigas marcas da extração do látex



Fonte: Moisés Sarraf (2022).

No decorrer do século XIX, a elevação da produção de látex alavancou as exportações da então província do Grão-Pará, arrecadando impostos e gerando um *boom* populacional. Se em 1827, a produção de borracha era de apenas 2.091 arrobas, totalizando 9:361\$497, esses números seguiram em crescimento; na safra de 1849 a 1850, a produção havia chegado a 65.224 arrobas e, então, na safra entre os anos de 1899 e 1900, 10.280.818 arrobas, alcançando 84.384:700\$346 réis. Nesse intervalo, também cresceu o número de embarcações a vapor pela região amazônica. Em 1860, eram 108 embarcações, com capacidade de 30.240 toneladas. No ano de 1892, por seu turno, se computavam 438 embarcações com capacidade para 570.130 toneladas. A população da província ao estado pulou de 350.000 em 1882 para 1.000.000 em 1916 (MUNIZ, 1916).

“Zona fertilíssima da melhor qualidade da *Hevea brasilienses*” (BRAGA, 1911, p. 9), o município de Breves foi um dos grandes produtores amazônicos. Em 1875, relatório de

Ferreira Penna ao presidente da província do Pará, Francisco Maria Corrêa de Sá e Benevides, que tratava da Ilha do Marajó, diz que a vila de Breves possui um “bom numero de casas, algumas bem construidas e com bôa apparencia”, além de uma matriz, duas escolas primárias e uma cadeia, totalizando pouco mais de 400 pessoas. A população do município, por outro lado, era de 10.000. Por volta de 1911, a população era estimada em 27 mil pessoas. No que se considera “segundo *boom*” da borracha, quando dos acordos Brasil-Estados Unidos para fornecimento de látex aos Aliados, Breves manteve sua centralidade. Ainda no âmbito de tais acordos, em 1942 foi instituído o SESP, a partir do qual se estabeleceram postos de saúde em 30 cidades e dois hospitais, um em Santarém e um em Breves, além da instalação de sistemas de abastecimento de água, 8 mil fossas sanitárias e um serviço de desinfecção com DDT como forma de combate à malária, abrangendo 40 mil residências (GALVÃO, 1955).

Na obra “A Seringueira”, de 1944, Jacob Cohen apontava localidades em que, dos seringais nativos do século XIX, já haviam se plantado seringais racionalizados, em resposta às plantações asiáticas que concorreram com a produção amazônica até o declínio desta última. “Subindo o Amazonas, pelo canal de Breves, vemos em quase todos os antigos barracões, pequenas reboladas de 100 a 200 árvores de seringueiras, em terreiros de casa” (COHEN, 1944, p. 11). “Como no município de Breves, no município de Gurupá vimos pequenas plantações de 200 a 500 arvores de seringueiras nos terreiros dos antigos barracões e que hoje com seu produto em borracha mantém numerosas famílias.” (Idem, Ibidem). “A industria principal e quase única é o fabrico de borracha extrahida da <<seringueira, arvore da varzea, d’onde se tira a gomma elastica pelo estylo aprendido dos cambebas que fôram os primeiros a quem viram fabricar esta resina>>” (BRAGA, 1911, p. 18).

Paralelamente, homens e mulheres que singravam seringueiras nas matas realizavam a coleta de sementes oleaginosas, como as de ucuúba (*Virola guianenses*), andiroba (*Carapa guianensis*), pracaxi (*Pentaclethra maculosa*) e murumuru (*Astrocaryum murumuru*), vendidas para a produção de remédios e cosméticos. Discurso do presidente da província do Pará em 15 de outubro de 1882 citava que a indústria de Breves “cifra-se ao fabrico de azeite de andiroba e ao colossal fabrico da borracha” (BRAGA, 1911, p. 176). Até a década de 1950, estava constituída uma rede, em menor ou maior escala, de consumo regional e industrial, para espécies como patauá (*Oenocarpus bataua*), bacaba (*Oenocarpus bacaba*), miriti (*Mauritia flexuosa*), tucumá (*Astrocaryum aculeatum*), babaçu (*Attalea speciosa*), ucuúba, andiroba, injá (*Attalea maripa*), pracaxi, copaíba (*Copaifera langsdorffii*) e outras no Pará (BORGES, 1952). A infância dos interlocutores no Curucuru é marcada pela convivência no mato, ao lado de mães, pais e avós. “Eu sou mateira”, diz uma parteira e puxadora, que narrou

vários episódios nas cabeceiras dos rios. Mateiros, eles revezavam a extração de látex, coleta de sementes e diversas modalidades de caça (varrida, lanternagem e armadilhas) e pesca (linha de mão, caniço, rede, cambão, espinhel, tapagem, gapuiagem, cacuri, matapi, arpão e zagaia). A atividade de extração de toras de madeira, transporte e beneficiamento também existia na primeira metade do século XX, mas em outro formato. A madeira era utilizada para a construção de pontes, trapiches, barcos, casas, móveis e artefatos artístico-religiosos, como oratórios e santos, além de uma infinidade objetos do cotidiano. A madeira extraída era de uso interno, dificilmente exportada para outras cidades.

Esses usos, porém, mudaram a partir da chamada *era dos grandes projetos*³⁵ na região amazônica, com destaque para dois eixos centrais. Um dos esteios da política econômica da ditadura militar – processo desencadeado ainda com Juscelino Kubistchek (1955-1960) – era a liberação de incentivos fiscais a empresas estrangeiras e do Centro-Sul do Brasil para que se instalassem na região amazônica, num contexto de nacional-desenvolvimentismo assentado nos já conhecidos discursos do *vazio demográfico*³⁶, da *terra sem homens para homens sem terras* e de *integrar para não entregar*. Para Lima (2005, p. 13), a era desenvolvimentista na Amazônia não incluiria a “Amazônia ribeirinha entre as suas prioridades, mas voltaram-se para a extensa terra firme do interior”, tendo como exceção a tentativa de cultivo de arroz por parte do empresário americano Daniel Ludwig, no rio Jari. Dessa forma, a autora avalia que a exclusão da “Amazônia ribeirinha” por parte do planejamento estatal “significou que a sociedade local não foi abruptamente atingida por mudanças em seu padrão tradicional” (LIMA, 2005, p. 12). Na contramão desse argumento, os impactos socioambientais causados pela execução de hidrelétricas, abertura de estradas, projetos de migração dirigida para a Amazônia e, principalmente, a instalação de uma indústria madeireira estrangeira e oriunda do Centro-Sul do Brasil sustentam que o delta do Amazonas estava efetivamente *integrado* aos planos desenvolvimentistas – uma integração precária, predatória e periférica.

Assim, a partir da década de 1960 e em poucos anos, a região do delta do rio Amazonas passou por um processo de industrialização baseado na extração e beneficiamento

³⁵ A expressão “grandes projetos” é utilizada para designar projetos com elevado investimento, realizado em consórcio pelo Estado e pelo setor privado, visando à viabilização de atividades econômicas, especialmente nos setores agropecuários, minerais, madeireiros e hidrelétricos. Esses projetos ficaram marcados por seus impactos negativos do ponto de vista socioeconômico e ambiental na região amazônica. Para dados sobre os grandes projetos, ver Castro e Hébette (1989).

³⁶ Vazio demográfico é uma expressão que conduziu os grandes projetos desenvolvimentistas na Amazônia, e estava baseada na falsa ideia de que no interior da região amazônica não havia moradores. Assim, se estimulou a migração desorganizada da população de diversas regiões brasileiras, num mecanismo que buscava ao mesmo tempo desafogar os conflitos fundiários do Nordeste, de incentivar a indústria automobilística e empreiteiras nacionais por meio da construção de estradas e conectar a indústria do Centro-Sul a mercados consumidores do Norte.

de madeira para exportação. A indústria madeireira do Pará emergiu efetivamente nos anos de 1970, também condicionada pela exaustão das reservas de madeira no Sudeste e Sul do Brasil, bem como pela abertura das estradas, como a Belém-Brasília, o que criou o contexto para a migração de madeireiras do Centro-Sul à Amazônia (SCHOLZ, 2000).

Nesse contexto, o município de Breves passa a ocupar lugar de polo industrial, o que causou diversos impactos socioeconômicos, ambientais e culturais, que resultam em um acelerado êxodo rural e profunda mudança no padrão de trabalho, renda na região e modos de vida de maneira mais ampla. Nesse período, instalam-se multinacionais, como a canadense Robson, a norueguesa Nordsk, a japonesa Eidae e a holandesa Brumasa, além de empresas nacionais, como a Mainardi e a Madenorte, e uma infinidade de firmas de médio e pequeno porte que passam a ocupar diversas posições na então nascente economia madeireira. A Brumasa, especificamente, iniciou a aquisição de extensas áreas de terras – tendo um papel importante na região do rio Curucuru (O tema será discutido no terceiro capítulo).

Ainda em 1974, com a proibição da exportação de madeira em tora, se consolida a “serraria típica paraense”, cuja produção anual era de 4.200 m³ de madeira serrada, uma serrafita³⁷ e 16 funcionários (SCHOLZ, 2000). O segundo ponto diz respeito ao início das obras da rodovia Transamazônica, no município de Altamira, no rio Xingu. Com a criação do canteiro de obras e a abertura de correntes migratórias para a região, cresceu a demanda por madeira, e a serraria da vila do Porto Felicidade se tornou uma das fornecedoras, especialmente de tábuas de andiroba, do delta do Amazonas, via fluvial, à região do Xingu. Assim, diante desses dois fatores, diretamente associados à política do nacional-desenvolvimentismo, a sociedade do delta e do Baixo Amazonas, da região do rio Curucuru e a vila do Porto Felicidade, foi completamente envolvida em diferentes processos de mudança social. Até hoje moradores relembram de viagens para transportar madeira a propriedades no Xingu ou a atividade de carpinteiros breveses em Altamira. “A madeira do Curucucu era conhecida em Altamira”, me contou um carpinteiro.

3.1.1 Da ucuúba à virola: da coleta de sementes à indústria madeireira

“Mudaram o nome árvore”. Dona Maria Vilhena, de 78 anos, falou sobre o que ela havia testemunhado, de sua infância à fase adulta. Ela foi parteira por décadas, acabou deixando o ofício nos últimos anos, mas ainda segue puxadeira – e costuma *ensinar* remédios

³⁷ Serra-fita ou serra-de-fita é a denominação para um formato de lâmina, posicionada verticalmente, com grande capacidade de processamento de madeira.

a parentes e vizinhos. A mulher nasceu e viveu parte da vida na zona rural do município vizinho Afuá, chegando à região do rio Curucuru há cerca de 40 anos, quando seu marido e seus cunhados foram atraídos pelos empregos na serraria da vila. A puxadeira se define mateira porque gosta de “estar no mato” e passou boa parte da vida desempenhando atividades na extração de látex, pesca e produção de roçados, além da coleta de sementes oleaginosas. Em sua juventude, o principal produto coletado nas beiras dos rios era a ucuúba, cuja produção estava destinada a um patrão, que deveria revendê-la a fábricas de sabão, estas em Belém, numa rede mediada pelo aviamento.

Os quilos de ucuúba rendiam centavos, diz Dona Maria, mas, para ela, a atividade garantia a independência das mulheres para a compra de produtos, como metros de tecido com os quais elas mesmas costuravam vestidos. Nos igarapés, junto de seu pai, preparava arapucas para coletar as sementes. O mecanismo era composto por três troncos de miritizeiros, montados em formato de “U”, disposto à flor d’água. A arapuca ficava com a boca voltada para dentro do rio, e, durante a vazante, a maré trazia as sementes, que, ao final do dia, eram recolhidas. Muitos homens e mulheres contam que trabalharam no mato coletando ucuúba e outras sementes em diversos rios da região. “Era muito vendável, o óleo de patauá. Nesse tempo não existia esses óleos que existe hoje. Nesse tempo a produção mais era óleo de patauá. Nós *preparava* por quinzena, dez latas de óleo de patauá, pra venda, sabe? A gente comia, consumo. O homem disse: comia, estragava, dava, fazia o que queria.”

A atividade de coleta de ucuúba diminuiu com o tempo, e o seu declínio está associado à ascensão da madeira. Com o início do ciclo madeireiro e devido às características da espécie, cujas toras são leves e possuem alta ocorrência na região, a ucuubeira foi uma das mais visadas para a produção de folhas de compensado. A maior fabricante desse produto no delta, a Brumasa, se instalou no porto de Santana (AP) na década de 1960, e adquiriu boa parte da ilha do Curucuru, de onde passou a extrair milhares de toras. A espécie, então, *mudou de nome*: de ucuúba ou ucuubeira passou a *Virola guianenses*, seu nome científico, ficando conhecida apenas como virola. “Mudaram o nome da árvore pra poderem cortar, acabaram com o nosso dinheirinho”, avalia dona Maria Vilhena.

3.1.2 Do palmito ao açáí: a transição entre o corte e o manejo dos açazais

Os moradores mais antigos da ilha contam que sempre consumiram o vinho do açáí, cujos frutos eram oriundos dos açazais nativos que cresciam naturalmente no mato, mas não foram feitos relatos do uso do seu palmito na alimentação. Há registros do consumo de

palmito desde o período colonial, e mesmo antes por populações indígenas, no entanto não se registra o hábito na região do Marajó durante a segunda metade do século XX (BRABO, 1979). O palmito, que ocorre na copa da árvore, de onde brotam os cachos de açaí, foi visado pelo mercado internacional – e a industrialização do produto se deu a partir da década de 1960 na Amazônia (MOURÃO, 2010), importado sobretudo pela França e Estados Unidos, além da comercialização aos estados de São Paulo, Santa Catarina e Rio de Janeiro (BRABO, 1979). A operação também se estruturou a partir das relações mercantis e crédito do sistema do aviamento, envolvendo extratores e empregados das fábricas, com emprego temporário e relações informais, dentre outras características (BRABO, 1979).

Assim, ao redor dos grandes açaizais na região do delta do rio Amazonas começaram a se estabelecer operações, que incluíam a extração e o processamento do palmito em instalações mecanizadas, que realizavam o corte, o cozimento e o envasamento dos potes a serem exportados. Esse ciclo produtivo engajou parte da mão de obra na extração do palmito, que consistia no corte completo da árvore. As fábricas, por sua vez, empregavam uma quantidade menor de trabalhadores. A partir de 1985, são contabilizadas 71 fábricas de palmito no Pará (MOURÃO, 2010), um número que deveria ser maior considerando as operações não formalizadas.

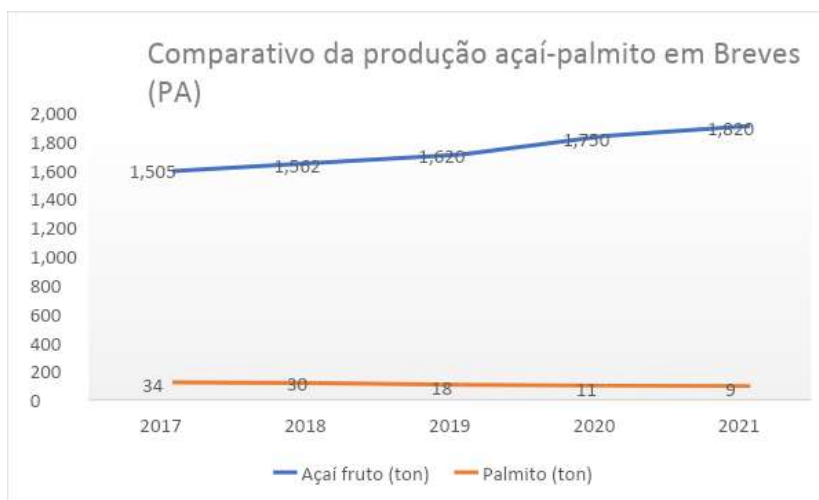
Estabeleceu-se um sistema de exploração extremamente predatório, com a derrubada indiscriminada das palmeiras nativas para o aumento da produção, maior concentração de mão de obra e a devastação em novas áreas da região marajoara. Em cinco anos, além do município de Muaná, o mesmo vem acontecendo em municípios vizinhos como Abaetetuba, Breves, Anajás, Currálinho, Boa Vista, onde se processa a industrialização do palmito. (BRABO, 1979, p. 9).

Por décadas, desde os anos de 1960, as fabriquetas foram uma atividade intensa na região. Essas unidades compravam milheiros de palmito por toda a vargem para realizar o processamento. Entre 1966 e 1970, a produção em conserva se manteve na média de 2.226 toneladas ao ano, com destaque para as 3.643 toneladas exportadas em 1967 (CALZAVARA, 1972). De 1970 a 1983, as exportações de palmito passaram de 2.371 toneladas para 10.790 ton (JARDIM, 2002). Os principais destinos das exportações, entre 1969 e 1970, foram Estados Unidos, São Paulo, Guanabara, Suécia, França e Holanda; já dentre as empresas que operavam as exportações, as principais foram Massoler & Lopes, Oarde Correia & Lopes, Palmeiras da Amazônia S.A., Ibel S.A. – Conservas Alimentícias, Indústrias Alimentícias Flórida Ltda. e Palmitos do Norte Ltda (CALZAVARA, 1972). Conforme relatório de

emissão de Imposto sobre a Propriedade Territorial Rural (ITR) de 1985, produzido pelo Incra, à exceção da Massoler & Lopes, todas essas empresas operavam na região do delta do Amazonas, em municípios como Melgaço, Portel, Afuá e Breves.

Entre os anos de 1990 e 2000, contudo, com a inclusão de substitutos – como o palmito de pupunheira – e a diminuição da demanda internacional, as fábricas de palmito de açai diminuíram sua produção na região do delta. Um terceiro fator foi decisivo para o desaquecimento desse mercado: extrair e comercializar o fruto do açazeiro passou a ser muito mais lucrativo do que derrubar a árvore para a produção do palmito. No caso da ucuubeira, a visada econômica abandonou a árvore em pé (coleta das sementes), migrando para a árvore cortada, o que resultou em uma cadeia focada na extração das toras de virola. No caso no açai, passou-se da árvore cortada (para retirar o palmito) à árvore em pé, para a tiração do fruto. Assim, a produção do palmito despenca, ao passo que a de açai segue em elevado crescimento, como demonstrado no gráfico para os anos mais recentes:

Gráfico 1 - Produção do palmito e do açai



Fonte: Elaboração própria, baseado no Anuário Estatístico do Pará 2022 (FAPESPA).

Durante a década de 1970, antes de se tornar commodity, o açai tinha como principal destino a capital Belém, para onde era encaminhada parte da produção oriunda do interior do estado; a cidade possuía à época 576 batedeiras de açai – máquinas elétricas despoldadeiras do fruto –, fora o consumo doméstico, o que totalizaria entre cerca de 51 mil e 69 mil litros de açai ao dia (CALZAVARA, 1972). Esse mar de açai é resultado do cálculo seguinte:

considerando que uma rasa de açaí equivale a duas latas³⁸ (paneiros) de 15 kg do fruto, produzindo de 6 a 8 litros de polpa, e que cada máquina despolparia 15 latas por dia e cada uma delas era um ponto de venda com uma movimentação de 90 a 120 litros de vinho de açaí ao dia. Afora o principal mercado consumidor na capital paraense, a zona rural do Marajó Oriental, do Baixo Tocantins e do delta do Amazonas forneciam açaí à população urbana de cidades de médio e pequeno porte, como Abaetetuba, Barcarena, Breves, Cametá, Macapá e Salvaterra.

3.1.3 Roçados na vargem amazônica

“Hoje em dia é tudo *no-comprado*”, diziam muitos dos moradores do Curucuru, especialmente os mais idosos. Esse enunciado se repete sempre que se fala indiretamente a respeito dos desdobramentos do aviamento: carestia de preços, carência de mantimentos, falta de trabalho e endividamento. Fala-se *do-comprado* quando se quer criticar o baixo consumo de peixe ou a ascensão dos alimentos ultraprocessados. Da mesma forma, utiliza-se a frase para tratar da escassez de caças ou sobre como o camarão (*Macrobrachium amazonicum*) “sumiu” da região. Outra ocorrência da frase diz respeito à quase desaparecida produção dos roçados na vargem do rio Curucuru. A expressão é a materialização do binômio *produção de alimentos versus compra nos comércios*. Apesar de a produção do roçado também, no passado, haver sido adquirida pelos patrões, dentro do sistema do aviamento, parte dos produtos enchia os paióis com o que alimentaria a família nos meses do inverno. Hoje em dia, porém, é tudo *no-comprado*.

O roçado na vargem era diverso. Produzia-se milho, arroz, feijão, jerimum, maxixe, banana, melancia, amendoim, gergelim e cana-de-açúcar, principalmente, um roçado de várzea. São variadas as memórias sobre o trabalho nos roçados, sempre ao lado de mães, pais, tios e avós. O período desse tipo de trabalho era o verão, quando as margens de rios e igarapés secam e ficam disponíveis para o plantio. Mas em toda a região da ilha do Curucuru, encontramos apenas dois trabalhadores que, no ano de 2022, haviam feito roçados em seus terrenos. Nos dois casos, fora plantado milho, jerimum e maxixe.

³⁸ No Curucuru, a principal unidade de medida de açaí é lata, que equivale a um paneiro, com 15 kg do fruto. O termo “lata de açaí” tem origem nas latas de querosene ou gasolina, que começaram a circular pela região no século XX (CALZAVARA, 1972).

Para tal, primeiro deve-se *irocar* ou fazer a derrubada de uma área de mato, deixando os restos vegetais no local. Na sequência, faz-se a queima, também conhecida como *coivara*³⁹, com o objetivo de preparar o solo para o plantio. Feito isso, é tempo de plantar as sementes guardadas da safra anterior. E, então, regularmente, roçar o terreno para impedir o crescimento do mato ao redor dos pés. “A gente fazia roçado de colocar 30 homens no dia para a derruba, na *roçada*, era o convidado. Era vargem, mas uma vargem importante. A gente semeava, jogava um saco de arroz, 60 quilos. Aí nós semeava. Quando era no tempo da colheita era obrigado colocar 10, 8 pessoas pra ajudar nós”, rememorou uma moradora.

Dona Maria da Conceição, 64 anos, que mora na região do Curucuru, trabalhou com seu pai na produção dos roçados da vargem. Ela explica que os patrões financiavam o roçado. No decorrer do verão, quando se fazia o plantio, a família ia comprando mantimentos no comércio do patrão. Ao final, entregavam para a cantina de duas a três toneladas de arroz para, então, “ajustar contas”. “Toda a vida ele [pai de Maria] saldava. No último roçado ele saldou 300 cruzeiros”, diz ela. O pagamento do saldo, porém, era difícil. O patrão “enrolava para pagar”, obrigando a família a seguir consumindo na cantina – o que, por si só, já carregava a margem de lucro do estabelecimento, fora os preços inflacionados para compra a prazo típicos do sistema do aviamento. Assim, o pai de Dona Maria foi obrigado a “comprar” um aparelho de jantar, com pratos e sopeira, para poder receber o saldo devido pelo patrão. “Sem necessidade de a gente ter aquilo”, contou ela.

O roçado da família era constituído principalmente por milho, arroz, feijão, melancia, jerimum, maxixe e banana. Dos produtos obtidos, a família entregava a parte do patrão, retirando para si os mantimentos para “passar o inverno”. Arroz, feijão e jerimum duram os meses do período chuvoso; melancia e maxixe eram consumidos mais imediatamente. Já o milho restava para alimentar as crias – patos, galinhas e perus. Além do roçado, o pai de Dona Maria “vivía do pari”, a tapagem dos igarapés, para obtenção de peixe e camarão.

Já no início da década de 1970, “veio o tempo da madeira”. Do rio Contramaré, a família se mudou para as proximidades da vila, a convite do “dono”, para trabalhar na extração de sucupira (espécies madeireiras dos gêneros *Bowdichia* e *Diplotropis*). Ela própria trabalhou no mato, ao lado do pai. A função de Dona Maria era cortar os açazeiros, que seriam postos transversalmente, de modo a servir como roletes para que as toras deslizassem por riba até um rego ou um igarapé. Quando a maré enchia, as toras eram arrastadas até o local em que formariam as jangadas, as quais seriam rebocadas. Posteriormente, seu pai

³⁹ Prática de derruba-e-queima nos terrenos para a plantação das roças.

também trabalhou no beneficiamento de tábuas para exportação na serraria do Porto Felicidade. Ele cuidava dos tanques com “isolin” – nome usado para designar o pesticida utilizado para evitar pragas, especialmente os cupins.

Os relatos sobre o trabalho, obtidos por nossa pesquisa, apontam para a quase completa hegemonia do sistema do aviamento. A maior parte das atividades laborais e seus produtos listados estão relacionados com o sistema: o patrão faz a freguesia⁴⁰, que fornece a mão de obra ou produtos como peixe, camarão e açaí. Em troca, a principal forma de pagamento é a aquisição de produtos na cantina do patrão – apenas quando há algum saldo no fim do mês que se faz o pagamento em dinheiro. Esta relação, por sua vez, já teria uma vantagem financeira direta para o patrão devido à margem de lucro do comércio, mas, além disso, há ainda a prática de inflacionar os valores quando vendidos a crédito, o que gera uma relação extremamente desigual, culminando, quase sempre, no endividamento constante da freguesia. Assim foi com o látex extraído pelos seringueiros, as sementes oleaginosas (ucuúba, andiroba, pracaxi e murumuru, por exemplo), o palmito, o pescado (peixe e camarão) e a madeira.

Essas atividades têm suas características específicas, e ocorreram – e ocorrem – a partir de suas sazonalidades próprias, mas com suas intersecções, incidindo umas sobre as outras. Quando, por exemplo, tomou forma a chamada economia gomífera, essa se tornou a principal atividade da população rural amazônica, mesmo que a extração de látex já fosse realizada em menor escala anteriormente. Paralelamente, essa população realizou a coleta das sementes oleaginosas, muito em função da intersecção das características dessas duas atividades, que eram realizadas nas estradinhas do mato e, dentre outras coisas, da proximidade entre as seringueiras e outras espécies. “A gente trabalhava com isso [extração de patauá], né, que era o consumo da vida, de viver. Quando chegava o inverno, que tá muito forte, que não dava pra cortar seringa, a gente atacava o tempo dele, no inverno”, explicou uma extrativista.

Mesmo com o declínio da extração do látex – em seus dois grandes ápices –, a atividade se manteve, com menor relevância. Além disso, junto à extração de látex e coleta de sementes, as famílias produziam seus roçados, de grande importância para a subsistência, pescavam e caçavam. “Eu comecei a cortar seringueira com idade de 7 anos, com a minha mãe. Cortar seringueira e trabalhar no roçado com a minha família até depois de casa, depois de ter meus filhos tudo, com meu marido. Lá nós fazia roçado”, contou uma moradora que

⁴⁰ Designação para o conjunto de clientes que consomem a crédito nas cantinas.

está na região há 45 anos. Entre 1947 e 1948, registra Galvão (1955, p. 131), só de Gurupá foram exportadas mais de 100 toneladas de sementes como a ucuúba, produzida por seringueiros que “trabalham em outras indústrias extrativas durante a estação do ano em que não podem extrair borracha, colhendo diferentes produtos nativos da floresta que tenham valor comercial e que podem ser colhidos fora da estação”.

Para Morán (1974, p. 145), “o caboclo não é um homem com uma única vocação. Ele pode ser um horticultor, um seringueiro, um operário, um canoeiro, um vaqueiro, um pescador e ganhar a vida destes recursos de forma simultânea”. A esse acúmulo de ofícios, conhecimentos e formas de trabalho, Furtado (1993) chamou de “pescador polivalente”. Em pesquisa conduzida no Baixo Amazonas, a autora assim define o pescador polivalente ou pescador-lavrador, habitante de zona rural, “devido à multiplicidade de tarefas realizadas sazonalmente” (FURTADO, 1993, p. 45), citando, além da pesca, o cultivo de roçados de mandioca, milho e arroz, principalmente, a coleta de produtos silvestres, a criação de gado e outros pequenos animais e aves. Ele é contraposto ao pescador monovalente, que migra para a cidade, tendo na pesca sua principal atividade, não desempenhada ao lado de outros ofícios.

Na região do Curucuru, essas atividades sofreram um impacto maior à medida que se estabeleceu a indústria madeireira. O aumento da demanda internacional e a instalação de empresas de grande, médio e pequeno portes, nacionais, transnacionais e locais, alteraram de maneira significativa a organização social da zona rural e das cidades amazônicas. Datam desse período o fluxo populacional da zona rural para cidades, como Breves, em que estavam instaladas indústrias madeireiras – assim as famílias se deslocavam em busca de empregos e serviços públicos. Da mesma forma, ocorreu com a vila do Porto Felicidade, para onde se dirigiam famílias em busca de trabalho. Cidades e vilas, portanto, magnetizavam famílias que viviam nas beiradas. Vilas que datam do período colonial como Breves se tornaram cidades, cada vez mais inchadas demograficamente, sem infraestrutura básica para receber as levas migratórias; casas, portos e comércios, nas beiradas, se tornaram vilas, como foi o caso do Porto Felicidade.

Processo semelhante foi descrito pelo historiador Manoel Barata em 1915, desta vez a partir da relação entre roçados e extração de borracha. No ano 1862 a lavoura de arroz “ainda alimentava o nosso mercado e consumo interno, com exclusão da importação do produto similar, e fornecia pequenas quantidades ao commercio de exportação” (BARATA, 1915, p. 28). Gêneros como café, arroz, açúcar, algodão, milho, aguardente e farinha de mandioca, antes cultivados localmente, foram impactados pela extração da borracha que se avantajava no decorrer do XIX, uma vez que a maioria “dos cultivadores destes generos de produção foi

destrahida pela empolgante indústria do fabrico da borracha. A agricultura succumbiu debaixo da influencia nociva dessa deslumbrante e aurea miragem de lucro rápido e facil, mas efêmero” (BARATA, 1915, p. 29-30).

Esse é o limiar da mudança do padrão *mariscador* para o *do-comprado*. O trabalho nas serrarias ocupava todo o dia, de 7h às 17h, de segunda a sábado – neste último dia, o turno durava até o meio-dia. Com a maior parte do tempo ocupada pelo trabalho fabril, foram ficando mais raras as atividades tradicionais, como a pesca, a caça e o roçado, diminuindo a oferta e o consumo dos produtos resultantes. Nesse contexto, se elevou a circulação de dinheiro em espécie, consolidando-se também o trabalho assalariado, bem como a aquisição dos produtos comprados nas cantinas. O estoque desses comércios, por sua vez, é composto, especialmente, por produtos processados (arroz, feijão, farinha de mandioca e charque) e ultraprocessados (bolachas, biscoitos, linguiças, mortadela, carne em conserva). Certo momento, perguntei aos adolescentes trabalhadores das fábricas se eles pescavam ou caçavam. A resposta deles, unânime, foi a de que não havia tempo para a pesca, já que estavam a maior parte do dia na fábrica. Nas folgas, eles preferiam descansar, além de as sazonalidades diárias e mensais terem menos chance de convergirem com o pouco tempo livre disponível.

A modalidade do-comprado se expande em várias comunidades no curso do rio Amazonas. Na Ilha das Cinzas, município de Gurupá, o açaí é majoritário na alimentação e geração de renda das famílias extrativistas, mas há uma importante presença de alimentos industrializados e ultraprocessados, uma tendência que se localiza no cenário nacional de maneira mais ampla (SANTOS; AZEVEDO-RAMOS; GUEDES, 2021). No município de Alenquer, no Baixo Amazonas, a população ribeirinha tende a realizar compras e adquirir alimentos industrializados nos períodos de escassez de itens produzidos na comunidade (SILVA et al., 2020). No rio Marajó-Açú, em Ponta de Pedras, da mesma forma, ainda no final dos anos de 1980, era notado o abandono dos roçados em detrimento da produção e comercialização de açaí (MURRIETA et al, 1989), o que de maneira geral gera o monocultivo da fruta, diminuindo a variedade de produtos nos paióis das casas, aumentando a circulação de dinheiro e, por fim, caminhando rumo ao do-comprado.

Assim, historicamente, as atividades econômicas oriundas de demandas comerciais externas condicionam o tempo do trabalho na região. Quando da economia gomífera, extrair látex era a atividade principal; quando da economia madeireira, tirar madeira e trabalhar nas serrarias; quando, por fim, da cadeia do açaí, tratar os açazais, tirar e transportar são os trabalhos hegemônicos. Em cada “tempo”, as demais atividades, como a pesca, a caça, a

coleta de sementes e o roçado, além de outras tantas lidas de menor importância, ficavam em segundo plano, existindo ainda assim concomitantemente, em menor ou maior escala. Nas variadas facetas da região do delta, essas atividades se sucediam conforme características ambientais e sociais. No rio Preto, por exemplo, município de Afuá, famílias se alocaram nos terrenos de um “patrão” para a extração de borracha. Quando esse ciclo se esvaiu, o patrão migrou para a exploração do palmito e esses trabalhadores foram alocados na nova atividade, resultando num regime de arrendamento em que os moradores eram obrigados a pagar, regularmente, taxas entre R\$ 400 e R\$ 500 (SALES; PORRO, 2014). Sucodem-se “tempos”, ofícios e períodos históricos, mantêm-se as relações de freguês-patrão do aviamento.

As variações no regime de tempo despendido em determinados ofícios, que pendulavam entre pesca e extração de palmito, caça e tiração de madeira, coleta de oleaginosas e tiração de látex, foi modificada de maneira contundente com a emergência da indústria da madeira. Assim, à medida que mais se envolvia com a atividade, com melhores rendimentos e pagamento mais regular, menos tempo sobrava para outros trabalhos, tornando-se esta a atividade principal. A relação dos roçados com as madeiras é exemplar no caso de Gurupá. Com salários relativamente elevados pagos na indústria madeireira, o trabalho na agricultura de subsistência se exauriu, levando à diminuição de alimentos e conseqüente necessidade de importação; para resguardar as espécies madeiras de valor comercial, os proprietários de terras restringiram cada vez mais as áreas para novos roçados; e, por fim, o trabalho com a madeira drenou atividades extrativistas, especialmente a borracha; entre 1950 e 1980, por exemplo, as exportações de borracha decaíram de 904 toneladas para 230 ton (PACE, 1987). No caso da produção dos roçados a queda é ainda mais significativa: de 1940 a 1980, a produção de mandioca despencou 48%, milho (59%), feijão (68%) e arroz (88%). Não raro, na região do Curucuru, escutam-se relatos de tempos em que a farinha *ficou difícil*, os preços dispararam e só se adquiria o produto em navios que faziam viagens de Belém. O discurso de um trabalhador da roça sobre um trabalhador da madeira, durante a década de 1980, em Gurupá, caracteriza a transição entre as duas atividades:

Olha o que eu tenho. Jamais vou poder construir uma casa bonita como a do Manoel (a casa do Pedro era de palha). Também não posso comprar roupas, uma bicicleta, nem um fogão. Quando minha família tá doente, não tenho dinheiro pra remédios e preciso pedir empréstimos. Eu até tenho dificuldade em comprar cartuchos para minha arma. Se eu não tiver munição, não comemos carne. (PACE, 1987, p. 143).

A vila do Porto Felicidade, baseada na antiga serraria de serra-de-fita – e hoje nas fábricas de cabo de vassoura –, ocupa um ponto central a partir de um modelo concêntrico. Quanto mais próximo à vila, ou na vila em si, mais vinculado se está às atividades da fábrica de cabos de vassoura e mais distante do trabalho assentado sobre o mato e o rio, como a pesca, a caça, o manejo do açai; quanto mais distante da vila, mais tempo investido nessas atividades. Quanto mais próximo da vila, mais atrelado ao aviamento e à alimentação industrializada; quanto mais distante, a mesa está mais farta de pescado, caça e de outras frutas amazônicas.

3.2 “Fale, meu patrão”: a vila, os donos e a comunidade

“Comunidade não tem dono”
Pezão, morador da vila, 50 anos

À medida em que as embarcações fazem a última curva no rio Curucuru antes de chegar à vila do Porto Felicidade, começa a se descortinar uma samaumeira (*Ceiba pentandra*) com aproximadamente 35 metros de altura. Localizada em frente à vila, a árvore foi plantada há mais de 30 anos, e por suas raízes os moradores andam muitas vezes no decorrer de um dia. É *metá-metá*⁴¹: uma parte de suas raízes fica na praia, todos os dias banhada por duas preamares; e a outra metade está em terra, se estendendo a dezenas de metros. No final do inverno, a samaúma é frondosa, com a copa robusta e as folhas num tom esverdeado vívido. Em meados do verão, a folhagem gradativamente vai se amarelando, e começa a cair por volta de outubro. Adentra o inverno, e a cada ventania mais e mais folhas despencam até que no mês de abril a samaúma está pelada. Disse-me um morador: “A samaumeira é a *caixa-postal* da vila.”

A árvore fica bem em frente à antiga serraria da vila, e é motivo de uma divergência entre seus moradores: em duas ocasiões, se tentou cortá-la. Na primeira vez, sob a justificativa de que a samaúma estaria tombando – e que poderia levar para dentro do rio toda a beirada da vila –, uma motosserra foi usada para se cortar bem no meio de seu tronco. Os grandes galhos desceram ao rio. “Foi uma tristeza”, me contaram vários moradores. Nas pontas das ramas, havia dezenas de ninhos de japiim (*Cacicus cela*), e eles foram junto pra dentro d’água. Os pássaros gritavam desesperadamente tentando salvar seus filhotes. Alguns moradores

⁴¹ Termo que expressa a ideia de uma repartição “meio a meio”, derivando de metade, e reproduzindo a estrutura morfológica de palavras em nheengatu como o fruto murumuru (*Astrocaryum murumuru*), o quelônio matamatá (*Chelys fimbriata*) e curucuru (coisa de superfície áspera).

embarcaram em cascos para resgatar os bichos. Muitos passarinhos morreram afogados naquele dia, mas a árvore voltou a crescer.

Alguns anos depois, na segunda tentativa e sob a mesma justificativa, com o auxílio da motosserra, o tronco da samaúma foi todo lanhado com ranhuras superficiais. Na sequência, derramou-se gasolina em suas raízes, no intuito de, desta vez, fazer a árvore definhar definitivamente, mas a samaumeira não morreu. A grande maioria dos moradores foi contra as tentativas de corte. Todos destacam a beleza e a utilidade da árvore, já que sua copa faz uma grande sombra durante todo o dia e ameniza o calor intenso, sobretudo no verão. “Eu tenho pra mim que essa árvore é protegida pela mãe do mato”, disse-me uma puxadora que mora há mais de 50 anos às margens do Curucuru. Ela explicou que assim são as samaumeiras, protegidas, e que noutras ocasiões já viu *um menino pretinho* na sapopema⁴² de outra samaúma no terreno de sua família; ele estava guardando a árvore. Em meio às histórias, perguntei quem havia sido o responsável pelas tentativas de corte da árvore. A resposta foi sempre a mesma: os donos.

Assim são conhecidas as famílias *donas* da vila. A categoria mistura relações econômicas, políticas e simbólicas. São donas, primeiramente, porque detêm a posse efetiva da terra e a propriedade sob uma perspectiva tradicional – transmitida de geração em geração –, sendo que o Porto Felicidade está assentado num acordo de divisão das terras que remonta à matriarca de uma das principais famílias, quatro gerações antes. Nesse contexto, um sinônimo para dono é o *patrão*. O termo é ainda mais comum na região. “Fale, meu patrão”, “Esse é patrão”, “Paga uma cerveja, meu patrão” são expressões recorrentes no dia a dia, muito utilizadas entre amigos, familiares e vizinhos, tendo caráter afetivo.

De um lado estão os donos/patrões, cuja relação com os trabalhadores é marcada pela desigualdade socioeconômica, e, do outro, circulam expressões usadas para se referir carinhosamente aos seus próximos. “Ali é muita humilhação, tu não sabes”, disse a mim um trabalhador de uma das fábricas de cabos de vassoura. A divergência entre o “meu patrão” como expressão afetiva e a “humilhação” na relação com o patrão é indicial acerca da dicotomia da posição do patrão/dono, que, apesar da sujeição com que trata seus empregados, ainda é visto, de alguma forma, como um amigo dos trabalhadores, ao fazer pequenos empréstimos em dinheiro, vender a crédito, ceder embarcações para alguma viagem, executar pequenas reformas de pontes e trapiches, doar quantias em dinheiro ou prêmios aos bingos da comunidade. O crédito do aviamento pressupõe confiança; as doações, benevolência. E os

⁴² Raízes altas, que fazem parte da árvore, e circundam o tronco de espécies como a samaúma e a pracuúba (*Mora paraensis*).

favores, sejam empréstimos em dinheiro ou a cessão de transporte em momentos emergenciais, conferem aos patrões a ideia de que “na hora do aperto, ele comparece”.

Sobre este acordo informal tácito, a vila é dividida em *bairros*. A divisão foi criada por ocasião da Festividade da Santíssima Trindade, realizada anualmente, para estabelecer as noites⁴³, e se manteve desde então. Esses bairros congregam características socioeconômicas e culturais próprias. O primeiro é a Bacabeira, onde as pontes e trapiches são novos e com boa manutenção, assim como a maior parte das casas, que também são mais altas e mais amplas, construídas em estilo de chalé⁴⁴. Neste bairro estão cinco dos sete estabelecimentos comerciais da vila: um bar, três cantinas e uma pequena loja de roupas. Nele, mora a maior parte dos membros das duas famílias proprietárias, totalizando 17 núcleos familiares. O segundo bairro é o Remanso, em que está edificado o aparato comunitário: a igreja em invocação à Santíssima Trindade, a escola da vila, o arraial, a Barraca da Santa, o trapiche da comunidade e a pensão – casa em que se alojam os visitantes, principalmente professores. O Remanso é onde foram armadas as primeiras casas da vila. É também onde ficam as ruínas da antiga serraria e de uma fábrica de cabos de vassoura. No bairro, em que moram nove famílias, há um estabelecimento comercial que vende peças de motor e confecções.

Para além da serraria, começa o bairro da Curica, no qual estão localizadas a antiga usina termelétrica (com capacidade para 200 kW) e a fábrica de óleo de sementes, principalmente pracaxi e murumuru. Os dois prédios faziam parte do projeto Enermad, desenvolvido pelo Centro Nacional de Referência em Biomassa, da Universidade de São Paulo (USP), no ano de 2009. A usina gerava energia elétrica a partir da queima de resíduos madeireiros (moinha e casqueiro) das serrarias situadas na vila e nos rios próximos. A energia gerada para a comunidade também alimentava a fábrica de óleos vegetais – que funcionou por cerca de oito meses e depois foi desativada. À medida que a serraria da vila diminuiu a atividade até o fechamento, a usina também reduziu a produção de energia. O fornecimento de eletricidade, que era inicialmente de 24 horas por dia, decaiu até voltar ao patamar anterior à instalação da usina: quatro horas de energia, das 18h30 às 22h30, a partir de um motor movido a diesel. Esse é o padrão que se mantém até hoje, sendo que, para a compra de combustível, os valores são rateados entre os moradores.

⁴³ Assim é chamada a noite de eventos que se inicia com novena e ladainha e se encerra com bingo, música e leilões.

⁴⁴ Estilo de carpintaria em que se arma a casa com um telhado dividido em dois lados, formando uma cimalha, como no formato da letra “A”.

O bairro da Curica possui uma pequena cantina, não vinculada às fábricas de cabos, e 29 casas. Diferentemente das duas áreas anteriores, boa parte das pontes da Curica está em condições ruins. Poucas são as casas novas. Deste total, 12 residências não estão interligadas por pontes, apenas tábuas precárias, por onde os moradores se deslocam com dificuldade. Na Curica, moram as duas parteiras da vila. Dos três bairros, este único que tem seus açazais tratados. No auge da serraria de fita da vila, para a Curica eram remanejadas famílias que se deslocavam para trabalhar e morar no Porto Felicidade. Assim, a Bacabeira é o bairro formado pelas famílias de donos; a Curica, principalmente por famílias *de fora*, que se deslocaram no *tempo da madeira*. E o Remanso, uma área comunal, em que há um misto de casas das famílias dos donos e das de fora.

A principal instituição da vila é a *comunidade* – termo utilizado para se referir à comunidade católica –, que se divide entre a comunidade em si, isto é, o conjunto de moradores mediados pela igreja, e a equipe pastoral, que reúne os seguintes cargos: primeiro dirigente, segundo dirigente, tesoureiro, tesoureiro do dízimo, zelador, leitores e cantoras, grupo responsável pela condução das atividades da comunidade. A equipe é renovada a cada dois anos. Em uma visita anual, um padre da Paróquia de Breves pergunta à comunidade quais são os interessados em assumir os cargos de primeiro e segundo dirigentes. Os dispostos se levantam e é feita uma votação. Trata-se de uma formalidade, já que as articulações e arranjos entre os moradores precedem a visita, e no dia em que o padre realiza a assembleia os moradores já discutiram e escolheram quem serão os ocupantes dos cargos. No momento da votação, executa-se um roteiro definido previamente, tendo sempre apenas uma pessoa interessada em cada cargo.

A comunidade é a instância deliberativa da vila. Os assuntos de interesse coletivo são tratados no âmbito da comunidade, sobretudo no momento dos “avisos”, pouco antes da bênção final das celebrações dos domingos. Também são realizadas reuniões logo após a missa na Barraca da Santa, em frente à igreja. Assim, os dirigentes possuem atribuições religiosas e laicas, isto é, têm a responsabilidade de organizar e conduzir a programação religiosa – missas, batizados, catequese, novenas e principalmente a Festividade da Santíssima Trindade – mas, também, de mediar os debates sobre questões coletivas, como mutirões de limpeza, manutenção dos espaços comunitários (pontes, trapiches, a igreja e a Barraca da Santa) e qualquer outra questão coletiva. A realização de nossa pesquisa etnográfica, por exemplo, foi mediada junto às dirigentes e deliberada pela comunidade nesse espaço.

Em 2022, em muitas residências, ouvi as conversas sobre articulações para a composição da nova equipe pastoral. Circulavam muitas críticas à gestão anterior, com denúncias de má aplicação dos recursos arrecadados durante as atividades da comunidade. Um dos dirigentes, principal alvo das críticas, era membro da família dos “donos”. Por mais que haja uma recomendação de rodízio entre os nomes, caso não houvesse pessoas interessadas, ele poderia continuar no cargo. Assim, boa parte da vila se organizou de modo a consolidar novos nomes, procurando limitar, por meio da comunidade religiosa, o poder dos donos. Em uma casa, vi um morador argumentar a uma antiga dirigente: “Comunidade não tem dono”. Ela me explicou que havia uma necessidade de se diferenciar a posição dos donos, que eram proprietários de terras e patrões das fábricas, mas que não podiam interferir sobre os rumos da instituição “comunidade”, já que esta era vinculada à Paróquia de Breves, se encadeando, assim, a partir de um ordenamento diferente.

Oficialmente, quando da reunião com o padre na vila, que ocorreu em novembro, os moradores que assumiram os cargos de dirigentes não eram membros das famílias dos donos. Na prática, entretanto, um deles é funcionário da fábrica de cabos e o outro, casado com uma parenta dos donos. Mas, *por trás das bombas*⁴⁵, a relação entre vila, comunidade e patrões tomou um novo rumo. Com a consolidação de dirigentes minimamente fora da égide dos donos, apesar de ainda exercerem grande influência, começou a circular uma nova conversa. O antigo dirigente, membro da família dos donos, iria por fim ocupar um novo cargo, o de “líder comunitário”. Segundo alguns moradores, um dos patriarcas da vila, antes de morrer, teria dito que gostaria de ver o sujeito como “líder da comunidade”. Assim, por mais que tivesse perdido influência na comunidade, ao deixar o cargo de dirigente, ele se manteria a partir de um novo assento, que até então não se conhecia, e cujas atribuições extrapolavam o regramento da comunidade religiosa.

Independente da veracidade do pedido do patriarca, ao criar a figura do “líder comunitário”, este materializa mecanismos de controle políticos, em âmbito comunitário, que visam à manutenção do poder dos “donos”. A comunidade religiosa, que possui grande influência sobre assuntos laicos, de maneira geral, se associa aos donos na vila, mas no momento em que esses cargos fogem ao controle, surge a figura do “líder comunitário”. Assim, esse cargo é apenas a extensão do poder dos patrões, agora sem precisar se atrelar ao regramento da Paróquia de Breves, já que ele na prática não existe. O líder comunitário, assim, exercerá o papel de patrão, de maneira autoritária, sem controle coletivo, a partir dos

⁴⁵ Expressão equivalente a “por baixo dos panos”, isto é, algo feito de maneira escondida, não oficialmente.

seus interesses pessoais e de sua família. É a atualização do poder do patrão sobre terras, mão de obra e assuntos coletivos, se infiltrando na estrutura da comunidade religiosa, uma das poucas instâncias que conseguem criar alguma divergência com os patrões. Era perceptível, por parte dos moradores, a noção de “golpe”, mas a mudança foi aceita diante da dependência cotidiana nas fábricas, cantinas e terras.

3.3 Aparelho público: educação e saúde

O município de Breves possui 285 escolas, sendo 45 urbanas e 245 localizadas na zona rural. Das escolas do interior, 79 delas têm até 50 matrículas; 112 possuem entre 51 e 200 matrículas; e 24 estão na faixa entre 201 e 500. Destas, 81 escolas estão em “localidades diferenciadas”, na modalidade “área de assentamento”, por se localizarem em Projetos de Assentamento Agroextrativistas (PAE). Os dados são do Catálogo de Escolas⁴⁶, painel anual produzido pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep), com base nos dados do Censo Escolar.

A região da ilha do Curucuru possui 11 escolas de ensinos infantil e fundamental, sendo que duas delas ofertam ensino médio – uma em caráter remoto, com a presença de um tutor em sala de aula, e a escola da vila de Porto Felicidade, a única com aulas presenciais, em caráter modular, conforme informações da Secretaria Municipal de Educação de Breves⁴⁷. Destas 11, nossa atuação ficou circunscrita à área mais imediata à vila, o incluía três dessas instituições. No total, são pouco mais de 700 alunos matriculados, entre educação infantil, ensino fundamental e médio. As turmas são multisseriadas⁴⁸ – isto é, há alunos pertencentes a mais de uma série/ano dentro da mesma sala de aula e com o mesmo professor, que ministra as aulas concomitantemente a crianças de diferentes anos. Das três escolas, duas são construídas em madeira e uma em alvenaria. Professores do ensino infantil e fundamental menor, merendeiras, serventes, zeladores e vigias moram às redondezas das escolas; já os professores do ensino fundamental maior e ensino médio vêm da cidade de Breves para ministrar módulos de 30 a 40 dias, retornando ao término.

⁴⁶ Disponível em: <https://www.gov.br/inep/pt-br/aceso-a-informacao/dados-abertos/inep-data/catalogo-de-escolas>. Acesso: 25 nov. 2023.

⁴⁷ Os dados são oriundos do documento “Georreferenciamento das escolas do meio rural do município de Breves - ano de referência 2016”, obtido durante a pesquisa de campo no Porto Felicidade.

⁴⁸ Turmas multisseriadas são espaços – que podem ser salas de aula formais ou espaços improvisados em residências – em que um professor ministra aulas a alunos de mais de uma série/ano.

Tabela 3 - Ensino área de influência da vila do Porto Felicidade

Escola	Localização	Total de alunos	Ensino ofertado	Transporte
Escola A	Porto Felicidade	140 alunos	Ensino infantil, fundamental e médio	3 barcos
Escola B	Contramaré	400 alunos	Infantil, fundamental e médio (SEI)	10 barcos
Escola C	Alto Curucuru	193 alunos	Infantil e fundamental	5 barcos

Fonte: Trabalho de campo, elaboração própria.

O transporte escolar é operado por barqueiros, que recebem cerca de R\$ 800 por turno. O barqueiro deve empregar sua embarcação no serviço, recebendo o combustível necessário para pouco mais de um mês de trabalho. Dependendo da amplitude da localização dos alunos, uma escola pode ter até cinco barcos por turno. As unidades escolares dispõem de gerador de energia, o que funciona durante o horário das aulas. Há oferta de internet *wi-fi* a partir do sinal via satélite, o que é essencial no caso da escola que possui ensino médio remoto⁴⁹, já que as aulas são transmitidas em tempo real de Belém.

Na vila de Porto Felicidade, a cada turno, um barco faz o transporte de alunos. Pela manhã, os estudantes do ensino infantil; à tarde, alunos dos ensinos infantil e fundamental; e, à noite, os discentes do ensino médio. Além das embarcações, um aluno que por ventura more fora da rota do barqueiro poderá receber uma quantidade de gasolina mensalmente para ir às aulas em sua própria rabeta ou para pelo menos ser transportado até a rota do barqueiro, que levará os alunos à escola. Os moradores da comunidade podem utilizar a internet disponibilizada pela escola, ao redor da qual ficam usuários, sobretudo jovens, captando o sinal em seus celulares.

A escola da vila possui 11 funcionários, sendo quatro professores, um zelador, duas merendeiras, duas serventes e dois vigilantes, sendo que uma das professoras acumula a função de coordenadora. Além dos quatro professores moradores da vila, há de dois a três professores ministrando ensino modular, vindos de Breves. Deste total, um servidor é

⁴⁹ As aulas nessa escola são ministradas por meio do Sistema Educacional Interativo (SEI), criado pelo governo do Pará em 2018 com o objetivo de promover o Ensino Médio em formato remoto em áreas rurais. As aulas são transmitidas ao vivo, via satélite, de uma central em Belém (PA) e, nas salas de aula, os alunos são acompanhados por um tutor.

concurado, os demais, contratados. São quatro salas de aula, uma copa, uma sala de informática e uma biblioteca. Mensalmente, as instituições recebem a merenda escolar e óleo diesel para alimentar o gerador de energia elétrica. O cardápio é composto, principalmente, por leite achocolatado com bolacha água e sal, arroz com charque, macarrão com salsicha ou almôndegas de carne, mingaus de arroz e fubá, café, leite, farinha de tapioca e farinha de mandioca. Todos os produtos vêm de Breves, a maior parte é industrializada. “É 100% enlatado”, disse uma professora.

Com a pandemia, o ensino foi seriamente prejudicado. Por dois anos as aulas foram suspensas, e em uma parte desse período, substituídas por um formato remoto, que consistia na elaboração de “cadernões” de conteúdo e questionários, a serem entregues aos alunos, conforme orientações⁵⁰ do Conselho Nacional de Educação (CNE), que reorganizou o calendário letivo e criou a possibilidade de cômputo de atividades não presenciais. Ao cabo de um determinado espaço de tempo, esses cadernões eram entregues às escolas novamente, com as respectivas questões resolvidas. O modelo de ensino deveria ser conduzido pelos próprios pais ou outros familiares dos alunos, o que mostrou poucos resultados, já que boa parte dos pais não é letrada.

Dessa forma, aqueles alunos que no início da pandemia ainda não sabiam ler e escrever, permaneceram assim após os dois anos. Um estudante que, no início da pandemia, cursaria o primeiro ano do ensino fundamental, sem saber ler e escrever, avançou para o terceiro ano, no início de 2022, ainda sem saber ler e escrever. Uma das soluções encontradas pela secretaria de educação foi orientar os professores do ensino modular a, ao se deparar com uma turma de alunos não alfabetizados, abandonar sua disciplina – como Matemática ou História – e realizar atividades voltadas ao letramento dos alunos, mas a alternativa não prosperou.

Uma dificuldade ainda maior é a dessincronização do cronograma escolar. Em primeiro lugar, uma vez por mês, os barqueiros devem ir a Breves para abastecer as embarcações. A viagem pode durar o fim de semana ou a semana inteira – e sem os barqueiros as aulas são canceladas. Também uma vez por mês os funcionários da escola se deslocam a Breves para fazer o saque de seus salários; em muitas ocasiões a Secretaria de Educação agenda uma semana de formação com esses professores, o que também faz com que as aulas sejam canceladas. A ideia original é que se sincronizasse as três atividades: o saque

⁵⁰ Parecer CNE/CP nº 5/2020, que tratou da reorganização do Calendário Escolar e da possibilidade de cômputo de atividades não presenciais para fins de cumprimento da carga horária mínima anual, em razão da Pandemia da COVID-19. O parecer foi homologado e publicado no Diário Oficial da União no dia 28 de abril de 2020.

dos salários pelos servidores, a formação dos professores e a viagem dos barqueiros para o abastecimento. Durante nossa pesquisa essa sincronia nunca foi alcançada.

Com o formato modular para o ensino fundamental anos finais (6º a 9º anos) e ensino médio, são deslocados professores de Breves para ministrar as disciplinas, mas há hiatos no envio dos docentes. Em algumas ocasiões, há professores, mas não há barqueiros. Noutras, os professores do ensino modular estão na vila, mas naquele período os servidores foram a Breves para fazer o saque dos salários. Em muitas situações, há barqueiros e calendário regular, mas os professores do ensino modular não foram remetidos. Nesse cenário, no decorrer de várias semanas do calendário escolar, as escolas ficam de portas fechadas. Durante nosso trabalho de campo, em um período de quase um mês, sem intervalos, não houve aula na escola do Porto Felicidade, fora as semanas isoladas em que as escolas também não funcionaram; isto é, na maior parte do calendário, não há aulas. Com a escola sem funcionar, o ritmo da vila muda. O movimento de barcos e a circulação de pessoas diminuem. As crianças ficam ociosas. Algumas se engajam nas atividades dos pais, como a tiração de açai ou empilhamento de cabos de vassoura; outras passam a pescar com matapis, linhas de mão e caniços. Com o tempo livre, é mais comum vê-las em jogos, como baralho e bilhar, e brincadeiras, tais quais peteca (bola de gude), piras⁵¹ e banhos de rio.

O posto de saúde mais próximo fica a 15 minutos de rabeta, na vila vizinha, para onde moradores se dirigem em qualquer emergência médica. O posto também regula os casos que precisam de transporte via ambulância para Breves. Na vila, há três agentes comunitários de saúde. Em tese, a cada dois meses, o barco da saúde deveria visitar a vila, ofertando consultas e exames médicos, vacinas e medicamentos, mas, de agosto a dezembro, a embarcação não encostou nenhuma vez. Além da precária oferta de serviços públicos de saúde, a região congrega ofícios, práticas e saberes seculares, manifestados nas benzedeadas, parteiras, curadoras e puxadores, que interseccionam o cuidado da saúde física e espiritual, e são extremamente populares na zona rural e em meio urbano. Em certa ocasião, diante do grande entra e sai de pessoas em busca de tratamento na residência de uma parteira, uma vizinha comentou comigo: “Olha aí, o Hospital do Povo”. Voltamos com detalhes ao tema das práticas e saberes de cura no quarto capítulo.

⁵¹ Pira é o nome usado para várias brincadeiras, como pira-esconde e pira-pegas.

3.4 A virola, a tora e o cabo: a operação de cabos de vassoura

O primeiro estágio é “no mato”: a operação de cabos de vassoura começa nas cabeceiras de rios nos municípios de Breves e Gurupá. Uma das áreas que mais fornece toras de virola, principal matéria prima para os cabos de vassoura, são os afluentes do rio Amazonas mais próximos, que, da vila do Porto Felicidade, ficam a cerca de dez horas de viagem em pequenas embarcações. No mato, o trabalho é executado nas áreas de floresta fechada; as árvores são derrubadas com auxílio da motosserra, que também vai limpá-las, retirando os galhos e a copa, de modo a restar apenas o tronco, a tora de madeira. Cavam-se “regos”, valas alagadiças por meio das quais as toras são escoadas até encontrar um corpo d’água, como uma baixa ou um igarapé. De lá, arrasta-se as toras até o rio mais largo, alinhadas à flor d’água e atreladas por um jacaré – conjunto de cabos e pinças de ferro que amarram as toras, formando a jangada. Realizado por homens de várias idades – de 17 a 60 anos, esse trabalho ocorre nas cabeceiras dos rios, áreas cujo acesso é facilitado no período da cheia da bacia amazônica, de março a setembro, possibilitando o escoamento das toras.

Os serviços de extração, transporte e montagem das jangadas podem ser realizados de duas formas principais: por meio da remuneração dos trabalhadores envolvidos nas operações ou a partir do convite, tradicional modalidade de trabalho comunitário promovida com objetivos diversos, como a construção de trapiches, casas e barcos, a extração de madeira ou a produção de roçados. Essa modalidade consiste em se fazer um convite a parentes, vizinhos e compadres, que doarão um dia de trabalho a quem convida e que tem a responsabilidade de garantir a alimentação do grupo. Essa modalidade também é conhecida no Porto Felicidade como mutirão e puxirum ou muitirum no Baixo Amazonas (FURTADO, 1993). Ou, como nas palavras de Dona Maria Vilhena, ex-parteira e puxadora, o “puxirão”. Durante a tiração da virola, a cada dia, grupos de parentes e vizinhos podem cortar até 50 árvores. O patrão, por sua vez, por meio de um “comprador”, funcionário da fábrica, vai adquirindo essa produção comunitária até alcançar um certo montante, como 1.000 toras de virola. Essas toras, que devem ter entre 50 e 250 de roda⁵², serão rebocadas em jangadas, levando até uma semana para chegar à região do rio Curucuru. Com as jangadas perfiladas, o funcionário da fábrica inicia o transporte, que conecta o primeiro e o segundo estágio da produção. Essas toras foram compradas pelo proprietário da fábrica, o dono, o patrão, ao custo de R\$ 75/m³.

⁵² Termo que corresponde à circunferência total de uma tora de madeira, medida em milímetros. Uma tora com 250 de roda possui, portanto, uma circunferência de 250 milímetros.

Já nas proximidades da vila, as toras são distribuídas a serrarias de pequeno porte, com mão de obra familiar, para que sejam transformadas em cabos de vassoura. Trata-se do segundo estágio. Nessa fase, os cabos têm comprimento irregular e base quadrangular; as peças estão mais pesadas, ainda encharcadas d'água pela viagem. Na região, a maior serraria que fornece os cabos de vassoura consegue produzir 10 milheiros dessas peças por dia, de segunda a sexta-feira. Essas serrarias são operações de pequeno porte. Normalmente, compostas por serras circulares, as chamadas “quebra-peito”, as quais, primeiramente, retiram o casqueiro⁵³ das toras e depois cortam-nas em pedaços menores. Essas peças, por sua vez, são colocadas em uma segunda linha, que reúne duas lâminas, por onde cada uma vai passar duas vezes, resultando nos cabos cujas bases ainda são em forma de quadrado.

As pequenas serrarias são, em sua grande maioria, de caráter familiar. Nelas operam o proprietário e seus filhos, netos, genros e afilhados, de segunda-feira a sexta-feira, com cerca de 8 horas de funcionamento, e no sábado até meio-dia, no máximo. A eletricidade das fabriquetas é gerada por um motor conjugado, alimentado por diesel, que consome um balde de óleo por dia, isto é, 20 litros; com o litro a R\$ 7,50, o custo total do dia é de R\$ 150. Há operações em que as serrarias funcionam com mão de obra remunerada. Nesse caso, cada trabalhador receberá uma diária de R\$ 60; em uma serraria com cinco trabalhadores, por exemplo, o custo diário será de R\$ 300. As serrarias quebra-peito, de pequeno porte, não dispõem de capital ou acesso a crédito, obtêm pequenos lucros e utilizam mão de obra intensiva; na maioria dos casos, também estão atreladas ao aviamento.

As serrarias estão localizadas, quase irremediavelmente, às proximidades da residência principal ou entre as três ou quatro casas, dependendo do porte da localidade. Na área de refugio, geralmente há uma fogueira, queimando o casqueiro residual. A atividade das serrarias também gera uma quantidade considerável de moinha – serragem que sobra do processo de corte ou plaina da madeira. Essa moinha é utilizada como aterro em áreas residenciais e, principalmente, para fazer campos de futebol quase como regra ao lado das serras. A moinha sobressalente também é queimada na fogueira.

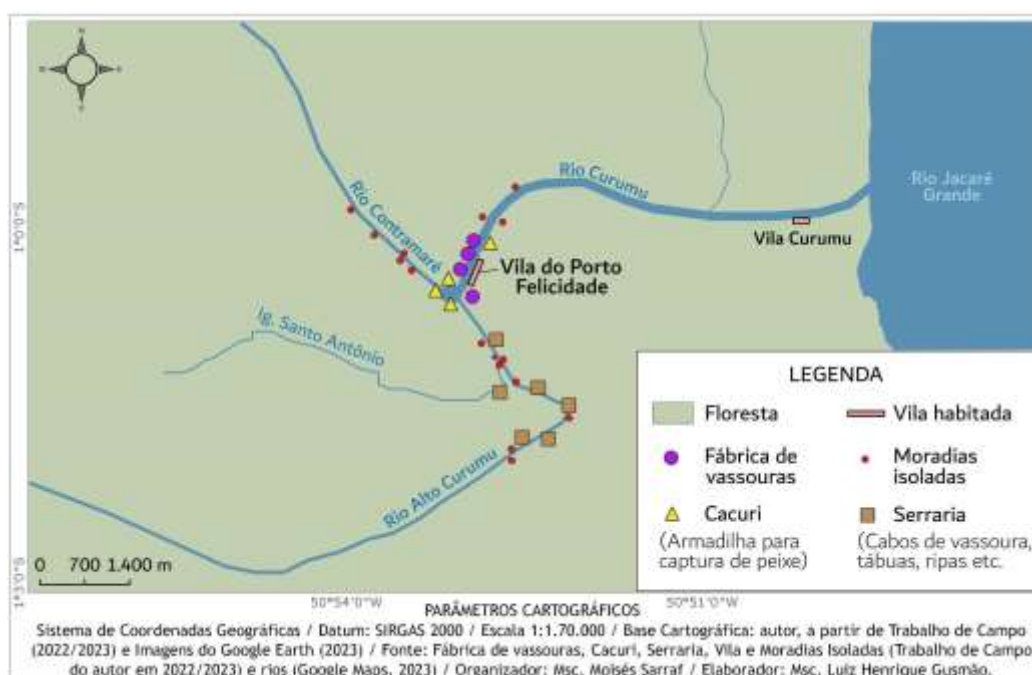
Assim, o proprietário da fábrica, que também é dono das toras, entrega essa matéria prima às serrarias⁵⁴, que serão remuneradas pelo corte das toras em cabos. É quando entra a figura dos passadores de cabo. Em equipes geralmente de três trabalhadores, eles partem rumo às serrarias da região, por volta das 6h para evitar o calor. Os passadores utilizam uma

⁵³ Resíduo vegetal composto pela casca e mais uma fina camada da tora de madeira.

⁵⁴ Dependendo do porte da serraria, seu proprietário pode estar ou não atrelado ao sistema do aviamento, consumindo mais do que consegue saldar com seu trabalho. Endividando-se, por fim.

embarcação que pode ser própria, do “chefe” da equipe, do proprietário da fábrica ou alugada de um terceiro. Nas serrarias, eles carregam os cabos para a embarcação no decorrer de algumas horas, em braçadas que levam até 50 cabos de cada vez, da serraria ao barco. O trabalho é encerrado pouco antes do meio-dia. Aguarda-se a tarde inteira, de modo a evitar o calor, até a noite ou a madrugada, quando os milheiros serão desembarcados para a fábrica. Para a operação, o dono da fábrica fornece óleo diesel. A produção será passada, em cargas de 10 mil a 20 mil unidades, às fábricas de cabo de vassoura – última etapa do ciclo naquela região. O transporte entre as serrarias e as fábricas será feito em embarcações próprias ou alugadas, por grupos de trabalhadores, a cada dois dias. São os *passadores* de cabos, que depositam as peças nos pátios das fábricas.

Mapa 2 - Boca do rio Curucuru, com a Vila do Porto Felicidade, serrarias e fábricas de cabo de vassoura



Na fábrica, se inicia a terceira fase. As instalações fabris são divididas em dois espaços, cada um com seu grupo de trabalhadores: o pátio e a fábrica em si. No pátio, empilham-se e arriam-se os cabos de vassoura. Ao chegarem ao local, os trabalhadores começam a montar os tabuleiros, pilhas em que os cabos são postos uns sobre os outros, em camadas com seis peças, até o total de 60 linhas com 360 unidades. Essas pilhas são arrumadas sob as estufas – galpões cobertos com grossas camadas de plástico transparente –,

onde vão secar por algum tempo. No verão amazônico, período de clima seco, o tempo de secagem na estufa dura três dias; já no inverno, período chuvoso, chega a uma semana.

Foto 3 - Pilhas de cabos de vassoura no pátio de uma fábrica no Porto Felicidade



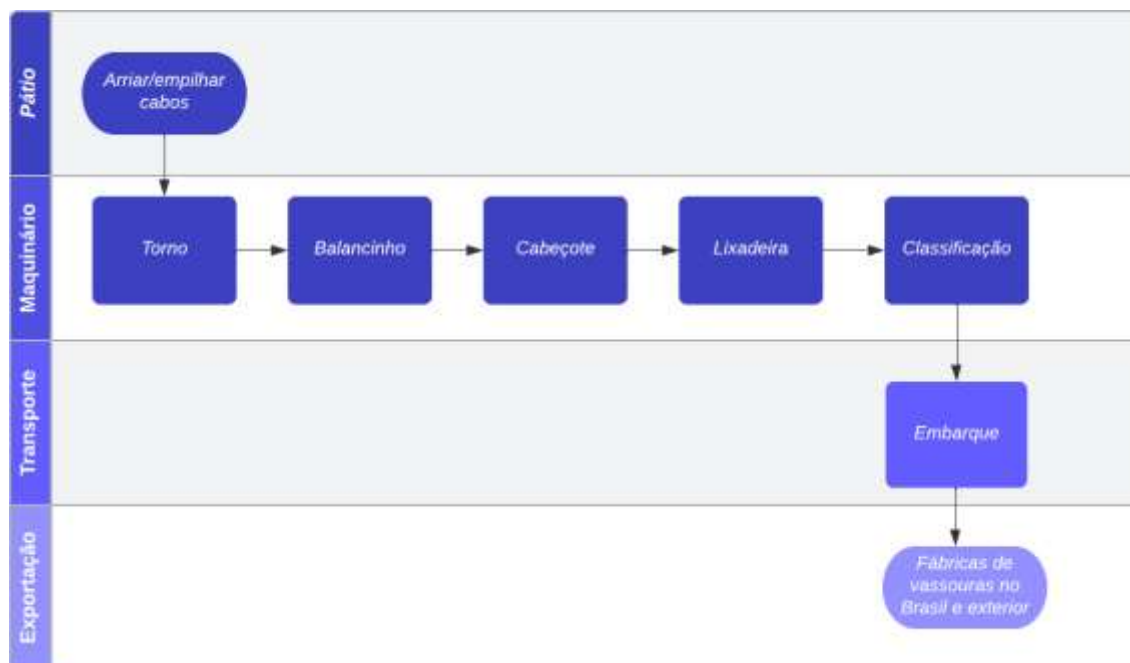
Fonte: Moisés Sarraf (2022).

Por fim, os cabos secos são arriados e depositados no início da linha de produção da *fábrica em si*, segundo espaço da fábrica de cabos, onde fica o maquinário de beneficiamento das peças. A primeira máquina da linha é o torno, em que os cabos ainda com base quadrada passarão a ser roliços. Na sequência, vem o balancinho, que corta as peças de modo a deixá-las no comprimento correto, que é de 1,25 m. A seguir, chega-se ao cabeçote, equipamento que faz o acabamento da cabeça do cabo, deixando-o levemente pontiagudo. A máquina seguinte é a lixadeira, que torna as peças lisas, sem o aspecto *curucuru*⁵⁵ de até então. A etapa seguinte é a classificação, em que o trabalhador separa os cabos *de primeira* e *de segunda*: os de primeira são as peças de maior qualidade e os de segunda são as que possuem nós (marcas pretas na madeira) ou rachaduras; o milheiro de cabos de primeira custará R\$ 1.000 e de

⁵⁵ Na região, *curucuru* é expressão utilizada para se referir a um objeto áspero ou rugoso. No nheengatú, o termo *curúcurúca* é definido como “tosco, aspero” (STRADELLI, 2014).

segunda, R\$ 550. A última etapa é a embalagem, em que serão empacotados em grupos de 50 unidades, amarrados por fitas plásticas, prontos para a comercialização.

Figura 1 - Diagrama com a linha de produção de uma fábrica de cabos de vassoura



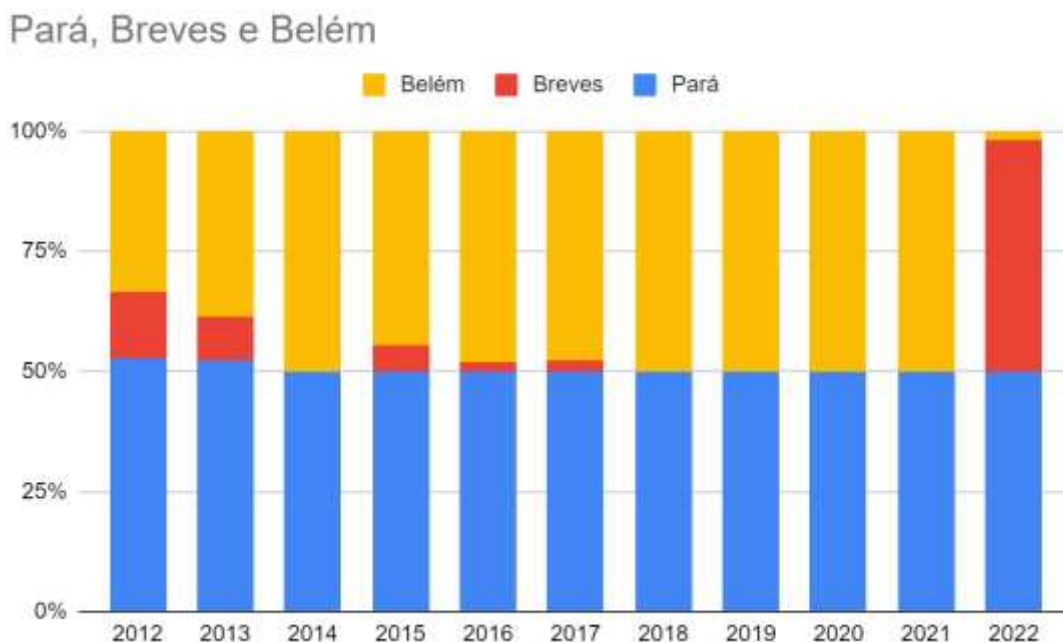
Fonte: Elaboração própria.

Depois que os cabos são empilhados nos pátios, secos nas estufas, arriados novamente para a fábrica e passam por toda a linha de produção até se tornarem pacotes beneficiados, chega-se ao o embarque⁵⁶, última etapa da cadeia de produção de cabos. À medida que barcos e balsas aportam nas fábricas para transportar os milheiros de cabos a Belém (PA), o gerente das fábricas, que *toma conta* da operação, procura a mão de obra para o trabalho – geralmente jovens. De Belém, a produção segue para outros estados; os mais citados pelos trabalhadores são Bahia e Santa Catarina. Ainda assim, os milheiros alimentam fábricas de vassouras também no Pará. Solicitei informações à Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Sustentabilidade (Semas), por meio da Lei de Acesso à Informação, dados sobre a exportação do Pará a outros estados, mas a secretaria respondeu informando que não dispõe dos números. Também solicitei dados junto à Associação dos Produtores, Extratores e Comerciantes de Produtos Acabados do Marajó (Apec Marajó), mas a entidade não forneceu informações sobre a exportação. Esse hiato se deve ao caráter clandestino da atividade. Apenas por meio do

⁵⁶ O embarque consiste no trabalho braçal de carregar pacotes de cabos de vassoura do pátio da fábrica às embarcações.

Ministério da Indústria, Comércio Exterior e Serviços⁵⁷, pudemos comprovar a exportação de cabos de vassoura, conforme gráfico a seguir.

Gráfico 2 - Exportações cabos de vassoura - Comparação Breves, Belém e Pará



Fonte: Comex Stat, Ministério da Indústria, Comércio Exterior e Serviços.

A irregularidade dos dados, especialmente para o município de Breves, que não possui informações sobre a exportação entre os anos de 2018 e 2021, impede se fazer qualquer observação sobre a produção e exportações de cabos de vassoura. De qualquer forma, fica demonstrada, apesar da clandestinidade da atividade e do caráter muitas vezes improvisado da operação – o que coloca o segmento fora do alcance de dados governamentais –, a última ponta da cadeia. Mas, para o ano de 2012, por exemplo, de um total de US\$ 821.215 exportados pelo estado do Pará, US\$ 216.705 (26,3%) correspondem à produção do município de Breves e US\$ 519.732 (63,2%) de Belém. Importante destacar que a produção de uma parte das fábricas brevenses é transportada a Belém, de onde será exportada; assim, em parte das exportações de Belém podem estar incluídos cabos de vassoura produzidos em

⁵⁷ Para aferir a exportação de cabos de vassoura, acessamos o Comex Stat, sistema para consultas e extração de dados sobre comércio exterior do Brasil, extraídas do Siscomex, de responsabilidade do Ministério da Indústria, Comércio Exterior e Serviços, do governo federal. Segmentamos nossa busca por município (Breves) e estado (Pará), total de exportações em dólar, restringindo ao segmento de “Ferramentas, armações e cabos de ferramentas, de escovas e de vassouras, de madeira; formas, alargadores e esticadores, de madeira, para calçados”. Os dados abarcam o período entre 2012 e 2022.

Breves. Por fim, para o ano de 2022, o sistema registra US\$ 30.339 em cabos exportados, sendo que US\$ 29.324, isto é, 96,6% são oriundos de Breves.

Um dos trabalhadores do pátio da fábrica é o Pipira, de 19 anos. Ele atua nas fábricas, “desde sempre”, fazendo variados serviços nos pátios, ajudando “o avô a empilhar cabos”. Seus pais e avós são do rio Tajapuru, mas foram morar no Porto Felicidade porque “na beira é ruim, é ruim de emprego; açaí dá só um tempo, depois acaba”. O trabalho de quem empilha cabos é realizado em duplas. Pipira trabalha com seu primo, Valzinho, também de 19 anos. Eles saem de casa com “um café preto e bolacha”, e *pegam* na fábrica por volta das 6h, empilhando até 8h, hora da merenda, quando fazem uma refeição de açaí, farinha e alguma proteína – frango, mortadela, calabresa ou peixe, no geral. Depois de 20 minutos, retornam ao trabalho até entre 10h e 11h.

No pátio, as duplas trabalham “por milheiro” de cabo empilhado e arriado. São cerca de 15 milheiros empilhados por dia; por cada milheiro, a dupla recebe R\$ 12, o que totaliza R\$ 180 ao dia. Aos sábados, no ajuste de contas, eles deverão alcançar R\$ 900, isto é, R\$ 450 para cada um deles por semana. O trabalho nos pátios, portanto, tem menor valor social em relação aos trabalhadores que operam máquinas na linha de produção, resultando também em uma remuneração mais baixa.

Durante o ajuste de contas, quando verificam se possuem saldo, os trabalhadores fazem as compras na nota da cantina. Como compram a crédito, os preços são diferentes. Na nota, a cada produto adquirido, pode ser acrescido R\$ 0,50, R\$ 1 ou R\$ 2, de modo que os valores sejam inflacionados para os funcionários, tanto do pátio quanto da fábrica. Assim, de maneira geral, o endividamento dos trabalhadores é crescente; os jovens sempre estão “no vermelho”. “Mas quando a gente quer sair [para festas ou outras viagens], a gente pede dinheiro”, diz Pipira, que, assim como Valzinho, cursava o 2º ano do Ensino Médio no turno da noite, se referindo aos adiantamentos dos saldos.

A compra nas cantinas dos patrões é condição para que os trabalhadores sejam contratados. Uma alternativa seria trabalhar nas fábricas e consumir o mínimo possível nas cantinas, cujos preços inflacionados só geram dívidas, e ao final das quinzenas receber o dinheiro em espécie, podendo adquirir alimentos em Breves, por exemplo, ou outros comércios que tivessem melhores preços. Mas, na hipótese de os trabalhadores evitarem comprar nas cantinas dos patrões, também deixam de ser chamados para o trabalho nas fábricas. Noutras situações em que o trabalhador consegue um bom saldo, os patrões apenas decidem não pagar o valor devido, entregando apenas metade ou menos. No fim de semana da festividade religiosa na vila, um dos patrões havia se recusado a pagar todo o saldo de Pipira,

que totalizava R\$ 700, entregando apenas R\$ 350 e prometendo pagar o resto no fim de semana seguinte. Durante o encerramento da festa, o mesmo patrão estava arrematando bolos, pennis de porco assado e outros bens, incluindo uma penteadeira no valor de R\$ 1.000. Os trabalhadores observavam e apenas comentavam entredentes o caso.

Dessa forma, nos três estágios da produção de cabos, haverá diferentes cargas de trabalho, qualificação e remuneração para os trabalhadores, como consta a seguir.

Quadro 2 - Regime de trabalho por etapa

Estágio	Regime
I: extração toras	Trabalhador autônomo
II: transporte às serrarias	Funcionário da fábrica
III: serrarias	Trabalhador autônomo
IV: transporte às fábricas	Funcionário fábrica
V: fábricas	Funcionário fábrica

Fonte: Elaboração própria.

A fábrica descrita emprega 17 trabalhadores, oito no pátio e nove no maquinário. A estrutura é uma das 170 fábricas⁵⁸ que operam na região do Marajó, sendo que a maior parte está no delta do rio Amazonas, o que envolve os municípios de Breves, Melgaço, Anajás, Afuá, Portel, Bagre e Gurupá. Em toda a ilha do Curucuru há oito fábricas e, na vila do Porto Felicidade, quatro delas – duas rodam diariamente, além de outras duas, que funcionam de forma esporádica. A rede de fábricas de cabo de vassoura do delta é um desdobramento da economia madeireira, que vigorou entre as décadas de 1960 e 2000 na região. Em todo o Curucuru, listei 28 serrarias “quebra-peito”.

Por meio de uma política de incentivos fiscais para indústrias nacionais e estrangeiras, um conjunto de serrarias de beneficiamento se instalou na cidade e outros pontos da zona rural. Com os subsídios para aumentar o acesso ao mercado nacional e portos, a extração de madeira teve seu boom entre 1975 e 1980, com o total da produção amazônica passando de 4,5 milhões m³ para 11,5 milhões m³, o que significa que a produção regional passou de

⁵⁸ Dados da Associação dos Extratores, Produtores e Comerciantes de Produtos Acabados do Marajó (Apec-Marajó).

14,3% em 1975 para 31,8% em 1980 no cômputo da produção nacional (BROWER, 1986, *apud* PACE, 1987). A população se engajou na atividade, desde a extração de madeira no mato ao trabalho nas serrarias. De 1965 a 1981, o número de serrarias passou de 194 a 1.639, isso sem contar com as madeireiras não legalizadas. Com o tempo, também se multiplicaram pequenas operações, de caráter familiar, para a serra de madeira. Nesse período, a região do delta do rio Amazonas passou por diversas transformações socioeconômicas, ambientais e culturais, como a maior circulação de dinheiro, a diminuição de atividades tradicionais, como a pesca, a caça e o roçado, e a extração predatória madeireira de espécies com alto valor comercial.

Nos anos de 1990, o declínio da atividade madeireira ficava latente. O custo da matéria-prima aumentou, os lucros decaíram e o baixo uso de tecnologia na cadeia, já que não se encontravam soluções para aumentar a produtividade, reforçou a crise, que também era agravada pela gestão deficiente (SCHOLZ, 2000). Com a diminuição da oferta de madeira, a mudança nos padrões de consumo, a pressão nacional e internacional contra o desmatamento e, sendo assim, o desinteresse comercial das grandes empresas, a atividade industrial entrou em derrocada. Em 2008, com o endurecimento da política de repressão às madeireiras ilegais, foi *decretado* o fim do ciclo com o fechamento das últimas grandes serrarias, especialmente a Madenorte S/A e a Robson S/A.

Essa indústria, em todo o seu percurso histórico, foi baseada no sistema do aviamento – mesmo com a modernização do processamento da matéria prima, manteve-se a organização financeira, como o pré-financiamento da extração pelos donos das serrarias, tendo influência sobre o preço de venda já que eram credores (SCHOLZ, 2000). Na realidade, o aviamento não apenas foi um “acidente” no estabelecimento da atividade na região, resultando num conjunto de vantagens, levando em conta que as firmas ou seus agentes normalmente contactavam os patrões/donos, os quais controlavam largas áreas com espécies madeireiras, também tendo acesso à mão de obra por meio de seus fregueses e os mecanismos de financiamento inerentes ao aviamento (PACE, 1987).

O sistema que eles desenvolveram para extrair madeira é muito semelhante ao sistema de aviamento da borracha. As freguesas recebem dinheiro adiantado, comida e ferramentas, e depois são enviadas para extrair madeira. Quando a madeira é entregue em um mês ou mais, as contas estão equilibradas. O posto comercial paga os trabalhadores em mercadorias com

uma margem de inflação de 79% a 100%, custos de transporte e lucros⁵⁹ (PACE, 1987, p. 151).

Enquanto a economia madeireira esteve em vigor, as desigualdades sociais não foram aplacadas; ao contrário, a atuação de grandes empresas nacionais e estrangeiras reforçou relações de trabalho não assalariadas, com base no aviamento e no sistema de “meia”, viabilizado através de alianças entre as empresas e oligarquias locais (GONÇALVES *et al.*, 2015). Assim, desde a decadência das grandes serrarias, as fábricas de cabo de vassoura – que por anos foram uma atividade auxiliar, sustentada no aproveitamento do refugo das serrarias –, se tornou a atividade madeireira principal. E, em sua forma de organização, se manteve o sistema do aviamento.

3.5 Açáí *machine*: a cadeia produtiva do açáí

Seu Chico Camarão, dona Maria Vilhena e tantos outros moradores mais velhos relataram consumir açáí *desde que eles se entendem por gente*, mas há relevantes diferenças entre a infância e os tempos de hoje. O consumo de açáí dessas famílias era intenso apenas durante a safra, no verão. No inverno, se conseguia um ou outro cacho nos açazais nativos do mato, mas, no geral, não se bebia açáí durante metade do ano. Um padrão de consumo bem diferente da atualidade, em que se toma açáí durante o ano inteiro. No verão, o fruto é alimento do café, almoço e janta; no inverno, o açáí rareia, mas segue sendo consumido, por mais que, com a oferta menor durante o período chuvoso, perca qualidade (menos concentrado e com sabor menos intenso). Esse consumo está diretamente relacionado ao fato de o açáí ter alçado posição de commodity, sendo exportado para outros estados e países. Assim, vamos à cadeia do açáí, e sua correlação entre o fruto como produto de exportação e o fruto como alimento básico da mesa da população do delta.

Trata-se da espécie *Euterpe oleracea* Mart, que se distribui pela região do estuário amazônico, chegando ao Baixo Amazonas, Maranhão e Tocantins; e, além, avança ao estado do Amapá e às Guianas e Venezuela. Suas touceiras estão em quintais, igarapés, baixas e áreas úmidas, sendo considerada cultura permanente (CALZAVARRA, 1972). O açáí tem duas destinações majoritárias: o consumo familiar e/ou a comercialização. A cadeia do fruto,

⁵⁹ *The system which they have developed to extract timber is very similar to the rubber aviamento system. The freguesas are advanced cash, food, and tools, and then sent to extract timber. When the timber is delivered in a month or so, accounts are balanced. The trading post pays workers in goods with a 79%-100% mark-up for inflation, transportation costs, and profits.*

por sua vez, é dividida em três partes principais: a tiração, a arrecadação e a viagem. A primeira delas, subdivide-se em quatro formas de “tiração” do fruto nos açazais: a) de meia; b) comunitária; c) terreno⁶⁰ próprio; e d) comercial.

“De meia” é uma expressão comum para designar uma modalidade relativa a várias atividades: tiração de açaí, produção de roçados, extração de madeira, compra e venda de produtos e até a repartição de benefícios sociais, como Bolsa Família e Seguro-Defeso. Para o açaí, um vizinho, compadre, parente ou amigo pode pedir ao dono de um terreno para tirar latas do fruto – lata é designação para um paneiro, que equivale a 14 kg de caroços, o que pode ser obtido em dois ou três cachos robustos ou sete cachos pequenos. O solicitante adentrará o açazal com a autorização do dono, por terra ou por meio de cascos ou rabetas, apanhando o equivalente a duas, quatro, seis, oitos latas. Quando retornar, deixará a metade do total obtido, *a meia*, com o dono do açazal. A lata ou as latas podem ser para *o bebe*⁶¹ ou para a comercialização. A prática da meia está vinculada à modalidade agrícola da meação⁶², em que metade da produção é entregue pelo *meeiro* ao dono da terra.

A segunda forma de tiração é a *comunitária* – um vizinho, compadre, parente ou amigo pede ao dono do terreno para tirar açaí. Nesse caso, o solicitante vai ao açazal apanhar uma ou duas latas, sem o compromisso de pagar a “meia” ao dono. Essa modalidade é mais comum durante a safra, quando há grande oferta do fruto, e está circunscrita, no geral, para *o bebe*, isto é, ao consumo familiar, não destinada à comercialização. Por fim, pode-se apanhar um ou no máximo dois paneiros de açaí. O formato diz respeito a uma relação comunitária de compartilhamento de recursos naturais, principalmente comida, como pescado (peixe e camarão), caça e açaí. Está inserido no uso tradicional da terra e recursos naturais, tendo um forte caráter coletivo. É uma forma de favor mediada pelo parentesco, compadrio ou amizade, o que também cria uma certa dívida comunitária, não compulsória, que poderá – mas não necessariamente – ser paga no futuro por meio de outros favores.

As famílias donas de seu *próprio terreno*, por outro lado, dificilmente vão precisar de outras formas de obtenção do açaí, tanto para “o bebe” como para venda. Trata-se da terceira forma de se apanhar o açaí. Qualquer membro da família, homem, mulher, idoso ou criança,

⁶⁰ O termo é utilizado para se referir a uma porção de terra que pode ser cultivada e onde pode se pescar, caçar, tirar madeira, açaí e outras frutas e sementes. É uma propriedade minimamente consolidada pela tradição ou por acordos de compra e venda locais. A expressão se difere de terreiro, que diz respeito à área imediata às residências, geralmente onde se produzem culturas frutíferas, hortas e criações, como galinha, pato, peru e porco.

⁶¹ Para “o bebe” é a expressão que se refere ao açaí que servirá de alimento para a família, em contraposição ao açaí que é comercializado.

⁶² Sistema de produção em que há dois envolvidos: o meeiro e o proprietário da terra. Ao proprietário cabem a cessão do uso da terra e os custos da produção, como adubo, sementes e ferramentas; já o meeiro fica responsável pelo fornecimento de mão de obra de seu núcleo familiar. A produção é dividida meio a meio (SILVEIRA, 1979).

vai ao açazal para conseguir seus os paneiros de açaí – se for para o bebe, provavelmente tira-se uma lata do fruto; se for para a venda, poderá se apanhar dezenas delas, dependendo da capacidade dos compradores e do nível de produção do açazal. A propriedade do próprio terreno pode ser legitimada por relações tradicionais, seja dos donos/patrões ou por famílias que ocupam áreas há mais de uma geração; por compra e venda direta entre os moradores; ou ainda pelos títulos conferidos pela política estatal de regularização fundiária por meio do Incra/SPU, tema que será melhor detalhado no capítulo seguinte.

A quarta modalidade diz respeito aos açazais cuja principal destinação é a *comercial*. O dono do terreno contrata “tiradores” ou “peconheiros”⁶³, que vão apanhar o fruto conforme a capacidade produtiva dos açazais e a demanda dos compradores. Esse é o caso de Potoca, jovem que comprou um terreno num rio há cerca de quatro horas de barco do Porto Felicidade. O açazal tem uma dimensão de aproximadamente “quatro milheiros de palmito”, isto é, quatro mil árvores; durante a safra, produz algo em torno de 420 latas de açaí, 5,8 toneladas do fruto. Seu sogro é quem “toma conta” da área e avalia os cachos de modo a saber quanto será produzido a cada semana. De junho a setembro haviam sido tiradas 315 latas de açaí.

Na safra de 2022, foram contratados sete peconheiros vizinhos que iam ao açazal a cada dois dias, de segunda a sexta, totalizando três *tiradas* por semana. Os peconheiros apanham o açaí na modalidade de “meia”, deixando a metade para Potoca e seu sogro, e sendo pagos com a outra metade. O pagamento não necessariamente é feito em açaí. Esses tiradores podem obter crédito, que será consumido na cantina do sogro de Potoca. Dessa forma, a modalidade comercial, que se relacionada com o formato da “meia”, é a que mais se aproxima do sistema do aviamento. Ainda assim, os peconheiros possuem seus próprios terrenos, em que tiram para si e para venda, não ficando dependentes de quem lhes contrata. Eventualmente, podem tirar uma lata de açaí do terreno de Potoca, num formato comunitário. Como durante a safra o preço de venda da lata se manteve em torno de R\$ 30 na região, as 420 latas produzidas pelo terreno de Potoca poderiam se converter em pouco mais de R\$ 12 mil, sendo metade dos tiradores e metade do dono do terreno. Segundo Potoca, seus R\$ 6 mil foram reinvestidos na roçagem e limpeza para expansão dos açazais. As quatro modalidades (de meia, terreno próprio, comunitária e comercial) compõem a *tiração*, primeira fase do ciclo do fruto.

⁶³ O termo deriva da palavra peconha, que é o objeto, confeccionado a partir de folhas de açaí, raízes ou sacos de fibra de plástico, utilizado ao redor dos pés para auxiliar na escalada dos açazeiros na *tiração* do fruto. Peconheiros ou tiradores são as pessoas que trepam nas árvores para apanhar os cachos do fruto.

A segunda etapa é a arrecadação, que é feita em duas partes. No primeiro dia, o *atravessador* passa em rabetas em frente às residências à beira. Em cada casa, ele informa o valor pago na lata e pergunta a quantidade que o produtor tem interesse em vender. Caso sejam cinco, o *atravessador* deixa cinco paneiros, que geralmente estão grafitados com a inicial de seu nome. No dia seguinte, no meio da manhã, ele passa “arrecadando” a produção apalavrada, e então faz o pagamento em espécie. Assim segue o *atravessador* em diversas residências às beiras dos rios, arrecadando os paneiros abarrotados de açaí. Em cada viagem, ele pode reunir de 30 a 50 latas.

O terceiro estágio é a viagem, do *passador* ou *açaizeiro*. Com as latas compradas na beirada, o *atravessador* segue de rabeta até uma rota principal, como o rio Jacaré Grande, onde vai fazer o transbordo da carga a um *passador* ou *açaizeiro*, que está em trânsito para as fábricas que despulpam o fruto nas cidades de Macapá (AP), Igarapé-Mirim (PA) ou Belém (PA). O contato entre donos de terreno e *passadores*, e destes com os *açaizeiros*, também acontece por meio do aplicativo Whatsapp, por mensagens e ligações. Mas a viagem do *açaizeiro* começou antes. Potoca também já realizou essa etapa da cadeia do açaí. A empresa era realizada por ele e um sócio, dono da embarcação⁶⁴ que fazia o transporte do fruto. A rota começava nos rios Murucháua e Baquiá, afluentes do rio Amazonas, à altura da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Itatupã-Baquiá, no município de Gurupá. De lá, seguiam para os furos do Ituquara e do Tajapurú, que desemboca no rio Pará, para então atracar em Igarapé-Miri ou Belém. A viagem durava cerca de 32 horas e, no caminho, eles arrecadavam açaí de cinco ou seis *atravessadores*.

Os principais pontos de entrega, em Belém, eram o Porto do Açaí e a Feira do Açaí, no mercado do Ver-o-Peso, onde o produto seguia a duas fontes principais: as fábricas beneficiadoras do fruto e a “compradores”, que, por sua vez, faziam a revenda do fruto às batedeiras, pequenos estabelecimentos que tornam o fruto em vinho e comercializam à população por toda a região metropolitana de Belém. A embarcação realizava, em média, duas viagens por semana, totalizando 24 jornadas durante a safra. Cada uma delas, de Gurupá a Belém ou Igarapé-Miri, tinha um custo composto por três eixos primordiais: tripulação, combustível e rancho⁶⁵. A tripulação era composta por oito funcionários; cada um recebia um pagamento de R\$ 250 a R\$ 300 por semana, de R\$ 1.000 a R\$ 1.200 por mês, totalizando um

⁶⁴ A embarcação tinha cerca de 24 metros de comprimento por seis metros de largura, com uma tolda, motor de 200 cavalos-vapor e capacidade de aproximadamente cinco mil latas de açaí. Esse é o tipo mais comum de “açaizeiro”.

⁶⁵ Mantimentos para a alimentação da tripulação, composto geralmente por arroz, macarrão, feijão, farinha de mandioca, charque, calabresa, mortadela, frango e ovos, café, bolacha e açúcar.

custo de R\$ 8 mil a R\$ 9,6 mil. Já o consumo de combustível, por trecho, era de 600 litros de óleo diesel.

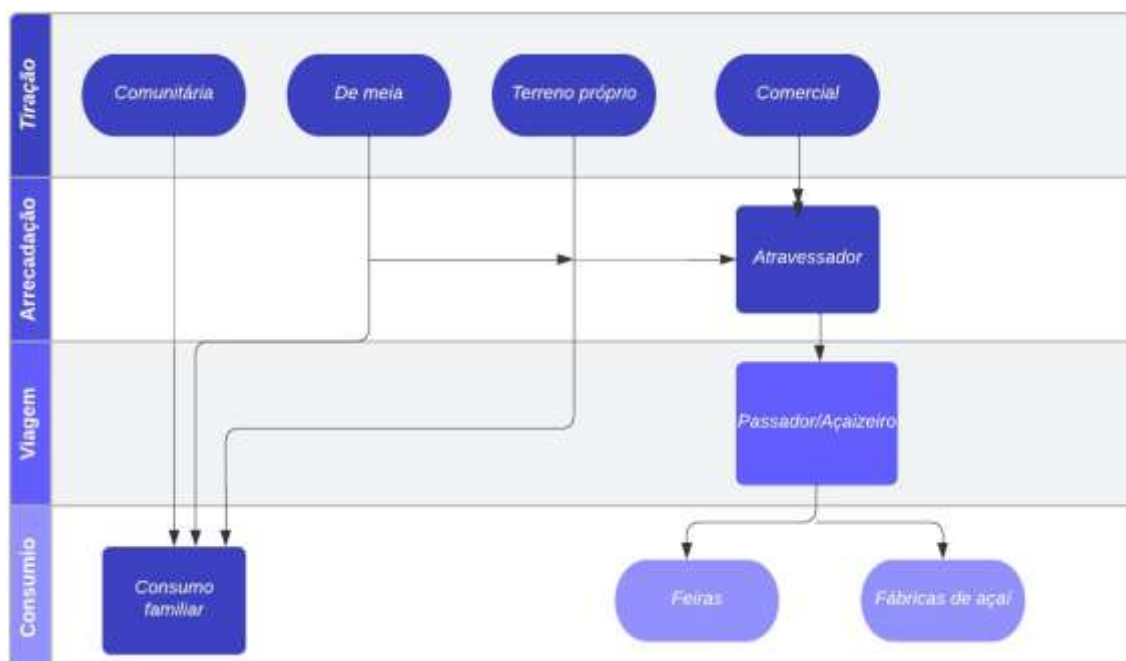
Cada barcada, se alcançasse a capacidade máxima, levava cinco mil latas de açaí, vendidas à fábrica a um preço de R\$ 20 a unidade. Nas fábricas, a qualidade do fruto entregue é analisada a partir da quantidade de polpa por caroço, sendo classificadas como A, B e C, sendo a categoria A a mais “carnuda” e C a menos. “A qualidade C é só pra trocar dinheiro”, diz Potoca. Sem lucro. Já a qualidade B, poderia faturar R\$ 35 mil, divididos entre os dois sócios. E, caso pelo menos uma porção da barcada, de 1.500 a 2.000 latas, fosse de qualidade A, o faturamento poderia chegar a R\$ 50 mil. O sistema de classificação executado pelas fábricas foge ao controle dos açazeiros.

A relação entre as fábricas e os açazeiros é mediada pelo que é chamado de “contrato”, uma espécie de apalavrado que consiste em determinadas regras. O contrato prevê questões de higiene para o transporte das latas: a) a proibição de abastecimento do motor durante a viagem; b) a higienização do barco; c) o uso de tocas, luvas e botas para manuseio do açaí; d) evitação do contato entre o açaí e produtos químicos. Em caso de descumprimento dessas normas, as fábricas podem declinar da compra dos produtos. Além disso, o contrato inclui uma agenda para entrega; na hipótese de atraso, a fábrica penalizava os açazeiros com a compra apenas parcial da produção. O pagamento é feito em espécie.

As viagens organizadas por Potoca e seu sócio foram levadas a cabo por dois anos. Em uma das ocasiões, porém, a embarcação foi abordada por assaltantes, que levaram a renda obtida em uma das viagens. Na troca de tiros, dois tripulantes ficaram feridos. E, com isso, Potoca optou por não mais fazer as jornadas do Amazonas às fábricas. As posições na cadeia produtiva do açaí podem se inverter à medida que uma pessoa se capitaliza ou descapitaliza. Um tirador de açaí, caso consiga adquirir um terreno por meio da compra ou regularização fundiária, passa a vender para os atravessadores, assim como um atravessador pode ascender à posição de açazeiro. Da mesma forma, sucessivos prejuízos em viagens – seja por assaltos ou questões de natureza comercial – descapitalizam o responsável, que pode trocar de rota ou mesmo abandonar o posto. Assim, os atores identificados na cadeia regional do açaí são o dono do terreno, o peconheiro, o atravessador, o açazeiro, a fábrica, o comprador e os batedores de açaí.⁶⁶

⁶⁶ Com terminologia diferente, mas posições semelhantes dentro da cadeia, na região do Baixo Tocantins, foram identificadas as seguintes categorias socioprofissionais: morador, peconheiro, produtor, freteiro, materreteiro do rio, marreteiro da beira, o juntador, o distribuidor e o maquinero, além do consumidor (SALES, 2019).

Figura 2 - Diagrama das fases da cadeia produtiva do açaí



Fonte: Elaboração própria.

A rota do açaí, dos afluentes do Amazonas em Gurupá aos mercados de Igarapé-Mirim, Belém ou Macapá, faz parte de uma cadeia maior, com destinação, além do consumo das cidades amazônicas, a outros estados e países. Entre os anos de 2015 e 2020, segundo dados do IBGE/PAM, a região Norte deteve quase toda a produção manejada/cultivada de açaí no país, sendo responsável por 99,74% do total, algo em torno de 1,3 milhões de toneladas, sendo a maior parte da produção nortista oriunda do Pará (96%), especialmente de dez municípios produtores, localizados em sua maioria no Baixo Tocantins e Marajó (QUEIROZ *et al.*, 2022).

O mercado do açaí possui um amplo aproveitamento, que vai das polpas *in natura* e congelada, além de produtos derivados; os frutos oleaginosos são utilizados na indústria de fármacos e cosméticos (OLIVEIRA *et al.*, 2022). A partir dos anos de 1990, com o acesso a tecnologias de beneficiamento e congelamento, o consumo da fruta, apenas no estado do Pará, quadruplicou – o que antes era restrito à safra (HOMMA *et al.*, 2006) –, ao mesmo tempo em que os preços para o consumidor paraense dispararam, chegando a R\$ 32 por litro durante a entressafra de 2018, dificultando o acesso à população de baixa renda (TAVARES *et al.*, 2022). A produção de açaí no estado, entre polpa congelada e derivados, divide-se entre consumo interno, vendas para outros estados do Brasil e exportação, com taxas de 51,93%, 31,92% e 16,14%, respectivamente, totalizando um mercado de R\$ 9,788 bilhões para o ano de 2018 (TAVARES *et al.*, 2022); dentro do país, os principais destinos são os estados de São

Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo, Ceará e Distrito Federal (TAVARES *et al.*, 2022). E a produção no estado do Pará, em frutos de açaí, segue em crescimento, passando de 141.913 toneladas em 2017 para 154.433 toneladas para 2021, correspondendo a 73,84% (209.128) da produção da região Norte e 67,95% (227.251) da produção nacional (FAPESPA, 2022).

Em meio à cadeia produtiva do fruto e o interesse nacional e internacional, o aumento do preço no mercado, a intensificação do manejo e o conseqüente aumento da produtividade podem ser, nos últimos anos, algumas das causas da elevação no consumo de açaí dentro da própria região, como sugerem os dados referentes ao consumo interno. Com o manejo, os açaizais tiveram sua produção incrementada, e, durante o inverno, mesmo que a quantidade ofertada seja menor, há açaí para, pelo menos, o bebe. Atualmente, o fruto é de alimentação diária, almoço e janta, a ponto do surgimento da condição de que muitas pessoas *só comem se tiver açaí*. Muitos afirmam que simplesmente não almoçam ou jantam caso não haja pelo menos uma porção do vinho. Um jovem de 19 anos me contou que, certa noite, como não houvesse açaí em casa, ele deixou de jantar, e apenas tomou café com bolacha. Se no final dos anos de 1970, o açaí era visto como um complemento à dieta alimentar, tanto nas periferias das cidades como na zona rural (BRABO, 1979), atualmente ele é o elemento central das refeições.

Importante perceber que paralelamente à disparada do consumo regional de açaí, está o declínio dos roçados na região. Isso sugere que, com o aumento do tempo de trabalho nas serrarias durante as décadas de 1970 e 1980, principalmente, e o aumento da cultura do “comprado”, a prática do roçado foi perdendo força, o que diminuiu, por sua vez, o consumo familiar dos seus produtos – arroz, feijão, jerimum, maxixe e milho, por exemplo. E, com o tempo, o extrativismo do açaí se tornou atividade principal de muitas famílias – ou pelo menos uma das atividades principais. À medida que a mesa foi empobrecendo com a perda dos produtos do roçado, o açaí foi ocupando esse espaço.

3.5.1 Tratar o açaizal: manejo e práticas tradicionais na produção do açaí

Conheci seu Milton durante uma sessão de puxação em que ele procurava *colocar no lugar* o dedo desmentido de um rapaz que havia se machucado durante jogo de bola. Acompanhei o ritual, enquanto seu Milton contava do tempo em que era “músico”, de outras puxações e histórias com teor cômico. Também conhecido como Miltoninho ou “Filho da mãe” – expressão que ele utiliza com frequência enquanto conversa –, seu Milton, que tem 65 anos,

é um puxador natural do município de Gurupá, e atualmente mora no igarapé Santo Antônio, afluente do Curucuru, distante dez minutos de rabetá para a vila do Porto Felicidade. Ao lado da esposa Dona Boneca, que também é benzedeira, eles vivem na localidade há cerca de 40 anos, e recebem diariamente moradores da região em busca de puxações, benzeções e remédios. Dona Boneca, porém, deixou de benzer adultos. Há alguns anos, quando a benzedeira adoeceu, outra benzedeira, desta vez do município de Santarém (PA), no Baixo Amazonas, recomendou que ela não mais benzesse adultos, uma vez que ela estaria passando um *pouco de doença* para as pessoas.

Assim, comecei a passar as tardes na casa do casal, ocasião em que conversávamos sobre puxação, benzeção, tiração de madeira e palmito, operação de serrarias e as festividades de São Benedito de Gurupá. Em uma das ocasiões, seu Milton disse que iria me mostrar o açazal, para onde seguimos pelos fundos da casa. No meio da tarde, o terreiro era todo sombra, se estendendo cerca de 500 metros além da residência. Em fins de setembro, Milton dizia que ainda havia açáí para *o bebe*. No auge da safra, ele e a esposa tiveram de viajar para Breves, em busca de tratamento médico para ela. Com isso, conta ele, os “meninos da vizinhança” entraram no terreiro e tiraram seu açáí. Ainda assim, ele não se incomodou. Aproveitou para me contar que aquele era o primeiro *açazal tratado* da região.

Seu Milton morava com a família no rio Amazonas, em região de terra firme, onde trabalhava principalmente com o roçado de mandioca e produção de farinha. No local, ele diz que achava “demais bonito” o açazal da família, todo limpo e bem cuidado. Em uma festa de São Benedito de Gurupá, conheceu dona Boneca, e decidiram se casar. Ele só precisava de um tempo para trabalhar no roçado da família, pagar a dívida que seu pai tinha com um patrão e, por fim, poderia se mudar para o Curucuru com dona Boneca, o que eles fizeram, por fim. No igarapé Santo Antônio, decidiu que cultivaria um açazal como o de sua família no Amazonas. E assim começou a derrubar o mato aos fundos da casa, roçar, cortar outras árvores, até que florescesse o açazal. “O pessoal me chamava de doido”, diz ele. “Porque açáí tinha muito, e o pessoal dizia: por que tu vai trabalhar numa coisa dessas? E eu falei: deixa pra lá, vou trabalhar aqui no meu terreninho”. Assim ele seguiu enriquecendo, por conta própria, seu açazal. No terreiro, há árvores de jambo e manga, abiu e fruta-pão, além de torrões com cará-mão-de-onça e algumas samaumeiras. No final daquela tarde, ele ainda iria entrar no mato para tirar um açáí que seria a janta do casal.

Não apenas o açáí, mas outras espécies de palmeiras como a pupunheira (*Guileilma speciosa*), a bacaba (gênero *Oenocarpus*), o tucumã (*Astrocaryum aculeatum*), o coco-babaçu (*Orbignya martiana*) e o patauí (*Oenocarpus bataua*) são utilizadas por povos amazônicos há

milênios com práticas de manejo que se estenderam às populações que se sucederam ao processo colonial, o que se confirma a partir de dados arqueológicos no Brasil e outros países das Américas (SILVA, 2021).

No Curucuru, os açazais são *tratados*⁶⁷ no decorrer do ano. Açazais ocorrem naturalmente no mato, mas o manejo desenvolvido pelos agroextrativistas tem como objetivo expandir as áreas e aumentar a produtividade, o que ainda tem como resultado a redução do esforço físico dos peconheiros durante a tiração. Para a feitura de um açazal na vargem, não se plantam açazeiros. Logo após a safra, em fins de setembro, os donos de terrenos fazem a derrubada da mata em áreas às margens de cursos d'água, conforme o tamanho que se deseja para o açazal. O mato cortado não é retirado ou depositado no rio, mas fica secando no local, servindo de adubo, e não costumam ser queimados, como ocorre na coivara para o roçado da terra firme. Como a região já possui naturalmente essa espécie, as árvores vão se expandir gradativamente na área derrubada.

No finzinho da safra, é tempo de *manejar e rebaixar o açazal* ou *tirar o palmito*. Nas touceiras de açai – conjunto de árvores – escolhem-se um ou dois açazeiros que estejam numa altura considerada elevada demais, e estes são cortados. Essas árvores altas, com o tempo, tornam-se menos produtivas e demandam muito mais esforço físico dos tiradores. Extirpando-se as árvores maiores, as demais que compõem a touceira são fortificadas, tendendo a produzir cachos maiores. Das árvores cortadas, extrai-se o palmito, gomo situado na ponta do caule. Esses palmitos são reunidos e vendidos a um “palmiteiro”, um comprador responsável pelo beneficiamento nas fabriquetas do produto que ainda operam. Em 2022, palmiteiros da região do Curucuru pagaram R\$ 1 por palmito.

O inverno também é tempo da limpeza do açazal. Anualmente, durante o período chuvoso, geralmente cedo do dia, derrubam-se os paus “que estão empatando o crescimento das árvores” e se roça o mato e as espécies concorrentes, liberando espaço para os açazeiros se desenvolverem. Da primeira derrubada, restam apenas as espécies frutíferas e com valor econômico (HIRAOKA, 1993), como abiuzeiros (*Pouteria caimito*), goiabeiras (*Psidium guajava*), ingazeiros (*Inga capuchoi*), laranjeiras (Gênero *Citrus*), jambeiros (*Eugenia malaccensis*) e mangueiras (*Mangifera indica*) – estas três últimas originárias da Ásia –, que vão se manter em consórcio com o açazal. Incluir citação sobre a polinização.

⁶⁷ Tratar o açazal ou açazal tratado significam manejar o açazal ou açazal manejado. Os termos dizem respeito a um conjunto de práticas e saberes para a expansão das árvores, a limpeza das áreas e outras atividades que visam a aumentar a produtividade dos açazeiros.

Para os açazais já constituídos, deve-se fazer o corte apenas das espécies concorrentes. Uma das mais comuns é o buçuzeiro (*Manicaria saccifera*) – espécie que gera cocos de buçu, principal alimento das criações de porcos. “Isso é danado pra enfraquecer o açazal”, me explica Perobinha, que trabalha em seu terreno no rio Buiuçu, distante do Porto Felicidade cerca de uma hora via rabeta. A derrubada de espécies concorrentes visa a aumentar a exposição dos açazais ao sol, já que, assim, as árvores devem produzir açáí mais cedo; caso o açazal esteja *muito serrado*, os açazeiros tendem a crescer demais em busca da iluminação solar e, além de altos, começam a produzir cachos tardiamente. Outro motivo para se manter as árvores frutíferas no açazal é que essas espécies vão equilibrar a entrada dos raios solares, de modo a proteger os cachos do fruto, impedindo que estes sequem precocemente, principalmente perante o calor do verão. Além disso, com os açazeiros menores, o esforço físico dos peconheiros ao trepar nas árvores é muito menor e, racionalizados, pode-se passar de uma árvore a outra ainda na copa, sem precisar descer ao chão.

O dono do açazal conhece cada cacho de seu terreno. Sabe onde estão os “cachorrões”, cachos maiores, e os cachinhos; e observa com detalhe as fases de amadurecimento de cada um deles. Entre os meses de janeiro e março, o “palmito começa a tufar”, abaixo da copa, sinal de que o açazeiro vai espadear, isto é, fazer brotar as estruturas pontiagudas que vão formar cachos, e, assim, as cascas, chamadas de *fofoia*⁶⁸, caem ao chão; os açazeiros, ao final do processo, soltam cachos, ainda sem frutos. Na sequência, o açazal flora, entre março e abril, derrubando ao chão florzinhas, para então gerar os caroços, que vão crescer entre maio e julho, até ficarem no tamanho correto para o consumo. Entre maio e junho, o açáí está *verde*, pouco antes do início da safra, quando vão *paruar*, *pretar*, *tuírar* e *secar*. Na safra, os cachos vão, primeiramente, *paruar*, isto é, do tom esverdeado intenso passarão a uma mistura entre verde e roxo. Esse é o primeiro sinal de amadurecimento do fruto, mas ainda não é o ponto de se tirar.

A seguir, o fruto começa a *pretar*, etapa em que os caroços estão no ponto certo para o consumo. É quando o açáí está preto que os tiradores escalam as árvores para cortar os cachos, *do bebe* e da venda. Na fase seguinte, os frutos ficam *tuíra*, quando adquirem uma fina camada acinzentada sobre sua polpa. Este é sinal de que o açáí está no seu limite para ser tirado. Muitos cachos que são apanhados pretos tornam-se tuíras no decorrer da viagem até as feiras ou fábricas. Encerrada essa etapa, os cachos das árvores começam, por fim, a secar,

⁶⁸ Resíduo vegetal que tem formato de casco de embarcação, que cai do gomo do caule à medida que vão nascendo os cachos, e viram brinquedo de criança no chão.

quando ficam com uma coloração entre preta e marrom, e perdem a polpa. Durante a safra, um mesmo açazal reúne cachos em variadas fases, verde, parau, preto e tuíra, ao mesmo tempo. Enquanto uns estão pretos ou tuíras, prontos para a venda por volta do mês de julho, outros ainda seguem verde ou parau. Com o avançar de agosto, os verdes tornam-se parau e os parau, pretos. Ao mesmo tempo, há cachos tuíra. No rio Curucuru, até o final do mês de setembro, os últimos cachos pretos vão gradativamente secar diante do calor do verão. É o fim da *força do açai*.

Nas caminhadas pelos terrenos, de cabeça erguida rumo à copa das árvores, o extrativista faz um mapa mental com o tamanho dos cachos e as fases em que se encontram. Assim, ele pode calcular a quantidade de açai que seu terreno produzirá durante a safra, bem como quantos cachos serão tirados a cada dois dias e a localização exata de cada um. Da mesma forma, o dono do açazal sabe quando um único cacho de seu açazal, entre centenas de árvores, foi apanhado por terceiros. Esse cálculo mental, por óbvio, está suscetível às variações naturais.

A derrubada e a limpeza da área cultivada deixam apenas os açazeiros – à exceção das espécies frutíferas –, visando à expansão da área por meio da prática que tecnicamente é conhecido como “perfilhamento”, definido como “brotações que surgem de forma espontânea na região do coleto da planta-mãe, entre o emaranhado de raízes” (NASCIMENTO; CARVALHO; OLIVEIRA, 2011, p. 2). Já com as touceiras constituídas incide a prática de *tirar o palmito* ou *rebaixar o açazal*, que consiste na retirada das árvores mais velhas e altas em cada touceira, intitulada na literatura de desbaste, um trato cultural “muito importante por possibilitar a formação de plantas vigorosas e, portanto, favorecer a produção de frutos e palmitos” (CALZAVARA, 1987, p. 16), o que é feito “quando as plantas atingirem altura que dificulte a colheita dos frutos deixa-se crescer novas perfilhações para, em seguida, cortar as plantas adultas” (CALZAVARA, 1987, p. 16). Chama-se ainda de coroamento a limpeza ao redor das touceiras por meio de capina e roçagem e, ainda, a roçagem, que consiste no corte das espécies concorrentes. Essa terminologia, “desbaste”, o “coroamento” e o “perfilhamento” não se encontra no vocabulário dos extrativistas do Porto Felicidade. Além disso, a agronomia considera que há duas safras de açai, uma no inverno e uma no verão, o que não é confirmado pelos extrativistas, que dizem haver apenas uma safra, a do verão, e a produção do inverno só ocorre nos açazais tratados.

O conjunto de práticas observadas na região do Curucuru, chamada pelos moradores de tratar (e em menor escala, manejar o açazal), é comum às áreas produtoras de açai na região do delta, como é o caso do rio Marajoí, em Gurupá, de onde o açai colhido será

transportado por açazeiros de diversas regiões, inclusive de Breves, rumo aos grandes mercados, a partir de práticas como raleamento da mata (capina e roçagem de espécies sem interesse), desbaste de touceiras e o perfilhamento (ARZENI; JARDIM, 2004). Nas ilhas de Abaetetuba, no início dos anos de 1990, o manejo do açaí consistia na retirada de folhas secas, controle de espécies competidoras, esparsamento dos troncos e controle do adensamento de touceiras (HIRAOKA, 1993).

No município de Afuá, que faz fronteira com Breves, foram listadas práticas como a roçagem do mato, a seleção e a retirada das árvores com copa densa e com sombreamento excessivo e corte das palmeiras mais altas e finas, um “manejo” que não teria correspondência com um entendimento técnico ou acadêmico (CORRÊA; SÁ; PORRO, 2016). Assim, para os autores, as práticas desenvolvidas estariam mais vinculadas ao conhecimento acumulado na feitura dos roçados, já que a derrubada da mata para tal poderia ser ou não sucedida pelo plantio do açaí, dependendo do interesse da família ou propriedade tradicional do terreno utilizado; depois que a área do roçado fosse colada em repouso, cresceria a capoeira ou açazal, a primeira em caso de não tratamento, o segundo em caso de corte das espécies concorrentes; o roçado e o açazal poderiam ter um aspecto de continuidade (CORRÊA; SÁ; PORRO, 2016).

Paralelamente ao conhecimento tradicional sobre agricultura e extrativismo, instituições de pesquisa e extensão rural tiveram importante lugar na disseminação de práticas de manejo, desta vez a partir do conhecimento científico, como é o caso da Embrapa Amapá na região do delta do Amazonas ainda em fins dos anos de 1990 (QUEIROZ; MOCHIUTTI, 2001). Naquele período, variados fatores contribuíram para a emergência da noção de “manejo” dos açazais, como o crescimento do mercado e a mudança no preço doméstico, derivada do aumento da demanda interna e externa, tendo os produtores investido nos manejos da várzea, bem como o cultivo na terra firme, também fomentando a adoção de novos sistemas de plantio e coleta, uso de adubação e a incorporação de açazeiros aos Sistemas Agroflorestais (SAF), além da inclusão do açaí na Política de Garantia de Preços Mínimos (PGPM) e da concessão de crédito no âmbito do Fundo Constitucional de Financiamento do Norte (FNO), do Banco da Amazônia, e do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf), totalizando mais de 100 mil hectares manejados na várzea amazônica (HOMMA, 2022). Em 2021, por exemplo, a cultura do açaí ficou em terceiro lugar no ranking do crédito agrícola, com R\$ 83,3 milhões, atrás apenas do milho e da soja, com R\$ 273,1 mi e R\$ 942,9 mi, respectivamente (FAPESPA, 2022, Boletim Agropecuário Paraense).

Na microrregião dos Furos de Breves, a partir de 2016, teve início o projeto Bem Diverso, visando ao desenvolvimento de plano de capacitação em “manejo de mínimo impacto” em açazais nativos, atrelando o manejo de abelhas à manutenção da biodiversidade local, com a instalação de 20 unidades de referência para demonstração do processo e incluindo lideranças comunitárias (QUEIROZ *et al.*, 2022). Na região do Curucuru, os agroextrativistas com quem conversamos relataram que não haviam participado de projetos de manejo, mas sempre perguntavam o que era preciso para fazer um “projeto”, o que estava geralmente atrelado ao acesso a crédito rural. De qualquer forma, é importante destacar o poder de disseminação de técnicas de manejo a partir da oralidade, entre os produtores de diversas regiões (SALES, 2019).

A intensificação do manejo de açazais é observada em outras comunidades na várzea amazônica, como na região das ilhas de Abaetetuba, no Baixo Tocantins (PA). Nessa localidade, onde também foram criados Projetos de Assentamento Agroextrativista (PAE) como na ilha do Curucuru, essa intensificação é influenciada pelo aumento da demanda dos mercados nacional e internacional pelo açaí, assim como pela atuação de instituições de Assistência Técnica e Extensão Rural (Ater) e disponibilização de crédito a agroextrativistas (CASTRO; SIMÕES; SCHLINDWEIN, 2022). O manejo, por outro lado, também depende de conhecimento acumulado e meios de intervenção nos açazais, podendo ter como resultado o aumento da segurança alimentar e da ampliação e diversificação demográfica e social (SILVA, 2021). Uma característica da inserção dos agroextrativistas amazônicos na cadeia produtiva internacional do açaí, o que modificou os usos conferidas à fruta, passando da alimentar à comercial, diminuindo a diversidade de espécies vegetais locais (SANTOS; AZEVEDO-RAMOS; GUEDES, 2021).

3.6 O mariscador e *do-comprado*: cultura alimentar no Porto Felicidade

Em meados do mês de setembro, um grupo de jovens conversava, em frente à cantina, sobre uma *digital influencer* de Minas Gerais que postou vídeo em que “reage” ao “jeito paraense” de tomar açaí. No *post*⁶⁹, dizia que queria “ver essa história aí dos paraenses”, se referindo ao consumo de “mortadela frita, com açúcar, farinha e açaí, nessa quantidade?” Diz ela, “juro que não é esse o Brasil que eu vivo, não, porque aqui onde eu moro é açaí com

⁶⁹ Influencer mineira questiona o jeito paraense de tomar açaí: “Com mortadela, açúcar e farinha, jura?” Disponível em: <https://www.oliberal.com/para/influencer-mineira-questiona-jeito-paraense-de-tomar-acai-com-mortadela-acucar-e-farinha-jura-1.587469> Acesso: 9 maio 2023.

granola e banana, pra ser *fitness*, né, porque açaí é *fitness*”. Em resposta, um digital influencer e deputado estadual paraense produziu vídeo⁷⁰ em que toma pra si a propriedade cultural do açaí, argumentando que a mortadela frita e o açaí com açúcar compunham o jeito *tradicional* do paraense tomar açaí. “O açaí é do Pará e do Amapá. Então, quem decide como come é a gente”, respondeu. Para a roda de jovens do Porto Felicidade, que assistia aos vídeos no celular de um deles, almoçar ou jantar mortadela frita com açaí era realmente o jeito *tradicional* de consumir o fruto.

Naquele período, os açaizais da região estavam no ápice da produção. Durante a safra, os frutos são transportados em cascos, rabetas, açazeiros e barcos de linha; todos os dias, extrativistas transitam com pelo menos um ou dois paneiros de açaí a serem vendidos nas beiradas. No decorrer do dia, cedo da manhã ou ao final da tarde, encostam moradores que desembarcam com um terçado, uma peconha e pelo menos um paneiro *até os pau* de açaí; à noite, as pessoas entregam o vinho a familiares e vizinhos em garrafas PET reutilizadas. Nas residências, o açaí é o principal alimento do almoço, da *janta* e das merendas do decorrer do dia. *É o açaí com alguma coisa.*

Foto 4 - Transbordo das latas de açaí de voadeira a um barco de linha, que faz o trecho entre Breves e Macapá, onde a carga seria entregue



Fonte: Moisés Sarraf (2022).

⁷⁰ Influencer mineira fala mal do açaí com mortadela? Entenda toda a treta (SANTOS, 2022). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RYWgdeYUV10>. Acesso: 9 maio 2023.

As peneiras e alguidares, então utilizados para amassar o açaí *na mão*, são objetos em desuso; raramente vê-se os instrumentos, já empoeirados, nos jirais das casas. Quase todas as residências possuem uma bateadeira – máquina despulpadora revestida de alumínio em que se produz o vinho do fruto –, geralmente na cozinha em um compartimento exclusivo para bater o açaí. Mulheres, crianças e idosos, mas, sobretudo, os homens adultos, chegam do mato com um paneiro de açaí. No fim da tarde, as mulheres – na maioria dos casos, mas não exclusivamente – botam os caroços do fruto em uma bacia de plástico com água, onde o açaí é lavado, retirando-se restos vegetais, tracuás (designação aos insetos do gênero *Camponotus*) e outros eventuais bichinhos. Também são retirados os “filhos” de açaí – caroços verdes pouco desenvolvidos que poderão amargar o sabor do vinho. Ferve-se alguns litros d’água: a primeira metade será colocada noutra bacia de plástico e a segunda, servirá para produzir o vinho. Os caroços são, então, despejados na água já morna, caso contrário o fruto pode *encruar*⁷¹. O açaí fica de molho por aproximadamente uma hora para a polpa amolecer. Por volta das 18h30, quando o motor da vila roda e a energia elétrica circula no Porto Felicidade, liga-se a bateadeira.

Com o auxílio de uma cuia ou papeiro, os caroços já amolecidos são colocados, gradativamente, na abertura superior da máquina, que, por meio de um eixo central encadeado com barras laterais, amassa o fruto. Na sequência, se adiciona água até que, da abertura inferior da bateadeira, começa a fluir o sumo do açaí, o qual é depositado numa bacia de alumínio. Esse sumo, por sua vez, é recolocado na máquina, com um pouco mais de água, para, dessa segunda batida, aí, sim, se retirar o vinho do açaí. Com os mesmos caroços rodando na máquina, pode-se colocar um pouco mais d’água para retirar o que é chamado de *suramba*, *xuramba* ou *xororô* – a lavagem da máquina. Na parte da frente da bateadeira, fica a saída dos caroços já despolpados, refugo recolhido no paneiro e despejado no fundo dos terreiros, e que eventualmente poderá se tornar, com o tempo, estrume para as hortas.

Com um paneiro, que geralmente comporta 14 kg de caroços, pode-se obter cerca de sete litros de açaí *do grosso* e nove a dez litros de açaí *do fino*. Para uma residência com três ou quatro pessoas, o vinho do açaí, consumido no almoço e no jantar, pode durar de dois a três dias. No segundo dia, o açaí começa a ficar com um sabor azedo; no terceiro dia, com o açaí azedo, faz-se o mingau de açaí com arroz, cozido, de sabor levemente salgado. Já a *suramba*, o suco fino oriundo do refugo da bateadeira, pode ser usada para destemperar o açaí grosso, tornando-o mais ralo, assim como, em últimos casos, ser a *suramba* o próprio alimento

⁷¹ Enrijecer a polpa, o que dificultaria a ação da bateadeira.

consumido, situação que, caso ocorra, é sinônimo de pobreza e motivo de vergonha. No Porto Felicidade, uma família era conhecida como o “pessoal do xororô”, por não ter condições de consumir o vinho do açaí, mas apenas a lavagem da máquina. Há, finalmente, uma última situação em que se utiliza a suramba. Ao final das refeições, no prato ou combuca em que se tomou o açaí, coloca-se uma porção de suramba para lavar a vasilha e, então, toma-se esse suco. A prática, que também pode ser realizada apenas com água no lugar do xororô, é uma forma de se evitar que a pessoa tenha sede após a refeição.

O açaí é protagonista das refeições ao lado da farinha d’água de mandioca, que é obtida nas casas de farinha ou casa do forno, onde também se produz os derivados: goma de tapioca, farinha de tapioca, beiju chica e tucupi. Os roçados de mandioca e a fabricação da farinha, porém, não são realizados na região do rio Curucuru. A principal explicação para isso reside no fato de a vila estar situada na vargem, uma área com elevada variação de maré, alagada diariamente, e com grande influência do rio Amazonas durante o inverno, quando a água “fica grande”, o que impossibilita o roçado de mandioca, o qual necessita de terra seca para se desenvolver, o que é mais comum na terra firme. A farinha, então, é comprada nos comércios da vila, na cidade de Breves ou de marreteiros⁷² que passam pela região. Em outubro de 2022, o fardo de 30 kg de farinha custava R\$ 200.

3.6.1 “O camarão sumiu”: caça, pesca e ultraprocessados

Trapiches e palanques de muitas residências estão sempre tomados de matapis: dez, quinze, vinte pequenas armadilhas para o “camarão regional” (*Macrobrachium amazonicum*). Boa parte da população conhece as marés boas para *esconder matapi* e sabe manejá-los, inserir o babaçu como isca e despescá-los, ao final. Mas no Curucuru “o camarão sumiu”, é o que dizem os moradores. O camarão é um recorrente acompanhamento do açaí, mas poucas vezes vi o alimento durante as refeições. Indaguei, então, quem vendia camarão, sendo que dois pescadores me foram indicados; ainda assim, fui alertado de que quase já não se vê camarão na região. Procurei os dois profissionais, que me informaram, de fato, que nos últimos dois anos o camarão sumiu. Um deles me disse que coloca 20 matapis, mas captura pouco mais de um quilo de camarão, uma quantidade considerada ínfima, e, quando pesca, o camarão é miúdo, “só uns filhos de camarão”.

⁷² Vendedor ambulante que, na região, circula pelas vilas e casas em embarcações de médio porte, vendendo a crédito aos moradores. O termo “marreteiro” parece se confundir com a palavra “regatão”, que historicamente desempenhou as mesmas atividades na região amazônica.

Muitas foram as causas apontadas para o sumiço do crustáceo. Alguns dizem que “o pessoal deu muito em cima, não deram tempo”, ou seja, que o consumo nos últimos anos foi elevado, impedindo a reprodução do camarão, que acabou por desaparecer. Outros, por sua vez, dizem que o despejo do refugio das serrarias – especialmente a moinha –, muitas vezes descartada diretamente no rio, poluiu as águas, afastando o camarão da região. Óleo diesel despejado na água, esgoto sem tratamento das residências e lixo também são citados pelos moradores como fatores que causaram o sumiço do alimento.

Com a seca do camarão, ambos os pescadores procurados não estavam recebendo encomendas, já que não pescavam nem para o de-comer. Ainda assim, em uma rara ocasião, um sujeito conhecido como Pinga passou pela ponte da vila carregando um paniero de camarão, com cerca de três quilos. No seu percurso, mais de um vizinho *deu preço* no camarão, mas Pinga argumentou que o paniero tinha destino, a esposa do patrão, dono de uma fábrica de cabos. Certa ocasião, ouvi a história sobre um morador da vila que havia pescado, de linha de mão, uma dúzia de aracus (*Leporinus freiderici*), totalizando cerca de quatro quilos. No retorno para casa, foi abordado em sua rabeta por um patrão, que perguntou o preço do peixe. O pescador disse para o patrão “ver aí quanto podia pagar”, e este puxou uma nota de cinco reais, pegou o pescado e seguiu viagem – um valor muito abaixo do que seria considerado justo, algo em torno de R\$ 40.

O matapi é uma das 12 modalidades de pesca encontradas no rio Curucuru durante nossa pesquisa. São as seguintes:

- a) Matapi: armadilha em formato cúbico, com dimensões médias de 20x50 cm, tecido em talas de guarumã (*Ischnosiphon arouma*), que se isca com coco de babaçu, para capturar camarões. A armadilha tem duas aberturas em formato cônico, uma em cada extremidade. O crustáceo entra pela abertura maior, que se afunila e termina dentro do matapi; com o caminho contrário iniciando pela abertura menor, o camarão não consegue sair. A *safra* do camarão acontece durante o verão, de junho a novembro; as melhores marés para se colocar matapi mensalmente é na tipacuema e diariamente na vazante;
- b) Cacuri: armadilha para captura de peixes, fincada à beira dos rios, confeccionada em tala de paxiúba (*Socratea exorrhiza*) e estaqueada com madeiras mais duras. A armadilha consiste de três partes: a espia, a sala e o curral. A espia é um pari – tipo de barragem feito em talas e varas de paxiúba e amarrada com cipó de mamorana

(*Pachira glabra*), permeável apenas a água –, funcionando como guia e direcionando os peixes para dentro do cacuri, que possui duas entradas, que terminam na sala. A sala, por sua vez, possui duas entradas que terminam no curral, de onde o peixe não mais consegue sair. A cada dois dias, é preciso despescar o cacuri, o que é feito subindo-se à sua abertura e, com o auxílio do landuá – rede cônica com uma vara longa – busca-se os peixes. O verão amazônico é o período por excelência para se obter o “peixe de cacuri”, considerado um *animal gordo*;

- c) Tapagem: a tapagem diz respeito à pesca realizada em baixas ou igarapés. Durante a maré preamar, finca-se o pari de modo a impedir a entrada ou saída de animais. Quando a maré vaza, os peixes e camarões ficarão retidos do lado de dentro do igarapé. Na baixa-mar, geralmente dois pescadores vão ao pari para retirar o pescado com o auxílio de paneiros; no ciclo mensal, o melhor período é a tipacuema. Não raro, utiliza-se o timbó (*Ateleia glazioveana*), cipó usado para capturar peixes.
- d) Linha de mão: modalidade mais comum, para a qual se compram linhas, anzóis e poitas de variados tamanhos, a depender do tipo de peixe almejado. O anzol pode ser iscado com minhoca, camarão, mortadela e linguça. Diariamente, o melhor momento para esse tipo de pesca é quando a maré está de reponta e, na escala mensal, quando a água está de tipacuema, nos quartos minguante e crescente. Essa técnica alcança peixes em maior profundidade, os mais comuns são a piaba, o mandi-í (*Pimelodus pohli*), o mandubé (*Ageneiosus brevifilis*) e o mapará (*Hypophthalmus edentatus*);
- e) Caniço: constituído de uma vareta e cerca de 1,5 m de linha, com um azol na ponta, utilizando as mesmas iscas da linha de mão. Essa técnica é adequada para peixes que nadam mais à flor d’água, como pescadas-brancas (*Plagioscion squamosissimus*), sardinhas (gênero *Triportheus*) e jacundás (gênero *Crenicichla*);
- f) Malhadeira: também chamada de malha, a rede de pesca pode ser colocada em diversas paragens, como trapiches e ramas nas beiradas, e consiste em aguardar que o pescado se enrede durante sua passagem;

- g) Cambão: o cambão é uma modalidade em que se acopla um anzol a uma boia (latas, garrafas PET, pedaços de isopor) ou vara próxima à beira, iscada com *babugem de frango*, para pescar espécies como filhotes, douradas (*Brachyplatystoma rousseauxii*) e pirararas (*Phractocephalus hemiliopterus*);
- h) Espinhel: conjunto de anzóis colocados em uma corda, amarrado a ramas na beira;
- i) Arpão e zagaia: ambos são constituídos por uma vara de cedro com cerca de dois metros de comprimento em cuja ponta fica uma peça de ferro; no arpão, apenas uma seta; na zagaia, um tridente. As peças servem para a pesca de peixes como o tucunaré (*Cichla ocellaris*) e, em raros casos, de peixes-bois (*Trichechus manatus*)
- j) Pindá: é um anzol em que são afixadas penas de aves, como as de tucano, como uma forma de chamar a atenção dos peixes. O pindá é amarrado a um caniço, colocado à flor d'água, com o qual se faz movimentos rápidos para a pesca de espécies como o tucunaré;
- k) Gapuiagem: técnica utilizada especialmente nas baixas, durante a reponta, com a maré seca. Durante a vazante, formam-se “poços”, pequenos reservatório de água em que ficam presos pequenos peixes como o jiju (*Hoplerythrinus unitaeniatus*) e camarões. Com a lama do local, faz-se uma espécie de represa, chamada de mocoóca, restringindo a ainda mais a área. Com uma vasilha ou cuia, seca-se o reservatório de água até que fiquem só os animais, que são retirados com o auxílio de um paneiro.

As modalidades de pesca se assemelham às praticadas em outras paragens da Amazônia, como Itacoatiara (AM), no Médio Amazonas, em que Smith (1981) listou uso de redes de cerco, redes arrastadeiras, malhadeiras, tarrafas, zagaia, arpão, arco e flecha, espinhel, espinhelão, linha de mão, caniço, além de explosivos e timbó. Assim como aquelas modalidades realizadas no Baixo Amazonas, como o curral, o cacuri, a rede de arrasto, a tarrafa, a linha-de-mão, espinhel, arpão e muzuí (FURTADO, 1987).

A caça, por sua vez, é uma atividade secundária. Poucos são os caçadores e, mesmo para estes, as caças praticamente acabaram na região. Em dias de caçada, é comum os homens – a atividade é exclusivamente masculina – matarem tatus, preguiças, cuandus e mucuras;

quando em vez cutias e pacas. Veados, antas e peixes-boi são raros, apesar do avistamento de onças com certa regularidade, sobretudo nas cabeceiras de rios. Para a caça, são feitas duas atividades principais: lanternagem e varrida. Lanternar é percorrer as margens de igarapés em canoas, sempre em direção ao centro, procurando caças nas beiras. A varrida, por sua vez, é realizada nas estradinhas abertas no mato. A varrida, típica da terra firme, é a modalidade do verão, quando a água seca e pode-se transitar por terra; a lanternagem, pelas águas, é favorecida pelo inverno e pelas marés de lance, quando a água cheia permite o trânsito aos centros das ilhas por meio dos rios. As modalidades de pesca e caça são as atividades *do marisco*, praticadas pelos que são elogiados como *marisqueiros* e *mariscadores*, primeira forma de obtenção de alimento no Curucuru, e se referem aos ofícios tradicionais para obtenção de alimento.

Mas o Curucuru *já foi bom de peixe*. Assim como o camarão, o pescado sumiu. O verão amazônico deveria ser de fartura, tempo de *peixe de arribação*. Durante nossa pesquisa, porém, não se conseguia o alimento com facilidade. A maior parte do peixe consumido vinha *de fora*, de outros rios, especialmente do Amazonas, vendidos na vila por barqueiros que fazem rota até o município de Almeirim, especialmente o pacu (*Piaractus mesopotamicus*), o curimatã (*Prochilodus lineatus*) e o acari (família *Loricariidae*). Vendedores em rabeta também comercializavam de porto em porto o pescado adquirido nas feiras de Breves ou Macapá, como aracu (*Leporinus friderici*) e pirapitinga (*Piaractus brachypomus*). Durante a safra da sardinha, pescadores do rio Ituquara também iam, esporadicamente, à vila para oferecer o produto. A norte da ilha do Curucuru, no rio Ituquara, a pesca de filhote e dourada é intensa, mas as geleiras (atravessadores) adquirem a mercadoria dos pescadores e seguem diretamente para os mercados em Belém, onde os preços são elevados, e sequer paravam na vila. Nesse contexto, o consumo de peixe passou a ser exceção.

O caso do cacuri demonstra como opera a gestão dos recursos naturais – nesse caso, o pescado –, na relação entre patrões e demais moradores. Ao redor do Porto Felicidade, há quatro cacuris. Para que uma armadilha desse tipo seja instalada, é necessário primeiramente a aquisição dos materiais (feixes de paxiúba, estacas e ripas de madeiras diversas), um pescador experiente para a montagem do cacuri e a localização dos “poços bons de peixe”, as áreas em que os peixes tendem a se concentrar, melhores locais para o sucesso da armadilha. Apesar de a maior parte do cacuri ficar dentro d’água (sala e curral), a *espia* precisa ser fixada à margem – margens essas que compõem as terras e, sendo assim, têm donos. Dessa forma, dos quatro cacuris, três deles pertencem a patrões e o último é feito de “meia” entre um pescador e um patrão. Os outros moradores, assim, podem apenas colocar matapi, espinhel ou cambão em

frente às suas casas, ou pescar de caniço ou linha de mão pelos rios. Eduardo Galvão, em meados do século XX, dizia que “aquêles que não têm dinheiro, nem tempo, para construir cacurís, principalmente os que vivem nas margens dos pequenos riachos, geralmente pescam cercando os mesmos com tapagem (GALVÃO, 1955, p. 114). Apesar da aparente simplicidade nas regras de instalação de um cacuri, a armadilha se desenha socialmente como um complexo signo do poder dos patrões.

Afora o marisco, há uma segunda – e hoje hegemônica – forma de obtenção de alimento, *no-comprado* ou *do-comprado*, que está mais diretamente associado ao aviamento. Dos quatro comércios da vila, dois deles são dos “patrões”, donos das fábricas, em que os trabalhadores fazem suas compras. As principais proteínas adquiridas são frango *do gelo* e alimentos ultraprocessados: mortadela, linguiças (calabresa, toscana e do tipo fina), *steaks* de frango e carne em conserva.

Assim, as refeições são resultado de um entrelaçamento entre o comprado e o mariscado. O café preto com ou sem bolachas *água e sal* é o alimento da madrugada, para o início do trabalho. Por volta das 8h, quando param para a merenda, a refeição é mais encorpada: mingau de açaí ou açaí com farinha d’água e alguma proteína, que pode ser camarão, peixe, frango, mortadela ou linguiça. No almoço e no jantar, se mantém o trio açaí, farinha e uma proteína, adicionando-se, mais raramente, arroz e feijão. As duas modalidades por vezes divergem entre si e, noutras, se complementam.

A alimentação pode variar com os xerimbabos, como galinhas, patos, perus e porcos – estes últimos abatidos em ocasiões festivas, como celebrações de santos, aniversários, batizados, Natal e réveillon. A carne bovina é rara. Geralmente aos sábados, vendedores autônomos adquirem a carne em Breves ou Macapá e passam na beirada oferecendo às famílias. Esporadicamente, barqueiros que fazem viagens às fazendas do rio Amazonas abatem o gado e vendem a carne na região.

Os preparos também se misturam. Certa feita, uma dona de casa me contou que costuma preparar a mortadela no moquém⁷³, já que prefere o sabor defumado ao frito. Na residência de um barqueiro, ele havia matado uma preguiça, cujas vísceras cozidas foram utilizadas para o preparo do *meladinho*, que foi servido ao lado de bistecas bovinas assadas de brasa. Certa ocasião, vi o preparo de pato a cabidela⁷⁴, acompanhado de açaí e picadinho (carne bovina moída). Noutra residência, em que foi preparada a refeição para receber um grupo de trabalhadores, o almoço era composto por mucuras na brasa, peixes e mortadela

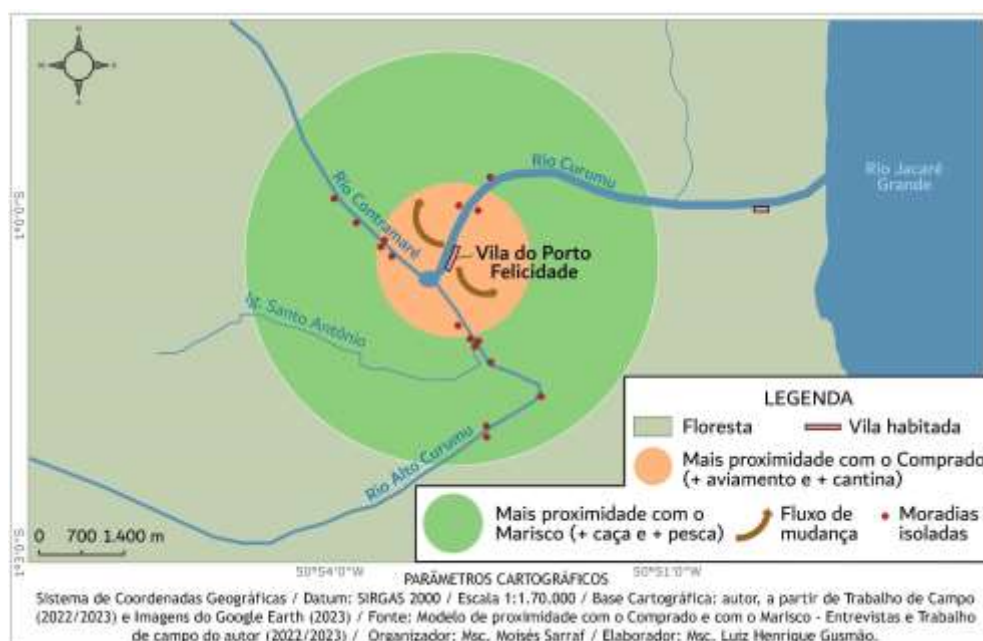
⁷³ Sinônimo para trempe ou grelha, onde as carnes são assadas na brasa.

⁷⁴ Guisado feito com os miúdos e o sangue da ave.

fritos, *frango do gelo*⁷⁵ guisado, arroz e farinha; raro caso em que não havia açaí. Assim, o entrelaçamento de preparos e produtos resulta em mosaicos de caças e gêneros ultraprocessados, desembocando em mesas compartilhadas entre preguiça e bisteca, frango de gelo e mucura, pato a cabidela e picadinho e, por fim, mortadelas moqueadas.

Pagar quanto se quer no pescado dos moradores, ter prioridade na aquisição do escasso camarão ou a propriedade de um cacuri são algumas demonstrações dos privilégios dos patrões na obtenção do pescado. Cria-se, assim, uma inversão. O trabalhador, preso ao aviamento e à cantina do patrão, passa cada vez menos a comer peixe e camarão, enquanto os patrões têm acesso facilitado a essa comida. Com relação aos trabalhadores, quanto mais se está enredado no sistema do aviamento – dispêndio maior de tempo de trabalho nas fábricas, aumento da dívida na cantina e não possuir terreno para cultivar –, mais se deixa de desempenhar atividades de caça e pesca. E, assim sendo, mais se consome alimentos ultraprocessados. No Curucuru, o trabalho na fábrica e o aviamento afastam as famílias de ofícios e saberes, resultando no modelo exposto abaixo.

Mapa 3 - Divisão entre o marisco e o “comprado”



Muitos moradores narram que era possível pegar camarão no paneiro, isto é, diretamente na beira ou mesmo com a mão ao redor dos esteios dos trapiches. Alguns contam

⁷⁵ Expressão utilizada para designar o frango congelado comprado nas cantinas, em oposição aos frangos criados nos terreiros. Não raro, escuta-se críticas ao sabor ruim, aos “remédios” dados para que os animais cresçam rapidamente e aos preços elevados.

da pesca de lanceio nas praias, quando não raro se pescava o *camarão a lagosta*. Próximo a uma baixa, contam-se histórias de gapuiagem, quando se enchiam paneiros com peixe e camarão. O argumento comum é o de que *deixou de dar*, e assim não valia mais a pena investir tempo e trabalho nessas modalidades; por fim, não mais se pescou. Por outro lado, as narrativas da fartura de pesca convergem com o momento de chegada das famílias à vila, justamente para trabalhar na serraria. Assim, as práticas de pesca são narradas como coisas de outro tempo. À medida que a vila se constituiu, voltada especialmente para a extração e serragem de madeira, as famílias foram dedicando cada vez mais tempo à serraria e menos à pesca. A cerca de duas horas de barco fica o rio Itaquara, importante região produtora de pescados, especialmente dourada e filhote, para o mercado da capital Belém. Assim, sugere-se que o peixe não sumiu, mas sim a prática da pesca que vem deixando de ocorrer.

3.7 A tábua cultural das marés

“Mas tempo não é maré, só vaza, não enche”
Dalcídio Jurandir, “A Ribanceira” (1979)

Em uma visita ao terreno de um morador, perguntei a hora. Ele olhou para o rio, e disse que, como a maré já havia começado a encher, “isso deve ser umas 5 horas já”. Em dias de viagens, quando se quer saber o horário em que iríamos desatracar, a resposta era assertiva: “Vamos na maré.” As atividades das serrarias e fábricas de cabo de vassoura, os tempos de caça, o calendário de pesca diário, mensal e anual, e a passagem das horas diariamente. O transporte de cargas e passageiros; a derrubada e a plantação de roçados. O vento nas baías. O clima. O tempo. Todos eles são elementos que dependem diretamente do vai-e-vem diário das enchentes e vazantes. São ciclos diários, mas também mensais, nas duas marés grandes e duas marés baixas de cada mês; ciclos mensais, mas também anuais, considerando os períodos de cheia e seca do rio Amazonas, o que também impacta os níveis de maré na região do Cururucu. O tempo da vila não é o tempo da maré. O tempo da maré depende do ciclo lunar. E, nesse jogo entre três ciclos diferentes, a população interage a partir de ofícios e saberes, na regularidade do dia a dia e em situações emergenciais, entalhando, assim, uma *tábua cultural das marés*.

A relação da população com a sazonalidade amazônica – período seco e período chuvoso – é observada por diferentes autores. Seja nas comunidades quilombolas de Óbidos (CARVALHO; POMPERMAIER, 2022) ou nas vilas ribeirinhas da Ilha das Cinzas, em

Gurupá, que se adaptam anualmente ao período chuvoso, quando relatam dificuldade na produção de alimentos agrícolas durante o inverno (SANTOS; AZEVEDO-RAMOS; GUEDES, 2021). Em Afuá, também no delta do Amazonas, as atividades do verão são aquelas associadas ao roçado, como manejo da capoeira e açazais, pesca de peixes e camarão (CORRÊA; SÁ; PORRO, 2016).

Em uma primeira camada, a maré varia diariamente, seis horas enchendo, seis horas vazando. Quando completamente cheia, está na *preamar*; quando completamente seca, na *baixa-mar* e, quando a maré para por cerca de meia hora entre a baixa-mar e o início da enchente, a maré está de *repona*. Na metade de cada maré, chega-se ao *meio de enchente* e ao *meio de vazante*. Nesse ciclo, o final da vazante é a melhor maré para algumas modalidades de pesca, como de rede, caniço e linha de mão, além de ser um bom momento para colocar o matapi. No caso da rede e do matapi, os petrechos ficarão dentro d'água até o final da enchente, quando serão despescados. Já o cacuri é despescado na baixa-mar, momento em que fica mais fácil inserir os landuás⁷⁶ para retirar os peixes capturados. Assim, há diariamente duas preamares e duas baixa-mares.

No decorrer do mês, há um segundo movimento. O mês é dividido em quatro partes, conforme o ciclo lunar: dois quartos de água seca (luas minguante e crescente) e dois quartos de água grande (luas nova e cheia). Durante os quartos minguante e crescente – período chamado de *tipacuema* –, o nível da água vai reduzindo gradativamente, até os últimos dias do quarto, quando se chegará aos mais baixos níveis de preamar e baixa-mar. Nesse período, a repona é mais longa, a água fica “preguiçosa” e demora mais para começar a encher diariamente. Já nas luas nova e cheia, ocorre a *maré de lance*, quando a água alcança seus maiores níveis, tanto na preamar quanto na baixa-mar. Nessa fase, a preamar é mais longa, ou seja, a água demora mais pra vazar nos seus ciclos diários. Nos primeiros dias dos quartos de luas cheia e nova, diz-se que a *água está em crescimento* para chegar à maré de lance, no *dia de lua*, último dia do ciclo. A partir de então, a maré “quebra”, e então começa novamente o ciclo da tipacuema.

Esses ciclos mensais impactam uma série de atividades. A tipacuema é um bom período para a pesca, enquanto a maré de lance, ruim – quanto menor for a quantidade de água, mais provável a captura dos peixes. Nas baixa-mares da tipacuema, quando a maré chegará aos seus níveis mínimos durante o mês, são feitas as tapagens de igarapés e baixas, assim como a gapuiagem das baixas. Já as marés de lance vão ser apropriadas para a

⁷⁶ Petrecho composto por um cabo de madeira cuja ponta se abre num cesto de rede, semelhante a um puçá, para retirar os peixes do cacuri.

lanternagem – caça em canoas –, uma vez que será possível adentrar os centros dos rios e igarapés. Nessas marés também será facilitada a retirada de toras de madeira que tenham sido cortadas nos centros.

Na vila do Porto Felicidade, a variação mensal de marés, somada às variações diárias, causava uma mudança na coleta de água das casas que possuem encanamento, impactando as rotinas. Como há energia elétrica apenas entre 18h30 e 22h30 e durante a tipacuema a maré fica seca por quase todo esse espaço de tempo, para as casas com bomba d'água, os canos de captação não alcançam o leito do rio. Assim, as casas acabam ficando desabastecidas. Por conta disso, durante esses dias, prima-se pelos banhos de rio ao invés dos banhos dentro de casa. E mesmo no rio, com a maré muito baixa, em algumas ocasiões as pontes não alcançam a água, dificultando os banhos. Nessas semanas, a quantidade de idas ao rio aumenta e racionaliza-se o uso de água dentro de casa. A maioria das casas não possui bombas de água, mas o banho de rio vai se constituindo como um signo de pobreza. Assim, sempre que possível, as famílias compram as bombas, instalam um sistema de encanamento, como símbolo de ascensão social.

Há, ainda, uma variação anual, que interage com os dois ciclos anteriores, mensal e diário, impactada pela alteração no regime de chuvas na região amazônica. O verão amazônico, que começa a tomar lugar a partir de junho, é a época seca, na qual gradualmente cessam as chuvas até o ápice da estiagem em agosto e setembro. A partir do final de novembro, as chuvas recomeçam, reiniciando o inverno amazônico, que deverá durar até o mês de junho seguinte. No verão, as temperaturas são mais altas e o clima, seco, baixando a 50% em certos dias, enquanto que no inverno a temperatura diminui e a umidade do ar beira os 100%.

Com a alteração no regime das chuvas, baixa-se o nível das águas, ocorrendo a seca do rio Amazonas e tributários, o que leva algum tempo, mesmo já com o clima de verão, para ser visível. Nos primeiros meses, julho e agosto, a água não baixa contundentemente, mas, com o tempo, o nível diminui, inclusive na região do rio Curucuru; em setembro, a variação das marés é visível. O nível do rio, desta feita, segue baixo até o inverno amazônico se assentar, o que culminará nas marés lançantes dos meses de março e abril. O verão ascenderá novamente, a partir de junho, mas a água continuará *grande* até agosto. E, assim, ano após ano, três regimes de marés seguirão interagindo entre si: diária, mensal e anualmente. Durante o verão, com a seca do Amazonas impactando o rio Curucuru, continuam interagindo os ciclos mensais (tipacuema e maré de lance) e diários (preamar e baixa-mar), mas com níveis de maré sempre menores, tanto de máxima quanto de mínima, em relação ao inverno.

Dessa forma, as maiores marés do ano ocorrerão durante os meses de fevereiro, março e abril, período em que o nível elevado do rio, proporcionado pelas chuvas na região amazônica, se somará às marés lançantes das luas novas e cheias desses meses e com a preamar diária. A preamar será demorada e a baixa-mar também terá um nível elevado – será o ponto máximo de uma maré baixa – e a reponta, curtíssima. Após as marés lançantes, com a entrada do verão, o nível da água se reduz dia após dia, mas ainda se manterá elevado, tendo seu nível minorado efetivamente apenas em setembro. A partir de então e até dezembro, as marés serão baixíssimas, tendo seu ponto mínimo durante a baixa-mar das semanas de tipacuema (quartos minguante e crescente); as preamares desses meses também serão as menores do ano.

É justamente durante o segundo semestre, quando o nível das águas baixar efetivamente, que as serrarias e fábricas de cabo de vassoura têm suas atividades reduzidas. Como atualmente há pouca oferta de virola nas beiras dos grandes rios, é preciso adentrar as cabeceiras. No verão, contudo, os *centros* de afluentes do rio Amazonas estão secos, o que impossibilita o avanço pelas vias fluviais a essas áreas; por terra, esse trabalho é inviável. Por conta disso, não há como extrair as toras de madeira a serem encaminhadas às serrarias. Com as unidades paradas, os trabalhadores ficam sem ocupação no setor. Como eles são remunerados por “empleita”, isto é, por produção diária, nesse período, ficam sem receber. Ainda assim, seguem consumindo nas cantinas das vilas. As dívidas se acumulam, e quando as fábricas voltarem a funcionar, algumas semanas ou meses mais tarde, os empregados já vão recomeçar *no vermelho*.

Com o tempo livre, devido à paralisação das fábricas, é mais comum que trabalhadores se engajem noutros serviços, principalmente a pesca. Vê-se cascos adentrando igarapés e outras pequenas embarcações com duas ou três pessoas nas beiradas pescando com linha de mão. Amigos e compadres combinam de gapuiar e tapar igarapés. Compra-se mais petrechos de pesca, como linhas, redes, anzóis e poitas. Nesse período também os funcionários das fábricas saem pelas beiras “garimpando” em busca de toras de virola que estão no fundo do rio. E muitos deles ocupam o tempo submergindo os paus, que serão vendidos aos seus patrões. No mês de novembro, dois trabalhadores passaram cerca de uma semana no serviço, alcançando 50 toras de virola, que seriam vendidas por R\$ 18 cada. Eles receberiam no total R\$ 900, divididos entre os dois.

A safra do açaí, por sua vez, coincide com o auge do verão – de julho a setembro. Nesse intervalo, as famílias estão voltadas para a tiração e comercialização do fruto. Ouvi de muitos trabalhadores que não compensava trabalhar nas fábricas de cabo, já que os ganhos

nos seus açazais eram muito maiores. Os agroextrativistas que possuem seus terrenos, dedicavam-se quase exclusivamente às suas terras, mas também podiam atuar na tiração em terrenos de parentes e amigos, nas várias modalidades – nas modalidades de meia e comercial no auge da safra, e no formato comunitário à medida que os cachos rareiam. Durante os meses do verão, os agroextrativistas estão com *dinheiro no bolso*, vão mais a torneios, circulam por outras comunidades. No Dia dos Pais, houve uma festa no Porto Felicidade. No meio da tarde, deu-se início a um leilão – uma camisa do Paysandu e uma camisa do Flamengo. A primeira foi arrematada por R\$ 500 e a segunda por R\$ 1.000. Ao meu lado, alguém comentou: “Os açazeiros *tão* cheio do dinheiro”.

O verão também é tempo da arribação – período em que várias espécies de peixes atravessam o delta do Amazonas rio acima. Nas luas cheias, pescadores colocam redes em toda a extensão do rio Contramaré para a captura dos cardumes de mafurá. Nessas mesmas luas, os cardumes de sardinha amazônica (*Triporthus angulatus*) trespassam o rio Ituquara – este, por sua vez, furo que recebe anualmente os surebas⁷⁷ e as geleiras, atravessadores que compram a produção e transportam o pescado até Belém. O Ituquara é um dos bons trechos de pesca do delta, famoso pela captura de dois dos peixes com maior valor comercial na Amazônia, a dourada (*Brachyplatystoma flavicans*) e o filhote (*Brachyplatystoma filamentosum*). O verão também é o melhor período do ano para o cacuri – a armadilha segue capturando pescado no decorrer do ano, mas a produção é maior no período seco. A gapuia e a tapagem só são possíveis no verão, quando se obtêm camarão, jacundá, acará e traíra. No inverno, apenas o caniço e a linha-de-mão são possíveis e, ainda assim, somente durante a quebra d’água, nas tipacuemas, quando a água baixa. E, ainda nestes regimes, quando a maré vaza ou está de reponta – isto é, a maré baixa da maré baixa. O verão é, assim, tempo de fartura no rio Curucuru. As residências têm açaí no café, almoço e janta. Os agroextrativistas estão com dinheiro no bolso. E há oferta de peixe – tanto para pesca quanto para compra. Com o tempo, porém, a partir do mês de outubro, a relação irá se inverter. Quando se esgotarem os cachos, o trabalho no açazal ficará circunscrito à roçagem de espécies concorrentes. Mesmo que em alguns açazais tratados floresçam cachos no inverno, a produção é bem menor em relação ao verão; o pouco açaí que se consegue tem como prioridade alimentar as famílias ou ser remetido às cidades para se somar à alimentação de parentes. Nesse período, não há ganhos com os açazais. O tempo investido na pesca também

⁷⁷ Denominação para os pescadores do rio Ituquara.

diminui. E, por fim, os trabalhadores tendem a voltar a atuar nas fábricas de cabo de vassoura para *tarear as coisas*.

3.8 Festividades e calendário de eventos

O Porto Felicidade é uma vila quase majoritariamente católica, mas a região do rio Curucuru não. Apenas duas pessoas se declaram evangélicas entre os moradores da vila, que se desenvolveu em meio à tradição do catolicismo popular. Dois grandes eventos mobilizam o calendário anual de maneira mais determinante. Em primeiro plano, a Festa da Santíssima Trindade, *santa* padroeira da vila, cuja festividade acontece entre maio e junho; e, em segundo lugar, a Festa do Glorioso São Benedito de Gurupá, realizada em fins do mês de dezembro: nos períodos do início e final do verão, respectivamente.

Cinquenta dias após a Páscoa celebra-se o Domingo de Pentecostes, na tradição católica – quando se comemora o dia do Divino Espírito Santo –, e no domingo seguinte, o dia da Santíssima Trindade. O culto teve início com a matriarca da vila do Porto Felicidade. Em meados da década de 1970, ela teve sua prece atendida e prometeu realizar a festividade anualmente. Para isso, foi ao município de Cametá, no Baixo Tocantins, retornando com uma coroa de prata com a base repleta de fitas coloridas de cetim e em cujo topo repousa uma pomba d'ouro em que está entronizada a Santíssima Trindade. A representação da coroa é típica das festas do Divino Espírito Santo no Brasil (IPHAN, 2010), mas trata-se, na vila e em outras localidades, de uma festividade distinta, em celebração à Santíssima Trindade. Ainda assim, a festividade é realizada em outras partes do Brasil sempre associada a festas do Divino Espírito Santo, como na Festa do Morro, parte da festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis (GO) (IPHAN, 2010) e em Macapá, em que “associam-se ao Marabaixo as celebrações religiosas do Divino Espírito Santo e da Santíssima Trindade, bem como seus rituais quais sejam as ladainhas, os novenários, as missas, o corte, o cortejo e o levantamento do mastro” (IPHAN, 2018, p. 46).

Preparativos para a festividade ocorrem durante todo o ano: pequenas reformas na igreja, a manutenção da Barraca da Santa e a gestão do orçamento anual da comunidade são atividades voltadas para garantir a realização da festa. Dois meses antes de seu início, é tempo de escolher no mato o pau que se tornará mastro e receberá a bandeira da Santíssima em consonância com um sem-número de festividades em invocação a santos católicos na região do Marajó e no Brasil de maneira ampliada. O mastro, então, é cortado, raspado e jazerá no local até algumas semanas antes da festa, quando deve ser retirado do mato para receber sua

decoração com frutas, como cachos de banana e cacau, bolas plásticas, flores e pacotes de salgadinhos industriais.

Em 2023, a festividade durou oito dias, iniciada com uma alvorada de *pistolas* (fogos de artifício) às 6h, mas com as novenas sendo realizadas apenas em quatro dias. No primeiro dia, um cortejo conduziu o levantamento do mastro, na ponta do qual ficou hasteada a bandeira da Santíssima Trindade. Durante os dias da festa, após as novenas na igreja da vila, seguiam-se as noitadas na Barraca da Santa, em que se canta o bingo, com prêmios como perfumes, fogões, *prosdócimos*⁷⁸ e motores rabeta. Nesse entretanto, também são selecionadas as noitadas da festa. Cada noite é de responsabilidade de um grupo, que pode ser um dos bairros da vila, um conjunto de famílias, serrarias e outras comunidades das redondezas. Foram realizadas novenas de domingo a domingo, de 28 de maio a 4 de junho, e nesse período quatro noitadas: domingo (grupo de jovens, crianças e funcionários da educação e saúde), sexta-feira (famílias dos bairros da Bacabeira, Curica e Remanso), sábado e domingo (comunidades católicas vizinhas). Entre as rodadas de bingo, realiza-se leilões, que vão de eletrodomésticos a pratos com frango, pato e porco assados. Toca-se *música mecânica*⁷⁹. Ao cabo dos oito dias, realiza-se celebração de encerramento e, no arraial da vila, a população conduz um cortejo à frente do qual segue a imagem da Santíssima Trindade em seu andor decorado com flores. Por fim, derruba-se o mastro, e um novo *dono da bandeira*⁸⁰ é escolhido.

Há alguns anos, a Paróquia de Breves proibiu, em todo o município, a venda de bebida alcoólica e a realização de *festas dançantes* nos dias da festividade religiosa. Assim, no final de semana seguinte ao encerramento da festividade ou algum tempo maior depois, é realizada a festa dançante, que foge ao controle eclesial. A festa geralmente dura três dias: começa no sábado à noite, continua no vespertal⁸¹ de domingo e se encerra com o “lava-bucho” da segunda-feira. Para essas festas, são contratados “sons”, antigos *sonoros* hoje conhecidos como aparelhagens, que são comandados por DJ que conduz a festa com música e locuções. Também são contratadas bandas e cantores de “teclado e voz”. Há venda de comida e bebida alcoólica. A festa dançante faz parte da festa religiosa por meio de uma ligação tradicional, mas a primeira é privada, enquanto a segunda, comunitária, e se apartam por um espaço de

⁷⁸ Prosdócimo é uma antiga marca de refrigeradores que substituiu o nome do produto.

⁷⁹ Música reproduzida em equipamentos sonoros, em contraposição à música ao vivo, tocada por cantores ou grupos musicais.

⁸⁰ Título conferido a um dos moradores que tem como tarefa produzir a nova bandeira da Santíssima Trindade para a festividade do ano seguinte.

⁸¹ Festa que ocorre no horário vespertino, isto é, do meio-dia à noite.

tempo determinado pela Paróquia. Os lucros da festa dançante não pertencem à comunidade, mas sim ao festeiro – promotor do evento. Em 2023, a festa dançante foi realizada no início de setembro.

Figura 3 - Cartaz da Festividade da Santíssima Trindade 2023, afixado impresso na frente de igrejas, comércios e escolas, e distribuído em formato digital pelas redes sociais e aplicativos de mensagens



Fonte: Reprodução.

Apesar da proibição eclesiástica do consumo de bebida alcoólica durante a festa religiosa, na prática a determinação é diferente, só não se viam latas ou garrafas de bebida, mas havia consumo. No encerramento da festividade, nas residências, os moradores já bebiam cerveja. Quando se iniciou a programação da domingueira, algumas famílias levaram isopor com bebida à Barraca da Santa. Outros moradores bebiam cerveja em copos que não permitiam a identificação da bebida – inclusive membros da equipe pastoral que trabalhavam

naquele dia. Alguns jovens que jogavam bingo iam regularmente em casa tomar doses de “bebida forte”, como cachaça e whisky.

A festividade mobiliza a vila e a região do rio Curucuru. Moradores das beiradas e de vilas da vizinhança participam das noitadas, retribuindo as visitas das famílias do Porto Felicidade que também se envolvem nas festividades das comunidades das redondezas. Entre os dias 11 e 15 de agosto, por exemplo, a vila recebeu a visita de foliões de São Miguel Arcanjo, do município de Melgaço. Eles foram recebidos com fogos, realizaram novena na igreja da vila e visitaram as residências de moradores que manifestam interesse, com música (viola, pandeiro, tambor e reco-reco) e conduzindo as bandeiras do santo. Promoveram-se duas noites de bingo, com prêmios que iam de *kits* cosméticos a pacotes de papel higiênico. E durante três dias os foliões rezaram ladainhas em residências. Os valores dos bingos eram arrecadados como esmolas para a folia.

As festas de santo são os principais eventos no decorrer do ano. Em função delas, organiza-se o calendário de trabalho, as contas domésticas e as viagens para os festejos. Além destas, há os chamados *torneios* – competições de futebol, realizadas no decorrer de um dia, reunindo equipes de diversas localidades, tendo como prêmios bois, porcos ou valores em dinheiro. Durante os torneios, ocorre uma festa, geralmente de aparelhagem, durante um ou dois dias. O torneio futebolístico pode ser o evento principal do evento ou apenas parte de uma festa religiosa. Os times são formados com cinco, seis ou sete jogadores, que disputam, em campos de moinha, partidas de 10 a 20 minutos na *carreira* (tempo regulamentar). Caso permaneça o empate, a decisão é nos pênaltis. Os torneios são eventos quase que exclusivamente masculinos, mas em algumas ocasiões há modalidades femininas. Também podem ser realizados torneios apenas de pênaltis.

Figura 4 - Cartaz da Copa Ribeirinho, um dos inúmeros torneios organizados vinculados ou não a festividades católicas, na região delta amazônico



Fonte: Reprodução.

Outro tipo de evento que mobiliza a população da região e rios próximos são os cultos, congressos e outros encontros evangélicos. Os cultos acontecem no decorrer da semana, às quartas-feiras, sextas e domingos, principalmente. Congressos são *ajuntamentos*⁸² maiores, programados com antecedência, que podem durar até três dias, durante os quais ocorrem cultos, shows, pregações e debates. Há, ainda, cultos menores, realizados esporadicamente, em residências ou “pontos de pregação”, em que um pastor ou pregador passa um ou dois dias *dirigindo* os cultos. Em todos esses eventos, há venda de comida, sendo proibidos a venda e o consumo de bebida alcoólica.

Na vila do Porto Felicidade não há igrejas evangélicas. Segundo os moradores, pastores de diversas denominações já procuraram “os donos” para que fosse erigido um templo, mas não receberam autorização. Às famílias que perguntamos sobre a proibição, a resposta foi unânime de que concordavam com os donos. Ainda assim, muitos moradores da vila, especialmente os jovens, por mais que não se declarem evangélicos, frequentam esporadicamente os cultos para *ouvir uma palavra* ou *namorar*. Apesar de ser uma “vila católica”, o Porto Felicidade está circundado de templos evangélicos. E, a partir da vila, o Alto Curucuru é considerado um “rio evangélico”, já que dali pra frente só há comunidades

⁸² Reunião de pessoas.

evangélicas. A maioria dos templos está vinculado à Assembleia de Deus, cuja presença na região remonta à década de 1980.

Diante da variedade de eventos, a vida na vila é viagem. A principal mediação entre os encontros – todo o tipo de evento – é o rio, e para isso há um conjunto de saberes relacionados à extração e processamento de madeira, construção naval e navegação. Os eventos são os encontros periódicos entre parentes, amigos e compadres, em que se mata a saudade, rememora-se histórias, *joga-se bola*, dança-se, bebe-se, planeja-se e executa-se planos, lazer, religiosidade e trabalho.

O último dia da festividade da Santíssima Trindade teve domingueira, com bingo e leilões, encerrada com a derrubação do mastro. Com um machado, um por um, os moradores se revezavam dando cortes no tronco até que jogassem o pau ao chão. Para começar o ritual, foi chamado o Parico, representante da família dos donos da vila, para dar a primeira machadada, como posição de honra. Após dezenas de pancadas, o mastro foi derrubado sobre uma pequena multidão de homens e mulheres que disputaram cacaus, pacotes de pipoca, garrafas de cachaça e de vinho que estavam pendurados como pagamento de promessas à Santíssima. Ao final, um grupo carregou o mastro e jogou n'água. Ainda durante a domingueira, foi feito um sorteio com os interessados, selecionando-se, por fim, o dono da bandeira da festividade do ano seguinte.

Quadro 3 - Cronograma de eventos

CRONOGRAMA EVENTOS																							
2022																							
EVENTO	AGOSTO					SETEMBRO				OUTUBRO					NOVEMBRO				DEZEMBRO				
	1ª	2ª	3ª	4ª	5ª	1ª	2ª	3ª	4ª	1ª	2ª	3ª	4ª	5ª	1ª	2ª	3ª	4ª	1ª	2ª	3ª	4ª	
Folia de São Miguel Arcanjo (11 a 15.ago)		X	X																				
Festa do dia dos Pais (14.ago)			X																				
Inauguração templo evangélico no furo das Terras				X																			
Festa rio Ituquara, Bingo Beneficente (21.ago)			X																				
Festividade de Santo Agostinho (27.ago)					X																		
Torneio Porto Isabela			X															X					
Festividade de Santa Terezinha (1º a 11.set)						X	X	X															
Festa dançante de Santa Terezinha (17, 18 e 19.set)								X	X														
Torneio Porto Letícia						X																	
Círio de Nazaré										X													
Culto Alto Curucuru										X													
Visita recenseadores																		X	X				
Visita padre (29.out)														X									
Eleições 1ª turno (2.out)										X													
Eleições 2º turno														X									
Festival da Dourada Ituquara (10 e 11.set)								X	X														
Festividade do Glorioso São Benedito de Gurupá																						X	X

Fonte: Elaboração própria.

3.9 A batalha entre o aviamento e a açai machine

A oferta de empregos na cadeia de cabos de vassoura – associada ao consumo nas cantinas –, a propriedade de terras e meios de produção, o prestígio e o poder político exercido nos rumos da comunidade demonstram a centralidade do sistema do aviamento e a posição privilegiada da classe dos patrões/donos. A capacidade de adaptação do sistema, que atravessa diferentes períodos históricos, demonstra o nível de entranhamento da patronagem e clientelismo nas relações sociais da região do Curucuru, e ainda a importância do parentesco e do compadrio na manutenção do aviamento. Por fim, o prestígio desfrutado pelos patrões,

tanto nas interações cotidianas quanto nos momentos festivos, confirma o aviamento como um sistema altamente sedimentado nas relações econômicas, sociais e culturais da zona rural da Amazônia, uma vez que é notado em diversas localidades dos estados da região.

Por outro lado, as sazonalidades ecológicas do açaí – cuja safra vai de julho a setembro – e das secas e enchentes da bacia amazônica, que se intercalam com a tábua cultural das marés, bem como a autonomia econômica que os trabalhadores alcançam durante a safra, apontam para uma disputa entre a cadeia do açaí e o sistema do aviamento. No verão, muitos trabalhadores se engajam na tiragem e transporte do fruto, deixando assim de atuar nas fábricas de cabos. Mesmo que nesse período essas famílias possam consumir nas cantinas dos patrões, ainda com preços inflacionados, elas possuem uma fonte alternativa de recursos. Com o dinheiro em mãos, podem escolher onde fazer suas compras, se em Breves, Macapá ou outros comércios na zona rural. Assim, desfrutam, pelo menos nesse período, de certa autonomia em relação aos patrões e ao sistema do aviamento. É significativo que em trabalhos sobre a cadeia produtiva do açaí não sejam encontrados indícios do sistema do aviamento em sua formação completa.

Nessa mesma perspectiva, historicamente o regatão foi apontado como uma alternativa ao sistema do aviamento, criando outras formas de comércio entre a população amazônica. “O comércio com o regatão, então, foi um ato de resistência, parte de uma luta contínua entre comerciantes e seringueiros para controlar a mão-de-obra extrair os excedentes dos produtores rurais” (MCGRATH, 1999, p. 66-67). Assim, diz o autor, nessa relação não havia poder coercitivo ou monopólio; a relação era mais entre iguais do que hierarquizada.

O regatão, que trocava matérias primas produzidas localmente por produtos industrializados de origem urbana, deixou de existir como tal no Curucuru. Há dois desdobramentos nas funções que exercia: entregar produtos acabados e escoar matérias primas. A sua função de entregar produtos que ali não existem, desde telhas de cerâmica, a ferramentas (martelos e serrotes) e gêneros alimentícios, como biscoitos e bolachas, hoje é desempenhada pelos chamados marreteiros⁸³. Estes, por sua vez, ao invés de serem pagos com borracha ou madeira, agora são saldados com dinheiro em espécie. Os valores são

⁸³ À chegada dos marreteiros, as crianças e adolescentes se aproximam para comprar algum pacote de biscoito ou bombons. Os adultos inspecionam lanternas e martelos; donas de casa compram tubos de mortadela. Um grupo de marreteiros goianos percorria a região em agosto de 2022, aproveitando o verão e a circulação de dinheiro, subindo e descendo na venda de redes. Os marreteiros ainda são a única possibilidade de se romper com a monotonia comercial na beira do rio. Impossível não lembrar da descrição de Ferreira Penna sobre a chegada de um regatão, em que o "velho seringueiro compra o peixe, a farinha, carne seca, champagne e manteiga inglesa. A mulher ou amásia compra riscados para saias, lenços para o pescoço, queijos e doces para a mesa e brincos e bugarias para as crianças. Os rapazes compram anzóis, linhas, espingarda, pólvora, chumbo e cachaça" (PENNA, 1973, p. 140-141).

parcelados e os marreteiros voltam periodicamente para receber o pagamento das dívidas. Já na sua função de escoar a matéria prima, dentro da cadeia do açaí, estão os atravessadores e açazeiros, intermediários entre os produtores e os mercados consumidores das cidades (feiras e indústrias). De ambos os lados, marreteiros e atravessadores escapam ao sistema do aviamento. Ainda que alguns autores incluam as trocas entre extrativistas e marreteiros como uma forma de aviamento, como o que ocorre entre famílias no rio Marajoí, em Gurupá (ARZENI; JARDIM, 2004), consideramos que há uma importante diferença, já que o pagamento é efetuado em dinheiro, a troca não é compulsória e nem feita a crédito, o que difere substancialmente do sistema do aviamento. Ainda assim, em muitos casos, sobretudo nas cadeias de produtos como os da pesca, o marreteiro é visto como intermediário, responsável pelo escoamento aos mercados consumidores e, em alguns locais, exercendo o papel de patrão do sistema do aviamento (FURTADO, 1981).

Em comunidades do rio Mapuá, também no município de Breves – portanto na região do delta –, as relações que compõem o sistema do aviamento passam por uma significativa diminuição nos últimos anos (CORNETTA, 2016). Os antigos pagamentos de “tributos” por partes dos trabalhadores aos “patrões” vêm deixando de ser feitos, “em grande parte devido ao conhecimento de que as áreas de várzea são da marinha (sic), portanto, públicas” (CORNETTA, 2016, p. 98), um processo posterior às ações de regularização fundiária na região (o que será discutido no capítulo seguinte). Apesar disso, diz Cornetta (2016), se mantêm disputas entre famílias ribeirinhas posseiras e os pretensos donos, especialmente por recursos naturais como madeira e açaí. Já no sul do Amapá, ainda no delta amazônico, desta vez na cadeia extrativista da castanha-do-pará (*Bertholletia excelsea*), as trocas comerciais se deslocam, ainda lembrando “o aviamento, mas com novos comportamentos inseridos nas relações” (RIBEIRO; CHAGAS; NASCIMENTO, 2019, p. 59), descritas como “um conjunto de práticas socioculturais com prestações mercantis e não mercantis, de natureza diversa e multidimensional não acrescentadas e passam a compor conceitos ainda por se estabelecer” (RIBEIRO; CHAGAS; NASCIMENTO, 2019, p. 59).

Outros fatores contribuem para a pressão contrária ao aviamento. A literatura está repleta de estudos que colocam como características do sistema o isolamento geográfico e a dificuldade de comunicação (MCGRATH, 1999). A primeira questão foi aplacada pelo desenvolvimento das chamadas rabetas, embarcações pequenas, para o transporte de pessoas e alguma mercadoria, com alta velocidade e baixo custo. Na região, os cascos são produzidos de cedrorana (*Cedrelinga catenaeformis*) e, principalmente, assacu (*Hura crepitans L.*), esta última com grande oferta na região, sendo que, a partir do seu uso, o custo de produção do

casco pode ser de R\$ 500. Um carpinteiro que produz esses cascos pode entregar uma encomenda em três dias. "Aqui, o pessoal prefere o assacu, pra fazer o casco leve, porque eles querem é velocidade", explicou ele. Somando-se o casco a motores de 7 cavalo-vapor de potência (entre R\$ 1.000 e 1.300) e a rabada⁸⁴, a R\$ 500, pode-se obter esse tipo de embarcação a um custo de R\$ 2.000, pagos em dinheiro, produtos ou serviços, e de forma parcelada.

Já a questão da comunicação, que por muito tempo foi mediada pela fonia⁸⁵, passou a ser substituída pelo aplicativo de celular whatsapp. Por meio dele, troca-se mensagens e faz-se ligações, basta que se tenha acesso à internet. Na zona rural, as famílias que conseguem levantar algum capital com mais regularidade logo implantam um ponto de internet, com um custo que varia R\$ 150 a R\$ 250. Não raro, essas famílias costumam "liberar" o sinal de wi-fi para vizinhos e conhecidos. As escolas da zona rural também dispõem de internet, que é disponibilizada para as comunidades. Na vila do Porto Felicidade, há sinal fixo de internet de por meio de uma operadora de telefonia. E, atualmente, é cada vez mais comum que barcos de linha ofereçam internet wi-fi por todo o delta, obtida com a StarLink⁸⁶. Assim, duas das características clássicas do aviamento, isolamento e dificuldade de comunicação, são contrapostas pela produção de rabetas e pelo uso do Whatsapp com o sinal de internet se popularizando. E, apesar da crítica aos preços pagos pelos atravessadores, eles representam uma forma de "furar" o sistema do aviamento.

Com as décadas de indústria madeireira e ascensão dos palmiteiros, o aumento da circulação de dinheiro em espécie, o que incentivou relações comerciais monetizadas em detrimento de trocas de produtos, e a dependência da cantina do patrão – cada vez mais abastecida com produtos industrializados –, foi-se gradativamente deixando-se de se produzir *o marisco*, roçados, caça e pesca. A indústria madeireira impactou, especialmente, a produção dos roçados na região. Com o declínio do tempo da madeira, retração das exportações, fechamento de serrarias e diminuição dos preços do produto, restaram apenas atividades de menor importância, como as fábricas de cabo de vassoura. Assim, as famílias puderam retomar práticas tradicionais, especialmente na roça, justamente no momento de ascensão do preço do açaí. Com os valores elevados, trabalhadores se voltaram para essa atividade, intensificando o manejo dos açaizais. A regularização fundiária, por fim, voltada para

⁸⁴ Estrutura de ferro ou alumínio que conecta o motor à hélice.

⁸⁵ Como são chamados os sistemas de comunicação via radiofonia que funcionam a partir da instalação de antenas com até 20 metros de altura, conectando residências, comércios e embarcações pela região amazônica.

⁸⁶ Tecnologia de internet via satélite pertencente à empresa Space X, que começou a ser instalada na região amazônica em 2020 a partir da parceria entre a multinacional e o governo brasileiro.

agroextrativistas, é um último e importante fator de incentivo à produção do açaí – considerada, do ponto de vista da legislação e do discurso ambientalista internacional, como sustentável. Assim, resta um conflito entre a fábrica de cabos e a produção de açaí – aviamento *versus* cadeia açazeira.

Com a minguagem do roçado, e dos seus produtos que eram vendidos ao patrão e consumidos em casa, se diminuiu também a produção de alimento nos paióis familiares, aumentando a dependência dos trabalhadores com relação à cantina do patrão, alterando o padrão alimentar para o “comprado”, com maior oferta de produtos industrializados. Ao mesmo tempo, com a carestia dos preços e a intensificação do manejo, os açazeiros tiveram um enorme incremento em sua produção, com oferta também pra dentro das residências. A maioria dos moradores relata que não bebia açaí fora do verão. Assim, como já demonstrado, o consumo regional de açaí aumentou nas últimas décadas. O vinho do fruto tornou-se central. Da mesma forma, o crescimento da produção foi seguido pelo aumento do consumo local e das exportações, gerando uma alta nos preços.

Apesar dos riscos associados à monocultura do açaí, seja a disseminação de pragas e a diminuição da diversidade de outros alimentos, ou a centralidade econômica, que produz a dependência de uma atividade sazonal, fica evidente a divergência entre as fábricas de cabo de vassoura, mediadas pelo aviamento, e a cadeia do açaí. Enquanto o aviamento resulta na dependência social, econômica e política das famílias da ilha do Curucuru, a cadeia do açaí reaviva laços comunitários, uma vez que em função de sua centralidade social, mesmo quando em pequenas quantidades, compartilha-se açaí com os vizinhos – sejam litros do vinho, paineiros do fruto ou formas de tiração, de meia (uma relação vista pelos moradores como justa) ou apenas autorizando o vizinho a tirar uma lata em açazeiro. O aviamento e o agroextrativismo do açaí não estão desvinculados ou se excluem entre si. Um mesmo morador pode trabalhar nas fábricas de cabos e se dedicar à tiração de açaí. Entre as duas cadeias, há um gradiente de intersecções. E ambos disputam, no decorrer do ano e de suas sazonalidades, a mão de obra e o tempo das famílias da região.

Diferentes sazonalidades interagem no Curucuru. Os tempos da borracha, da ucuúba, da madeira, do palmito e do açaí quase convivem um sobre o outro – à exceção das sementes e da borracha, para os quais não se veem, naquela localidade, trabalhadores atuando. Os tempos da madeira e açaí disputam, muito em função da sazonalidade natural do açaí, cuja safra ocorre apenas no verão. Nesse período, os trabalhadores abandonam as fábricas de cabos e se dedicam aos seus açazeiros – ou seja, não fosse a entressafra, não mais atuariam nas fábricas. Conforme as regras locais de manejo, quando da necessidade de se rebaixar o

açazal, é tempo do palmito novamente, como que voltasse o passado do palmito, agora de acordo com as regras de manejo para fortificar o açazal. Todas essas atividades estão diretamente associadas ao vai-e-vem das marés, nos seus diferentes níveis de interação.

A safra do açaí coincide com o verão amazônica. Com o clima sem chuvas, o que estimula a circulação de pessoas, e a safra do açaí, que garante emprego e renda às famílias, o segundo semestre do ano concentra a maior parte de eventos, festivais, torneios e festividades religiosas. Assim, o verão é tempo de circulação, para devoção e lazer, mesas fartas com o açaí e dinheiro no bolso. Esse é o tempo de independência dos trabalhadores em relação ao aviamento, já que com dinheiro em espécie tendem a escapar do crédito nas cantinas dos patrões. Os donos/patrões não deixam de ter poder econômico, detendo embarcações, terras, fábricas e comércios, tampouco poder político, exercendo influência sobre a comunidade, indicando funcionários para as escolas. Mas, a partir de junho, então, o verão amazônico e a safra do açaí convergem para um tempo de devoção, esporte e lazer, resultando em um tempo sem aviamento. O açaí vence a fábrica de cabos.

4 O RIBEIRINHO CARENTE: INTERAÇÕES ENTRE A COMUNIDADE E O ESTADO

*Sertão veredas do Grão-Pará /
Sertão canoa das populações ribeirinhas /
/ que vivem dos frutos da mata
/ e que não podem a floresta ver destruída.
/ Não venha o fogo queimar
/ nem trator correr, arrastar
/ pra que a vida queira pulsar e correr.*
Sertão das Águas, Milton Nascimento, (1991)

*Peguem estes títulos e coloquem na parede de casa,
para que qualquer grileiro saiba que a terra tem dono*
Presidente Luiz Inácio Lula da Silva,
em discurso por ocasião da entrega de
títulos de uso a famílias ribeirinhas em Breves (2007)

Dona Diana é *nascida e criada* no rio Baiano, em uma ilha circunvizinha ao Curucuru, mas mora na vila do Porto Felicidade há cerca de 40 anos. No *seu lugar*, conta ela, viveu ao lado do marido, com quem pescava e tapava igarapés, lanceava e gapuiava. A família acabou se mudando para a vila, já que esse era o único lugar em que havia empregos, gerados pela serraria; na comunidade, o casal se estabeleceu e criou seus filhos. Há cerca de 20 anos, seu marido sofreu um acidente nas pontes do Porto Felicidade, vindo a falecer em Macapá. Dona Diana ficou sozinha à frente da família e pediu emprego ao dono de uma fábrica de cabos de vassoura, o patrão, que também é seu compadre, padrinho de um filho seu. Assim ela trabalhou por anos empilhando e arriando cabos de vassoura no pátio da fábrica – até que *não deu mais conta*. “É um trabalho demais pesado pra uma mulher, meu filho”, disse ela. A família – à exceção de uma filha – foi morar em Macapá. Eu lhe perguntei o porquê. “É que aqui só tem esse trabalho nas fábricas, né?”

Em 2007, a Superintendência de Patrimônio da União no Pará (SPU-PA) iniciou o cadastramento de famílias brevenses potencialmente beneficiárias para o programa “Nossa Várzea”⁸⁷, cujo objetivo é promover a regularização fundiária de ocupações de terras públicas

⁸⁷Em 2005, a SPU realizou dois seminários intitulados “Regularização de áreas de várzeas rurais no estado do Pará”, com o lema “Nossa várzea”, em Belém e Santarém, reunindo lideranças da sociedade civil e associações de ribeirinhos dos estados do Amazonas, Pará e Amapá, tendo como objetivo de apresentar e caracterizar o enquadramento legal das áreas de várzeas, identificar e caracterizar os ecossistemas de várzeas, harmonizar a atuação dos órgãos federais, estaduais, municipais e privados sobre ações produtivas, definir objetivos, metas e cronogramas para um plano de ação para a regularização fundiária nas áreas de várzea e definir uma metodologia para os assentamentos.

por meio da criação do instrumento legal Termo de Autorização de Uso Sustentável (TAUS) (IPEA, 2016). Anos mais tarde, dona Diana, assim como várias famílias da vila e da região do rio Curucuru, recebeu a visita de técnicos do Incra, que iniciaram o projeto de Regularização Fundiária do Marajó, uma vez que o Instituto, por meio de termo de cooperação, prestou apoio técnico e logístico ao programa da SPU. Ela preenchia os requisitos previstos na legislação: a) morava há mais de cinco anos no local; b) dedicava-se a atividades agroextrativistas, como pesca e produção de açaí; c) não possuía outro imóvel; e d) possuía documentos de identidade e CPF. Esses mesmos requisitos foram replicados em programa instituído pela legislação estadual para uso de florestas públicas por comunidades localizadas ao redor no Pará, como perfil dos usuários, produtos extraídos, finalidades de uso e outros detalhes relativos às características de cada ciclo extrativo (CARVALHO; POMPERMAYER, 2022).

Em 2015, por fim, Diana recebeu o Contrato de Cessão de Uso (CCU) conferido pelo Incra. Emitido em seu nome, o documento dá direito ao uso da terra, igarapés e outros recursos naturais, proibindo qualquer tipo de trâmite que não seja a transmissão para filhos e netos. Ela e outras 647 famílias⁸⁸ (INCRA, 2023) receberam os CCU apenas na ilha do Curucuru, que se tornou o Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE) Ilha do Limão, com uma área de 19.452,2576 hectares (INCRA, 2023), os assentamentos ambientalmente diferenciados em contraposição aos assentamentos convencionais. Assim, junto aos outros 21 PAEs criados pelo Incra em atuação em comum com a SPU, com capacidade para assentamento de 7.875 famílias e 6.573 beneficiadas efetivamente (INCRA, 2023), “Breves é um município emblemático para o Nossa Várzea. Não apenas por ser um dos maiores em número de contemplados com Taus no arquipélago, mas por ter sido a cidade escolhida para a visita do então presidente Luiz Inácio Lula da Silva” (GONÇALVES *et al.*, 2015, p. 123). À época, o evento teve como lema ‘Investir em segurança na posse para os ribeirinhos, é investir em um país de todos’.

⁸⁸Oriundos do relatório “Projetos de Reforma Agrária Conforme Fases de Implementação”, do Incra, os dados apontam 647 famílias assentadas.

Tabela 4 - Projetos agroextrativistas no município de Breves

Nome do PAE	Quantidade de famílias assentadas
PAE Ilha Macajubim	196
PAE Ilha Aturiá	194
PAE Ilha dos Macacos	1.541
PAE Ilha Miritiapina	237
PAE Ilha Ituquara	280
PAE Ilha Pracaxi	356
PAE Ilha Buiussú	189
PAE Ilha Limão	648
PAE Ilha Pereira	112
PAE Ilha Santo Amaro II	270
PAE Ilha Japichaua	249
PAE Ilha Jejuteua	146
PAE Ilha Mutunquara	158
PAE Ilha Aranaí	243
PAE Ilha Pururé	114
PAE Ilha Mututi	531
PAE Ilha Jacarezinho	251
PAE Ilha Santo Antonio IV	86
PAE Ilha do Corre	200
PAE Ilha Guaribas	125
PAE Ilha Nazaré	49

Fonte: Sistemas de Informações de Projetos de Reforma Agrária (Sipra), obtido por meio da Lei de Acesso à Informação, Lei nº 12.527/2011⁸⁹.

Os PAE são uma das 12 modalidades de assentamentos da reforma agrária no Brasil, os quais são definidos pelo Incra como um conjunto de unidades agrícolas instaladas em um imóvel rural, também chamadas de parcelas, e destinadas a famílias que não possuem condições econômicas de comprar terras (INCRA, 2021). Criado na década de 1970, o assentamento para a reforma agrária é uma forma de ocupação da terra estabelecida pelo Plano Nacional de Reforma Agrária (PNRA), no intuito de beneficiar produtores rurais carentes, a partir de incentivos do governo para migrar do Nordeste e das periferias de centros

⁸⁹ O pedido foi feito ao Incra, por meio da plataforma Fala BR, no dia 26 de abril de 2023, registrado sob o protocolo número 21210.004174/2023-41.

urbanos para o sudeste amazônico, o que totalizou, até o ano de 2021, 3.079 assentamentos da reforma agrária na Amazônia Legal (ALENCAR, 2022).

Quanto ao panorama nacional, até dezembro de 2022, foram contabilizados 9.444 projetos de assentamento agroextrativista em todo o Brasil, totalizando uma área de 87.840.540,7016 hectares e 959.186 famílias assentadas (MAPA, 2022). No Pará, são 1.144 PAE, com uma área total de 23.651.399,6042 hectares e 243.881 famílias assentadas. Assim, o estado detém os maiores números de projetos implantados (12% do total nacional) e famílias assentadas (25%), sendo o segundo em área sobre a qual incide a política (26%), atrás do estado do Amazonas, cuja área destinada aos PAE equivale a 29% do total nacional. No município de Breves, o INCRA lista 22 projetos de reforma agrária, sendo 21 na modalidade PAE e uma unidade de conservação, a Reserva Extrativista (Resex) do Mapuá. Na região do Marajó, de maneira mais ampla, a distribuição de PAEs está demonstrada na tabela a seguir.

Tabela 5 - Projetos agroextrativistas na região do Marajó

Município	Quantidade
Afuá	17
Anajás	02
Bagre	09
Breves	21
Cachoeira do Arari	02
Chaves	02
Currálinho	28
Gurupá	06
Melgaço	08
Muaná	28
Ponta de Pedras	03
Portel	01
São Sebastião da Boa Vista	18

Fonte: Sistemas de Informações de Projetos de Reforma Agrária (Sipra), obtido por meio da Lei de Acesso à Informação, Lei nº 12.527/2011⁹⁰.

⁹⁰ O pedido foi feito ao Incra, por meio da plataforma Fala BR, no dia 26 de abril de 2023, registrada sob o protocolo número 21210.004174/2023-41.

A criação dos PAE na região do delta e em todo o Brasil está ligada ao que Alencar *et al.* (2016) chama de fase da “criação de assentamentos ambientalmente diferenciados”, quarta etapa da história de instituição dos assentamentos rurais na Amazônia Legal, precedida pela criação de projetos de colonização (1), criação de projetos de assentamento convencionais (2) e criação conhecida como transição ambiental com assentamentos convencionais e ambientais (3). Esta quarta etapa, por seu turno, teve como marco o segundo PNRA, a partir de 2004, vigorando até o presente, o qual seria desdobramento da preocupação do governo com o aumento do desmatamento na Amazônia, o que o levou a criar dispositivos legais e estratégias para a qualidade ambiental dos assentamentos. Nesse período (2004-2015), definido como de consolidação do modelo de assentamento voltado à conservação e uso florestal (ALENCAR *et al.*, 2016), “[...] a área ocupada pelos assentamentos convencionais aumenta em somente 3,5 milhões de hectares, enquanto que a área dos assentamentos diferenciados salta de 820 mil hectares para 11,9 milhões de hectares no período” (ALENCAR *et al.*, 2016, p. 10).

A criação do PAE da Ilha do Limão, assim como os demais assentamentos, visando à regularização fundiária, conforme seus objetivos, se sobrepôs às regras locais de uso e transmissão de terras na região – um contexto que envolve padrões, comodatários, posseiros, grileiros, trabalhadores e grandes empresas, nacionais e estrangeiras; antigos acordos “de boca” entre famílias, compra e venda direta, pagamento de dívidas, apalavrados sobre o usufruto dos recursos naturais, sobretudo peixe, caça, madeiras e açaí, além de um conjunto de outros rearranjos fundiários que atravessam décadas na região.

Dona Diana me mostrou seu CCU. O documento indica que a área de seu lote tem 500 metros de raio, partindo da residência. Na prática, a ela, que mora bem ao lado do patrão e compadre, foram cedidas as terras em que estão a residência, o comércio e o porto do “dono da vila”. E emendou: “Foi com esse documento que eu consegui me aposentar.” Um estranho regime fundiário se instituiu: “no papel”, ela detém as terras utilizadas pelo patrão, mas na prática continua a ocupar apenas a área imediata à sua casa, sem poder sobre tal, já que cedida pelo patrão. O ambíguo regime vem se conformando em outras áreas do delta. No rio Mapuá, também município de Breves, em que está a Reserva Extrativista Rio Mapuá, moradores descrevem o título conferido pela SPU como uma forma de conseguir a aposentadoria, além de ser uma espécie de comprovante de residência e uma condição para a realização do manejo adequado dos açazais (CORNETTA, 2016, p. 105). Assim, os CCU firmados pelo Inca na região estabeleceram um último regramento que incide sobre várias camadas sedimentadas de acordos sobre a gestão das terras e dos recursos naturais.

Na vila do Porto Felicidade, a divergência – ou mesmo embate – entre as diversas modalidades fundiárias pode ficar mais ou menos latente, dependendo do caso. Há situações em que os “patrões” proíbem a utilização de determinado equipamento público, como escolas, por estarem estas situadas em “suas terras”, o que ocorre sempre que essa categoria se sente prejudicada por qualquer mudança, seja na relação interna entre os moradores e empregados seus ou entre atores externos, como a prefeitura municipal de Breves. Também há situações mais sutis: pequenas interlocuções cotidianas indiciam uma possível reivindicação da propriedade e geram insegurança fundiária sobre as casas dos demais moradores.

Em uma das festividades de santos na região do Curucuru, quando ex-moradores voltam à vila para visitar amigos e parentes, conheci um casal que veio da cidade para *passar a festa*. Ao nos despedirmos, o homem se apresentou e comentou, voluntariamente, que as terras da vila *tinham dono*, mas que, mesmo assim, veio *um pessoal de fora* e fez uma nova divisão. “Não consultaram ninguém”, disse, se referindo à família dos donos, da qual ele próprio faz parte. “Por mim, não tem problema, não quero nada, mas as terras têm dono”, explicou o homem, que é neto da matriarca da vila. Ao citar “um pessoal de fora”, o homem aludia aos técnicos do Incra e da SPU, que passaram semanas na região realizando o cadastramento dos beneficiários e levantamentos georreferenciados. Entre esses dois polos, dos “donos” ao “pessoal de fora”, está a população que ocupa efetivamente a área da vila, à beira do rio Curucuru, trata seus açais e utiliza os recursos naturais do mato e igarapés.

Das categorias êmicas sobre a autodeterminação da etnicidade ribeirinha, este capítulo trata do “ribeirinho carente”. Muitas declarações dos moradores congregavam mais de um aspecto. Era comum que numa entrevista os quesitos “da beira” e “do interior” estivessem juntos. Na realidade, esse era o discurso mais comum sobre *ser ribeirinho*. Em segundo lugar, o ribeirinho “carente” estava muito associado aos critérios “da beira” e “do interior”. Mas nesses três primeiros critérios e, principalmente, no ribeirinho como detentor de saberes e práticas tradicionais, há uma intersecção que se entrelaça com o histórico recente da intervenção estatal na zona rural do delta do Amazonas: a terra.

Não se trata, porém, de uma ideia de “acesso” a terra. Apesar de contratos “de boca” muito desfavoráveis aos trabalhadores, há acesso a terra, ainda que em condições precárias, como na situação de terrenos cedidos pelos patrões. A principal problemática do uso da terra está nas relações sociais altamente hierarquizadas que se estabelecem na zona rural, sobretudo a partir do sistema do aviamento e da figura do dono, já discutidas nos capítulos anteriores. Assim, a intervenção recente do Incra e SPU na reforma agrária, intitulada regularização

fundiária, conferiu segurança jurídica às propriedades, além de um entendimento que associa o ribeirinho à terra.

A questão de ter ou não ter um terreno está no discurso de vários interlocutores, como Dona Lourdes, quando lembra das terras de seu pai, onde acessavam peixe e camarão, contrapondo à situação da vila, em que não têm terra. Em uma localidade evangélica, no Alto Curucuru, foi-me dito que o ribeirinho era quem trabalhava com a “pesca, a caçazinha no mato, uma madeirinha, um palmitinho. É o sustento da gente. O açaí, o sustento que a gente tira da natureza”. Noutra entrevista, conversei com uma professora que ensina na escola da vila. “Sim [se considera ribeirinha], claro. Não sei minhas filhas, essa juventude. Eu sou raiz. É que moro aqui na beira, no interior, perto da terra, convivo com a terra”, explicou. No Porto Felicidade, outro morador, que trabalha com compra, venda e transporte de madeira entre a região do Curucuru e o Baixo Amazonas, me disse que os moradores da vila também eram ribeirinhos. “A população ribeirinha é a que mora assim, mais na beira, pra mim é isso. Porque é geral, toda a população aqui que chamam é ribeirinha. Muitos aqui têm vários tipos de trabalho, com fábrica, eu trabalho com madeira. Tem açaí, né, pesca também”. Ao lado da casa do patrão, perguntei a dona Diana como era a vida do ribeirinho. “É boa, porque é tudo fácil”, disse ela. “Negócio de comida, na cidade não, só no-comprado. Olha, hoje eu botei matapi e peguei camarão. Peguei um pouco. Já dá pro almoço. Tem uns pari que eu tapo. Mas faz muito tempo”, completou ela, condicionando sua declaração como ribeirinha às práticas tradicionais e acesso à comida mariscada em contraposição do do-comprado.

Com a família do Velho Cuandu, que mora às proximidades do Porto Felicidade, tive um contato mais longo. Certa ocasião, entramos no igarapé que dá acesso às terras da família, onde Toco, o filho mais velho, me mostrou os açais já tratados. Da canoa, me apontou as casas de abelha arupá (*Trigona spinipes*), que estavam protegidas, já que não gostava de ver as abelhas se afogarem durante a tiração do mel – é preciso jogar a casa de abelha dentro d’água. Também destacou que a tiração de madeira ficou no passado, e que agora a família deve focar em trabalhar o terreno. Contou-me sobre os conflitos de um familiar, que queria tirar o açaí e madeira, e como lideraram com o problema. Ele me mostrou uma ponta de terra em que pretendia, ao lado do irmão, levantar um bar para fazer uma espécie de balneário. Toco me explicou passo a passo de como foi realizado o cadastro das famílias, o georreferenciamento, a entrega da CCU pelo Incra aos moradores. Por fim, relatou que os técnicos do Instituto haviam-lhe informado que não havia mais “donos” na vila, já que aquela propriedade era irregular. Ele pediu que eu confirmasse, certa vez, se aquele documento, o CCU, era tão importante como ele imaginava.

Sua residência foi uma das últimas em que eu perguntei sobre o significado de ser ribeirinho. “Olha, o ribeirinho, na minha opinião, é, nós mora assim na beira do rio, na beira do rio. Explora a terra, né? Acho que, na minha parte, é que vive da terra, é o extrativista, vive e mora na terra, pra cultivar a terra”, explicou ele, que assim como todos os casos acima que tratam dos terrenos e consumo de produtos deles oriundos foram relatados por moradores que possuem o CCU. O documento emitido pela SPU declara expressamente, como mostrado no capítulo I, que o título é conferido a *agroextrativistas* como forma de melhorar as condições de vida da *população ribeirinha tradicional*, consistindo em “autorização de uso para o desenvolvimento de atividades agroextrativistas de forma sustentável”.

Neste capítulo, procuramos descrever fatores históricos que condicionam os usos sociais de terras na região, bem como as principais práticas de rearranjos fundiários que interagem entre si, a partir de pressões internas e externas no decorrer da história do desenvolvimento do Curucuru – e as implicações entre as várias atividades econômicas que tomaram lugar ali. Procuramos demonstrar a centralidade do uso da terra e seus recursos naturais, especialmente no agroextrativismo do açaí, na vila do Porto Felicidade e região do rio Curucuru de maneira mais ampla. Para isso, tomaremos o caso da vila para exemplificar as formas de gestão e repartição de terras, os atores envolvidos e processos históricos que se desenrolam num contexto comum à região amazônica. Por fim, descrevemos a intervenção do Incra e da SPU na regularização fundiária do delta do Amazonas nos últimos anos, buscando entrelaçar a estabilidade da posse da terra ao recente ciclo produtivo do açaí, e, por conseguinte, verificar em que medida a política fundiária está relacionada à etnogênese ribeirinha: a vila – e as vilas amazônicas – mediadas pelo trinômio terra-açaí-ribeirinho.

4.1 A história e os usos sociais das terras do Curucuru

É comum no Porto Felicidade ouvir alguém falando que as terras da vila *pertencem aos donos*, não como uma obviedade, mas a partir de uma relação de codependência: parte-se de uma categoria social, que são os “patrões” ou “donos”, os quais, por sua vez, são *donos da vila*, e assim o são, para começar, por serem donos das terras. Mas essa é apenas uma das faces da categoria “patrão”. A área em que se assenta a vila é dividida em cinco partes, uma para cada um dos cinco filhos da matriarca da comunidade, cujos limites são estabelecidos por igarapés e baixas que atravessam as terras. No decorrer do tempo, as casas do Porto Felicidade foram gradativamente sendo armadas à beira do rio, incidindo sobre três das cinco partes das terras; nas duas últimas não há residências construídas. Assim, quem ocupa a

posição de atuais donos das terras e da vila hoje é a terceira geração, os netos da matriarca do Porto Felicidade. Conforme consulta ao Sistema Nacional de Cadastro Rural (SNCR)⁹¹, há um imóvel com o título da vila, que consta no nome da matriarca da família, mas diz que a condição é de “proprietária ou posseiro individual”, isto é, uma propriedade não consolidada. O imóvel totaliza 467 hectares.

Partindo da tradição oral da comunidade, a história de formação da vila do Porto Felicidade começa com a exploração da borracha em fins do século XIX, e está atrelada, inicialmente, a duas famílias. A primeira delas é originária do município de Cametá, na região do Baixo Tocantins, e teria migrado para o rio Curucuru entre os séculos XIX e XX, com o objetivo de trabalhar como seringueiros na extração do látex. Vários representantes dessa família migraram para a região, residindo em pontos diferentes do rio Curucuru, sendo que um deles armou sua casa à altura de onde hoje se encontra a vila do Porto Felicidade.

Anos mais tarde, chegou à região uma segunda família, desta vez imigrantes portugueses, que se relacionou com a segunda geração do primeiro grupo, e, assim, as duas famílias se entrelaçaram por meio de casamentos, compadrio e amizades. Seguindo o padrão de ocupação dos terrenos na região, os filhos foram casando e levantando suas casas ao lado da residência dos pais; na sequência, o processo se repetiu entre os netos, que armam suas casas na mesma localidade, criando o que vai se chamar de vila. A segunda geração da primeira família seguiu trabalhando como seringueiros, mas já vivenciando o esfriamento da atividade, e passando gradativamente ao setor do comércio, com a construção de pequenas canoas para regatear na região.

Realizamos uma verificação no Cartório da Ilha 1º Ofício de Breves, em que estão as notas e registros de imóveis, com base no nome da vila e sua localização da ilha do Curucuru. Não foram localizadas matrículas associando a área da vila aos “donos”. O único registro que consta no Cartório data de 18 de fevereiro de 2021 e trata-se de um título que se refere à área da vila, apontando como proprietária a “União”. Por meio de procedimento de Identificação Direta de Áreas da União, a matrícula foi solicitada pela SPU, com base na Instrução Normativa SPU nº 2/2018, uma vez que a vila está localizada em uma “ilha fluvial que sofre influência das marés”. O objetivo do procedimento é a “identificação do domínio da União sobre determinada área [...] para verificar a existência de características ambientais e geográficas que as vinculem, de forma imediata, ao domínio federal”. Com o procedimento,

⁹¹ Disponível em: <https://snrcr.serpro.gov.br/snrcr-web/>. Acesso em: 7 abr. 2023.

são canceladas quaisquer matrículas que possivelmente incidam sobre a área, inclusive o registro em nome da matriarca da vila mencionado acima.

Nas narrativas dos moradores, a ocupação das terras e uso dos recursos naturais – navegação nos cursos d'água, pesca, caça, coleta de sementes oleaginosas e frutas, criações e extração de látex e madeira – mantiveram um padrão coletivo, em suas várias localidades e rios de origem, inclusive no rio Curucuru, sempre mediados pelo relacionamento com um patrão. Afora o terreiro, área imediata a cada residência em que se criam serimbabos e se cultivam plantas e árvores frutíferas, as áreas de matas, igarapés e baixas eram de uso compartilhado entre a população. Não havia uma propriedade demarcada claramente. Essa relação passa a se alterar, primeiramente, com a Lei de Terras de 1850, que limitou o acesso a terra à compra e validou as sesmarias até então concedidas pela Coroa portuguesa, reproduzindo a estrutura latifundiária, baseada na propriedade privada e poder dos proprietários de terras (OUTEIRO; DIAS; NASCIMENTO, 2018).

Com a ascensão economia da borracha e a busca pelos seringais, se avançou na particularização das terras pelos seringalistas, assentados no sistema do aviamento, já ocupado o espaço aberto pela Lei de Terras. Ainda no final do século XIX, há registros da expulsão de moradores que ocupavam terras que seringalistas indicavam ao governo como suas, expandindo seus seringais e sedimentando o latifúndio na região amazônica (OLIVEIRA, 1997). O padrão de uso coletivo das terras, já impactado pela Lei de Terras e economia da borracha, se modificou drasticamente a partir da ação direta do Estado brasileiro em relação à região amazônica, que passou a ter um caráter intervencionista, buscando se tornar indutor do crescimento econômico por meio da industrialização, especialmente no estado do Pará (MONTEIRO; COELHO, 2004). Essa mudança dá início à chamada era dos *grandes projetos de desenvolvimento* na região, principalmente a partir de 1964, com a ditadura empresarial-militar e a criação da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM) em 1966 (FRIZO; NIERDELL, 2020). Essa intervenção estatal foi promovida por meio de “um grande aparato institucional voltado à consecução de ações do Estado nacional para a região”, o que ficou conhecido como Plano Amazônia (MONTEIRO; COELHO, 2004, p. 103-104).

O Plano Amazônia tem como desdobramento a criação da indústria madeireira Brumasa, cuja atuação causou importantes impactos nas dinâmicas sociais do rio Curucuru, bem como no delta do rio Amazonas de maneira mais ampla, a primeira grande companhia do ciclo madeireiro na região. A implantação da Brumasa foi fomentada pela descoberta de reservas de manganês no então Território Federal do Amapá (TAF), e exploração desses recursos, a partir de 1957, executada pela Indústria e Comércio Minérios S.A., a popular

Icomi, primeiro projeto de mineração industrial na Amazônia (MONTEIRO, 2003). Com isso, vale destacar a narrativa publicitária empresa, em que “observa-se um aceleração notável em tôdas as atividades sociais e econômicas, especialmente a identificação de novas oportunidades de investimento” (ICOMI). A partir de um consórcio entre o poder público e iniciativa privada, “em 1967 a SUDAM declarou oficialmente a BRUMASA empreendimento de fundamental interêsse para a região amazônica” (ICOMI). O Plano Amazônia é um marco: as relações fundiárias são divididas entre antes e depois da Brumasa na região do delta.

No decorrer da década de 1960, a Icomi realizou pesquisas de inventário dos recursos florestais para a identificação de madeiras com interesse econômico e a instalação de parque industrial. Assim, a partir da conjugação de investimentos entre a Icomi e o grupo holandês Bruynzeel – vinculado ao segmento da industrialização de madeiras tropicais –, criou-se a Bruynzeel Madeiras S.A., conhecida como Brumasa. O investimento total da fábrica à época foi de 16 milhões de cruzeiros novos, dos quais ainda fizeram parte, por meio de ações preferenciais, outros grupos econômicos nacionais, como a Companhia de Cigarros Souza Cruz, a Companhia Brasileira de Petróleo Ipiranga, a Companhia Ferro Brasileiro, a Klabin Irmãos & Cia., a Companhia Auxiliar de Emprêsas de Mineração (Caemi) e a Icominas S.A. Empresa de Mineração, dentre outras.

Além dos investimentos estrangeiros e nacionais, a implantação dos grandes projetos como a Brumasa tinha no Estado brasileiro um agente de fomento por meio da política de incentivos fiscais. A principal instituição envolvida no planejamento e distribuição dos incentivos era a Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (Sudam). Documento do SNI, vinculado à Presidência da República, de nº 367, aponta investimento de 14,9 milhões de cruzeiros novos, sendo deste total 2,9 milhões próprios, 4,6 milhões de outros e 7,3 milhões de incentivos fiscais, isto é, a maior parte como incentivo do estado. Na categoria “outros”, está incluído investimento equivalente a 2,1 milhões de dólares, oriundos de empréstimo concedido pelo *The Netherlands Bank for Developing Countries*.

As ações da Brumasa foram viabilizadas pela política federal, que “resultou na facilidade de apropriação de terras por grandes empresas e por fazendeiras e em mudanças significativas nas áreas rurais [...]” (MONTEIRO; COELHO, 2004, p. 103). Para sua operação, a Brumasa plotou seu parque industrial no porto de Santana, no estado do Amapá, foz do rio Amazonas. Esse seria um ponto nodal da cadeia que se iniciava nas cabeceiras e cursos d’água em toda a região do delta, o que incluía um conjunto de municípios do Marajó e Baixo Amazonas. A empresa então iniciou uma política de latifúndio, baseada na compra de terras em variados municípios. Nestas áreas, a Brumasa firmava um acordo com os

vendedores, geralmente “patrões”, que não necessariamente precisariam deixar as terras vendidas, tampouco os moradores que ali já viviam. A única regra era a proibição de exploração dos recursos madeireiros. Nas variadas ilhas adquiridas, a multinacional firmava contratos de comodato – uma forma de empréstimo das terras.

À época confidencial, documento do Sistema Nacional de Informações (SNI) que trata de latifúndio na Amazônia, datado de 1971, aponta que a empresa realizou a aquisição de terras a partir de duas maneiras. A primeira delas era pela aquisição do “imóvel, sendo assinada imediatamente a escritura de compra e venda, quando a situação jurídica das terras o permite, isto é, quando o vendedor tem o título definitivo das mesmas” (BRASIL, 1971, p. 4). A segunda se dava pela assinatura de um “Contrato de Promessa de Compra e Venda quando o vendedor não possui o título definitivo das terras, sendo concedido um prazo de 180 dias para sua regularização” (BRASIL, 1971, p. 4).

O documento do SNI discrimina o acordo que se dava entre a companhia e os antigos proprietários que vendiam suas terras, por meio de contrato de comodato, “pelo qual lhe é permitido manter algumas culturas, e vedado fazer a derrubada de árvores sem a devida permissão da BRUMASA” (BRASIL, 1971, p. 4). Assim, diz o próprio documento, como é “sabido que a grande maioria dos proprietários de terras no interior da Amazônia não têm os títulos legais de sua posse, pode-se supor que a Brumasa tenha adquirido outras terras, em extensão desconhecida, não tendo ainda sido assinadas suas escrituras de venda, por falta de documentação hábil” (BRASIL, 1971, p. 4). Dessa forma, por mais que, considerando escrituras registradas em cartório, a empresa possuísse, até julho de 1970, 512.134 hectares, o total de terras adquiridas era muito maior. Em Gurupá, por exemplo, a empresa adquiriu 95,708 hectares de várzea, fora a atuação de outras companhias como a Eidae, a Brasil Norte e a Madeira Tropical, cujas toras eram transportadas para os complexos industriais em Breves e Macapá (PACE, 1987).

Comprando os recursos naturais e mantendo a população fixada à terra, a Brumasa tinha acesso a mão de obra barata e detentora do conhecimento necessário para a extração de samaúmas e virolas no mato, principais matérias-primas para a produção de folhas de compensado, objetivo final do empreendimento, que dois anos depois de inaugurado estimava sua produção em 24 mil m³ de folhas ao ano. Assim, se manteve esse modo de operação por toda a região do delta e parte do Baixo Amazonas. Na área adquirida pela companhia em Gurupá, foi autorizada a permanência dos moradores, já que a cadeia demandava mão de obra para extração das toras, que deveria ser entregue especificamente à empresa (PACE, 1987).

Pelas beiradas e cabeceiras, seguiam os *compradores*, funcionários da empresa com dinheiro em espécie para pagar pela tiração das toras, que eram emparelhadas em jangadas e rebocadas até o porto de Santana (AP), numa viagem que poderia durar uma semana inteira. Um dos moradores do Curucuru, Seu Manelito, de 65 anos, trabalhou por décadas rebocando as jangadas entre as cabeceiras de rios marajoaras e a fábrica da empresa. Ele, que até hoje atua no transporte de madeira serrada, diz que sua família empregava dois barcos no serviço. A ilha do Curucuru, segundo Manelito, era propriedade da Brumasa, também em regime de comodato, sendo que seu pai era o *comandatário* das terras, o que lhe conferia atribuições de administrador ou tutor das áreas. “Aqui não podia tirar uma rama”, contou ele, se referindo à proibição de extração de madeira que não fosse destinada à empresa.

Já em 1983, 16 anos após a criação da Brumasa, levantamento do Inbra intitulado “Relação dos Latifúndios com 500 ha e mais”, aponta oito registros de terras no nome da companhia, totalizando 20.287 hectares apenas no município de Afuá. Para o município de Anajás, o Inbra computou que a empresa, numa única matrícula, acumulava 50.226 hectares. Levantamento do ano seguinte, desta vez para o município de Breves, relaciona 18 matrículas de imóveis da Brumasa, acumulando 39.738 hectares. Os dados são oriundos do Sistema de Emissão Normal de ITR, do Inbra.

No total, para o município de Breves, essa listagem computou 93 registros de terras vinculados a empresas. Com a valorização de produtos com origem madeireira no mercado internacional a partir da década de 1960, a Brumasa inaugurou uma corrida imobiliária disputada por indústrias transnacionais, nacionais e locais para adquirir reservas florestais. No mesmo levantamento do Inbra, há outras 31 empresas com pelo menos uma matrícula de registro de terras, a maioria deles de extração madeireira e uma minoria de produtoras de palmito em conserva. Esses 93 títulos, de propriedade de 31 empresas, totalizam 325.327,3 hectares de terras, mais que o dobro da área da cidade do Rio de Janeiro. A Brumasa, por sua vez, em fins dos anos de 1980, cerca de 20 após sua criação, declarou falência e encerrou suas atividades.

Já em 2017, de posse de um conjunto de matrículas fundiárias, a administração da massa falida da companhia organizou um leilão das terras acumuladas em décadas, o que totalizava 251.176,6 hectares nos municípios de Gurupá (95.708 ha), Anajás (59.566 ha), Breves (39.288 ha), Portel (35.756,6 ha) e Afuá (21.408 ha), área sete vezes superior ao município de Belo Horizonte (MG). O lance inicial era de R\$ 10,3 milhões, mas a partir de ação conjunta entre o Ministério Público Federal (MPF), Procuradoria Geral do Estado do Pará (PGE) e Instituto de Terras do Pará (Iterpa), o leilão foi cancelado, diante do formato de

aquisição de terras pela empresa e por sua incapacidade de mostrar a legalidade da maior parte das terras a serem vendidas. A administradora teve a oportunidade de ingressar com ação na Justiça para comprovar a propriedade das áreas, mas até agora isso não aconteceu. Legalmente, por serem terras à beira de cursos d'água, as áreas se constituem como terrenos de marinha, pertencendo, portanto, ao ente federal, conforme o Decreto-Lei Nº 9.760, de 1946⁹², que dispõe sobre bens imóveis da União. Na lista de matrículas reivindicadas pela empresa, há 20 propriedades, unificadas sob seis títulos de terras, referentes a 12.860 hectares, que incidem sobre a ilha do Curucuru, cuja área total é de aproximadamente 40800 hectares.

4.2 Modalidades de uso de terras e regularização fundiária

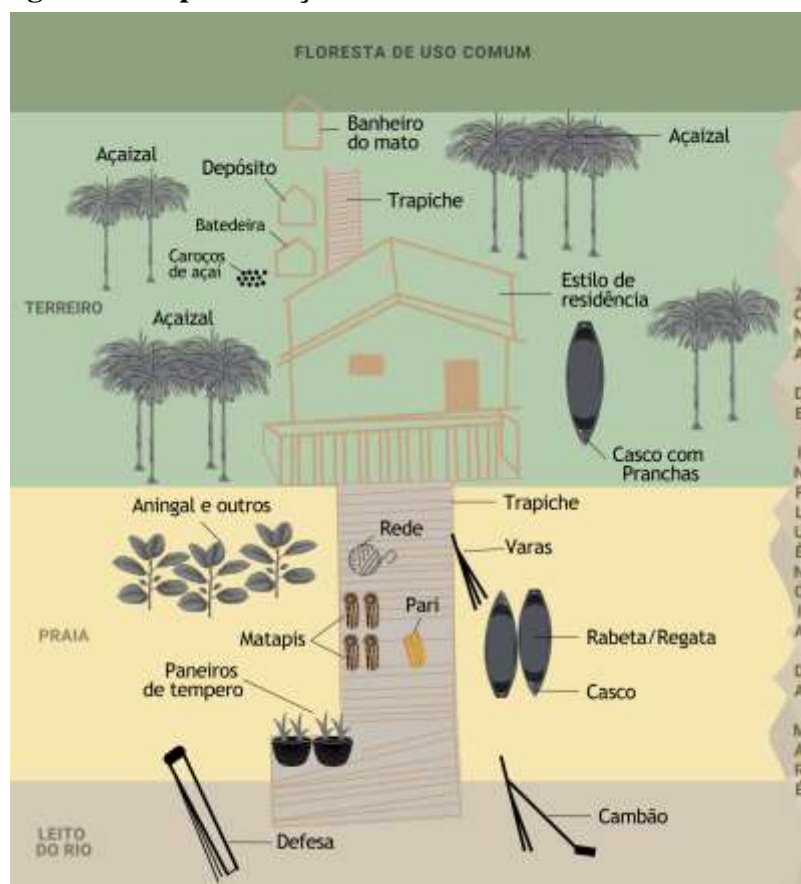
A partir da década de 1960, com o crescimento da serraria da vila do Porto Felicidade, e das atividades dela derivadas, homens e mulheres de diversas localidades eram contratadas pelos proprietários, migrando para a vila junto de seus cônjuges, filhos e outros parentes. Esses proprietários, então, escolhiam determinada área, à beira do rio, para que o empregado construísse sua residência, podendo inclusive ceder madeira e mão de obra ao contratado. Vale lembrar que esses moradores recém-chegados ocupariam as terras da família dos donos, conforme a divisão demonstrada na seção anterior, repartição essa que configura a primeira camada de uso das terras na vila: *herança*.

Assim, a vila cresceu, se estendendo à beira do rio, nas suas extremidades, no sentido contrário e a favor à desembocadura do Curucuru ao Jacaré Grande. As residências ficam uma ao lado da outra, totalizando entre 10 e 15 metros de frente. O apalavrado entre as famílias e os donos da vila, a partir do sistema do aviamento que mediava a contratação de trabalhadores para a indústria madeireira, é a segunda modalidade de repartição das terras, segundo nível de acordos sobre a gestão fundiária: o *terreno aviado*. As terras cedidas não pertenciam ao empregado, mas única e exclusivamente as benfeitorias construídas, basicamente a residência. O funcionário não poderia vender ou alugar o local. Caso deixasse a vila, a área voltaria ao uso do patrão, que cederia a outra pessoa ou daria outro uso.

⁹² Segundo o Artigo 2º do Decreto-Lei Nº 9.760/1946, são considerados terrenos de marinha, em uma profundidade de 33 metros medidos horizontalmente, para a parte da terra, da posição da linha do preamar-médio do ano de 1831, as terras “situadas no continente, na costa marítima e nas margens dos rios e lagoas, até onde se faça sentir a influência das marés” e as “que contornam as ilhas situadas em zona onde se faça sentir a influência das marés” (BRASIL, 1946).

Em uma terceira camada, está a gestão do território por *conta própria*. Os moradores, levemente fora da égide dos padrões, estabeleceram entre si que cada terreno teria 80 metros de fundo. Nessa área, floresce, a priori, o terreiro. O terreiro é como se chama uma espécie de quintal expandido, nos fundos e ao redor das casas, fazendo limite com o *mato*, a floresta fechada. Gradativamente, as famílias vão plantando espécies frutíferas, como cupuaçuzeiros, cacaueiros, jambeiros, ingazeiros, mangueiras e outras árvores. Na terra, também se plantam as árvores de temperos, como pimenteiras e urucuzeiros. Em caixas de madeira e paneiros de zóio⁹³, forrados com palhas de buçuzeiros, cola-se a terra do terreiro, onde germinarão ervas para a comida (cebolinha, chicória, alfavaca, couve e manjeriço) e ervas com usos medicinais, como pirarucu, arruda, mucura-caá, cipó-cucá e coriza. Os paneiros e caixas são distribuídos nos trapiches, palanques e fundos das casas. Um carpinteiro me explicou, certa vez, que fora da região fala-se em “sítio”, mas que eles chamam “terreiro”. As espécies plantadas pelos moradores são chamadas “minha planta” ou “nossa planta”.

Figura 5 - Representação de uma residência à beira do rio



Fonte: Fonte: Elaboração de Luiz Henrique Gusmão a partir de dados obtidos pelo autor (2022).

⁹³ Cestos tecidos em tala de arumã, cujo traçado forma um conjunto de estrelas de seis pontas, chamadas de “zóios”.

Passando o terreiro ou fronteiroço a ele, começa o açazal. Esses açazais são tratados, isto é, plantados, roçados e manejados pelas famílias, e ocupam geralmente os 80 metros instituídos pela comunidade. Os açazais ultrapassam esses 80 metros, mato adentro, mas já não mais são *tratados* pelos moradores. Assim, cada família tem a posse de um terreno com cerca de 15 m de frente por 80 m de fundo. A partir de então, começa uma área de floresta de uso comum. Ao acabar os frutos do seu açazal, no fim do verão, cada família pode ir à zona de uso comum em busca do açai. Nessa área também pode-se adentrar igarapés e baixas para caça e pesca, mas é proibida a extração de qualquer madeira. Certa feita, um dos filhos do “dono” de uma dessas áreas resolveu *tirar o palmito* dos açazais do mato das áreas de uso comum. Contudo, o patrão que detém a posse da área, que também é seu tio, proibiu que os açazeiros fossem cortados, o que foi visto pelos moradores como um ato benevolente.

A partir da noção de uso tradicional, as terras são pertencentes aos “donos”, que transmitem a seus descendentes por meio da modalidade da *herança*, sendo que cada família moradora da vila seria detentora, efetivamente, apenas da casa construída na área, cedida pelos patrões aos trabalhadores na modalidade do *terreno aviado*. Na prática, porém, a população faz rearranjos cotidianos de compra e venda, empréstimo e troca dos terrenos, na modalidade *por conta própria* – processo ao qual, nos últimos anos, foi adicionada uma quarta camada. Por volta do ano de 2010, o Instituto Nacional de Reforma Agrária (Incrá) e a Superintendência do Patrimônio da União (SPU) iniciaram o processo de regularização fundiária na região. A Portaria do Incra/SR 01/nº 107, de 2009, criou o Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE) Ilha do Limão, que engloba toda a região do rio Curucuru, entregando os Contratos de Cessão de Uso (CCU) a 648 famílias, regularizando um total de 19.452,2576 hectares. Em 2012, boa parte dos moradores da vila e região receberam os CCU, que garante exclusivamente a “ribeirinhos” a posse das terras ocupadas tradicionalmente, com condições dentre as quais está a proibição de venda dos lotes.

Há, portanto, como descrito, quatro processos de transmissão de terras comuns à zona rural do delta: a) *repartição de heranças* entre filhos e outros descendentes, por parte dos posseiros, principalmente patrões/donos, como se dá na divisão das terras em que se assentam a vila do Porto Felicidade; b) concessão de uso das terras dos donos aos empregados, o *terreno aviado*; c) apalavrados entre moradores para gestão das terras e recursos naturais, por *conta própria*; e d) política de regularização fundiária promovida pelo Incra e SPU a partir dos CCU e estabelecimento do PAE Ilha do Limão, sendo que este último regramento se sobrepõe legalmente aos três primeiros, mas não necessariamente é respeitado nas relações cotidianas objetivas, o que pode criar situações inusitadas e conflituosas dentro da vila.

Como citado acima, a uma moradora antiga, por exemplo, que foi morar no Porto Felicidade com sua família para trabalhar na serraria, foi cedido um pedaço de terra para armar sua casa. A residência construída fica a 3 metros de distância da casa e comércio do patrão – que também é seu compadre. Quando os técnicos do Incra realizaram o cadastro dos moradores para a regularização fundiária, ela participou e recebeu seu título, cujo teor determina que as terras teriam 500 metros de raio, a partir de sua residência. Sendo assim, a casa, o comércio e o trapiche do patrão passaram a compor, formalmente, as terras da moradora.

Na legislação, ela passa a ter direito de uso sobre as terras em que está a residência, o comércio e o trapiche do patrão, mas na prática das relações cotidianas o CCU não tem poder algum. A questão ilustra como o Estado pode intervir, quaisquer que sejam os assuntos, de modo a ignorar a existência de relações sociais previamente aos marcos legais – sejam quais forem essas relações. Em comunidades quilombolas do município de Óbidos (PA), no Baixo Amazonas, desta vez a partir da intervenção do governo do estado que criou unidades de conservação estaduais, se deu situação semelhante, quando do estabelecimento de termos de uso à população que "pode servir para o controle social por parte do Estado e satisfazer condições do exercício de direitos dos quilombolas, mas também pode criar-lhes mais embaraços que facilidades" (CARVALHO; POMPERMATER, 2022, p. 167), já que a política desconsiderou as relações comunitárias preexistentes. Ainda na zona rural do município de Breves, desta vez no rio Mapuá, onde fica uma reserva extrativista, a promoção da regularização fundiária não abarcou o uso tradicional, uma vez que os TAUS estabelecem um raio de 500 metros para cada área, sendo que muitas famílias detinham terrenos com até 3,3 mil metros (CORNETTA, 2016), o que levou os moradores da comunidade Bom Jesus, eles próprios, a delimitar suas áreas, reconhecendo as características históricas comunitárias e, assim, evitando potenciais conflitos gerados pela sobreposição de limites que a política estabeleceu.

Na chamada região das ilhas de Abaetetuba (PA), no Baixo Tocantins, onde há uma forte relação da cadeia produtiva do açaí com a implantação de PAE – entre 2004 e 2014 foram criados 24 assentamentos no município –, também há dissonâncias e conflitos na relação entre o Estado e as famílias assentadas, como o descumprimento de regras estabelecidas nos Planos de Utilização, baixa autonomia das comunidades em relação à tomada de decisões que são feitas de “cima pra baixo”, deficiência de fiscalização do órgão ambiental e distanciamento entre as famílias e órgãos governamentais, dentre outras consequências não esperadas (CASTRO; SIMÕES; SCHLINDWEIN, 2022). No Porto

Felicidade, por outro lado, uma comunidade altamente hierarquizada pela relação do patronato, os CCU podem, ao mesmo tempo em que fortalecem o usufruto do território por meio da segurança jurídica conferida, ser *letra morta*, já que, por óbvio, aquele regramento não seria respeitado pelos “donos”. Quando os títulos são entregues e os técnicos do Inca deixam a região, Dona Diana segue sendo ex-funcionária da fábrica e dependente da cantina, e o “dono” segue sendo o patrão e compadre. Em todos os casos, a não consideração das regras anteriores ao marco legal, por parte do ente público, abre margem para a não efetivação da política.

Não é difícil encontrar moradores do interior, notadamente patrões, que criticam a política de regularização fundiária. Na zona urbana de Breves, vi professores que atuam na zona rural criticarem a distribuição dos CCU, que teria sido feito de forma desorganizada. No cartório de registros de imóveis, conversei com o tabelião, que teceu críticas ao Inca, argumentando que a política de regularização fundiária teria, na realidade, criado mais problemas que soluções. Todos esses atores advogavam em prol dos “patrões” do interior.

Dentre as dificuldades no retorno da SPU às comunidades para entrega dos títulos, conforme “relatório de viagem” elaborado pelos servidores envolvidos na ação em 2012, estão os grandes intervalos entre o cadastro e a entrega dos TAUS aos moradores, a falta de informações nos cadastros e, dentre outras coisas, a não entrega da totalidade dos termos de uso relativos ao cadastro realizado entre os anos de 2009 e 2010, gerando dúvidas e questionamentos das famílias beneficiárias (GONÇALVES *et al.*, 2015, p. 125). As divergências entre modos e usos tradicionais da terra e recursos naturais pode se desdobrar em situações conflituosas, sobretudo na disputa por cursos d’água, madeira e açai.

No Curucuru, um dos casos de conflito fundiário se passou nas terras do Velho Cuandu, que tem cerca de 70 anos, e seu filho Toco, de aproximadamente 50 anos. No terreno da família, moram os filhos, noras e netos do Velho Cuandu, que, por sua vez, já havia herdado as terras de seus pais. Aquela portanto era pelo menos a quarta geração a ocupar tradicionalmente as terras, onde já haviam trabalhado na extração de borracha, produção de roçados, corte e serragem de madeira e, mais recentemente, o cultivo de açizais. Quando os pais de Velho Cuandu morreram, a irmã mais velha organizou a repartição da propriedade entre ela e seus irmãos. Dos herdeiros, porém, apenas Velho Cuandu se manteve às margens do rio Curucuru; os demais migraram para Breves ou Macapá.

Assim, a família viveu por décadas utilizando os recursos da parte que cabia a Velho Cuandu e também das parcelas de seus irmãos, que nunca voltaram para trabalhar o terreno ou vendê-lo. Quando os técnicos do Inca iniciaram o cadastramento, foi caracterizado que Toco

morava e trabalhava há mais de cinco anos nas terras que, no apalavrado familiar, seriam de sua tia. Como esse é um dos critérios para emissão do CCU ao agroextrativista, em 2012 o Instituto concedeu a parcela a Velho Cuandu, circunscrito à área que lhe cabia na repartição familiar, e um título de uso a Toco, referente à área que originalmente seria herança de sua tia, formalizando uma relação que, na prática, já existia, uma vez que há décadas ele ocupava o terreno.

Alguns anos depois, porém, o genro de sua tia visitou pela primeira vez o rio Curucuru e, pressupondo que sua esposa era herdeira das terras, reivindicou o terreno. Em conversas familiares, foi exposto que, com a regularização fundiária, Toco passou a ser o beneficiário das terras, o que se firmava judicialmente pelo CCU emitido a ele. Além disso, o genro em questão não era da região e não tinha interesse em produzir nas terras. Ele apenas queria extrair madeira e tirar o palmito dos açazeiros para vender em Macapá. Toco, por sua vez, disse que a questão teria de ir a vias judiciais, uma vez que não abriria mão da área.

Em meio ao impasse, o homem entrou no terreno, sem autorização da família, e cortou dez toras de pracuúba para produção de madeira. Com isso, Toco decidiu que iria expulsar, por conta própria, o homem. Diante do conflito iminente, Velho Cuandu interviu, debelando o ímpeto de Toco e pedindo que ele “deixasse pra lá”. Assim foi feito. O parente “invasor”, por sua vez, retirou as toras de pracuúba, que foram vendidas a R\$ 50 a unidade, totalizando R\$ 500, um valor implicitamente visto como uma “indenização” informal ao homem. Desde então, ele não mais questionou a legitimidade do CCU nem entrou no terreno para tirar madeira ou qualquer outro produto.

Do ponto de vista da conservação ambiental, os PAE localizados no delta do Amazonas demonstram resultados positivos. O desmatamento na região amazônica tem relação com os assentamentos rurais, em suas várias modalidades (especialmente os do tipo convencional), que representaram 19,3% da perda de floresta na região a cada ano, considerando o período entre 2010 e 2020, sendo que nestas áreas 47%, isto é, 16,2 milhões de hectares, foram desmatados até 2020; além disso, cerca de um terço do total de assentamentos (1.128 unidades) perderam mais de 83% de sua cobertura vegetal (ALENCAR, 2022). Deste total, 81% dizem respeito à categoria convencional de assentamento, nos estados do Maranhão, Mato Grosso, Rondônia e no leste dos estados do Pará e Acre, sendo o Projeto de Assentamento (PA) o tipo que mais perdeu cobertura florestal em valores absolutos (13 milhões de hectares, 64% de sua vegetação original) e proporcionalmente o tipo Projeto Integrado de Colonização, mais antigos (década de 1970), com perda de 82% de sua cobertura florestal (ALENCAR, 2022).

Na região do delta do Amazonas, por outro lado, os assentamentos criados são do tipo Projeto de Assentamento Agroextrativista, mais recentes (até 2015), os quais, em todo o Brasil, foram estabelecidos com menos de 25% de sua área desmatada. Segundo o estudo Amazônia 2030, entre os anos de 2017 e 2020, os PAE criados no delta do Amazonas figuraram na lista dos assentamentos que não desmataram e que possuem mais de 50% de cobertura vegetal. Do total de 3.079 assentamentos na Amazônia, com capacidade de comportar 526.883 famílias, o PAE da Ilha do Limão está entre os 293 assentamentos que não desmataram nos últimos quatro anos e que possuem mais de 50% de cobertura florestal original (ALENCAR, 2022).

4.2.1 Conchavos eleitorais: a cessão de terras à prefeitura

Além das quatro modalidades de transmissão e gestão de terras e recursos naturais listados (repartição de herança, terreno aviado, por conta própria e regularização fundiária), recentemente emergiu uma intersecção entre essas modalidades de trânsito fundiário, dando origem a uma forma de cessão de terras para instituições públicas. Esse é o caso da construção de escolas ou postos de saúde na zona rural de Breves. No Alto Curucuru, a cessão de terreno para a construção de uma escola é exemplar no sentido de demonstrar a importância que esse tipo de trâmite ganhou na zona rural do delta, bem como a fragilidade jurídica em que tais instituições são assentadas. Não raro, os acordos para tal desmoronam diante de promessas políticas não cumpridas.

A localidade fica a cerca de 15 minutos de rebeta em relação à vila, sendo composta por cinco residências, onde moram as famílias de Seu Genaro, seu irmão, seus filhos e netos. Seu Genaro é um líder comunitário. Há décadas exerceu o cargo de dirigente da comunidade religiosa católica da área. Depois de uma temporada na cidade, ele retornou à zona rural, por volta do ano de 1982; desta feita, havia se tornado “crente”, compondo a comunidade evangélica e mantendo sua trajetória de liderança local. Assim, ele se consolidou traçando conchavos políticos com os candidatos a prefeito e vereadores que passam pelo interior de tempos em tempos angariando votos.

Nas eleições municipais de 2016, como nos processos anteriores, um candidato a prefeito pediu-lhe apoio político; em troca, seu Genaro solicitou a construção de uma escola no local, dizendo que, em contrapartida, cederia um terreno de 100 m² para a instalação do prédio. Nessa relação, além da oferta de educação formal às crianças da área, que já não teriam de se deslocar à vila do Porto Felicidade para estudar, Seu Genaro mirou nos empregos

gerados pela instituição. Seriam pelo menos oito cargos fixos: duas merendeiras, quatro professores e dois vigilantes. No acordo estabelecido, esses empregos deveriam ser ocupados pelos filhos e netos de Genaro. Além disso, ao ser construída, a escola homenagearia o pai de Genaro, que concedeu o nome ao prédio. Ao final do acordo, o patriarca ainda acumularia prestígio na comunidade por ter “conseguido” a instalação da escola e, além disso, pela homenagem ao seu pai. O nome das quatro escolas da região que acompanhamos fazem menção a famílias de “donos”: três deles homenageiam patriarcas das famílias e uma recebe o nome do comércio de um patrão. Na zona rural de Breves, há 215 escolas consideradas “ativas”, segundo dados do Catálogo de Escolas⁹⁴. Destas, 81 estão localizadas em áreas de assentamentos.

O terreno para a construção das salas de aula, já herdado por Genaro de seu pai, é em um acordo “de boca” à prefeitura. O patriarca não possui a documentação referente à área, e a prefeitura não formalizou nenhum tipo de contrato além daquele apalavrado – o que, inclusive, facilita o deslocamento da escola em caso de um rearranjo político. Com o tempo, a partir da transmissão de terras entre pais e filhos, o terreno de Genaro passa para sua filha, novamente num acordo informal. Nesse complexo de terras e conchavos, o neto de Genaro fica na expectativa de conseguir um emprego na escola – provavelmente de vigilante –, mas a promessa não se concretiza. Assim, estava armado o conflito.

Revoltado pela promessa não cumprida, o neto de Genaro foi à escola informar aos funcionários que não haveria aula no dia seguinte, já que eram dele as terras em que a instituição foi construída. A coordenadora da escola foi, então, à casa do Seu Genaro, o qual apenas pediu que os funcionários ignorassem o anúncio de seu neto. Nesse ponto começa o conflito familiar. “A briga foi feia lá na casa”, contou um funcionário da escola. Em uma discussão, Genaro expulsou o neto de suas terras, restando apenas a filha do dirigente. Em complemento, a mãe do rapaz, que ainda detêm a posse da área, fez um ultimato, afirmando que a prefeitura não poderá construir mais nenhum metro além do que já existe – por mais que o acordo inicial de cessão previsse 100 m², o que não foi totalmente ocupado pelo prédio.

A querela impede melhorias na instituição. A associação de pais e mestres recebeu recursos oriundos do Programa Dinheiro Direto na Escola (PDDE) para a construção de duas novas salas de aula. Contudo, não se sabe como executar a obra diante da proibição feita pela

⁹⁴ Organizado pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep), o Catálogo de Escolas reúne dados sobre instituições de ensino básico em todo o Brasil. Disponível em: <https://www.gov.br/inep/pt-br/aceso-a-informacao/dados-abertos/inep-data/catalogo-de-escolas>. Acesso: 15 jul. 2023.

“dona” do terreno. Em primeiro lugar, todas as modalidades de transmissão das terras à prefeitura são feitas de maneira informal, sem assinaturas de testamentos, termos de cessão, contratos de compra e venda ou qualquer outro ato, mas sim por meio de acordos “de boca”. Mesmo a prefeitura de Breves não firma nenhum tipo de acordo formal com os moradores. Em segundo lugar, fica demonstrado que não há critérios técnicos, como densidade demográfica ou demanda a partir das séries/anos, para a construção das escolas. Elas são erigidas nas áreas conforme alianças políticas – o que gera uma modalidade de uso específico na relação Estado-morador. Um uso a partir das relações tradicionais, não necessariamente coletivo, mas familiar, que pode ser revogado caso os envolvidos nos conchavos não se sintam contemplados.

4.3 A definição do termo ribeirinho em políticas públicas federais

Políticas públicas direcionadas especificamente a *populações ribeirinhas* começaram a ser formuladas pela União durante os governos dos presidentes Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2006 e 2007-2010) e Dilma Rousseff (2011-2014 e 2015-2016), aplicadas a diversas áreas da administração pública. Essas políticas interagem diretamente com as populações rurais amazônicas, sendo indutoras da formação de etnônimos, a exemplo de ribeirinho. No leque de políticas estabelecidas pelo ente federal, algumas têm maior adesão e influência sobre a vida cotidiana das famílias, especialmente nas áreas da saúde, meio ambiente e regularização fundiária, esta última elemento central na etnogênese ribeirinha, como procuramos demonstrar a seguir.

Na saúde, data de 2011 a publicação da Portaria do Ministério da Saúde que aprova a Política Nacional de Atenção Básica⁹⁵, em cujos princípios e diretrizes gerais foi incorporado o conceito de ações de saúde dirigidas a “populações de territórios definidos, pelas quais assume a responsabilidade sanitária, considerando a dinamicidade existente no território em que vivem essas populações”. Esse princípio vai subsidiar a formulação, já em 2014, de uma segunda portaria⁹⁶, que institui as Equipes de Saúde da Família Ribeirinha (ESFR) e as Equipes de Saúde da Família Fluviais (ESFF), voltadas para os municípios da Amazônia

⁹⁵Portaria nº 2.488, de 21 de outubro de 2011, aprova a Política Nacional de Atenção Básica, estabelecendo a revisão de diretrizes e normas para a organização da Atenção Básica, para a Estratégia Saúde da Família (ESF) e o Programa de Agentes Comunitários de Saúde (PACS).

⁹⁶ Portaria nº 837, de 9 de maio de 2014, redefine o arranjo organizacional das Equipes de Saúde da Família Ribeirinha (ESFR) e das Equipes de Saúde da Família Fluviais (ESFF) dos Municípios da Amazônia Legal e do Pantanal Sul-Mato-Grossense.

Legal e Pantanal Sul-Mato-Grossense. Para a portaria, as equipes de saúde da família ribeirinhas são as que desenvolvem a maior parte das suas funções em Unidades Básicas de Saúde “construídas e/ou localizadas nas comunidades pertencentes à área adscrita e **cujo acesso se dá por meio fluvial**”, além disso, considera que, “pela grande dispersão territorial, necessitam de embarcações para atender as **comunidades dispersas no território**” (BRASIL, 2014, p. 1, grifo nosso). Por fim, portaria do Ministério da Saúde, ainda de 2014, define valores de incentivo mensal para o custeio das equipes. O texto legal leva em conta a “necessidade de ampliar e qualificar o acesso das populações ribeirinhas, **dispersas e distantes no território brasileiro**, às ações e aos Serviços de Atenção Básica” (BRASIL, 2014, p. 1, grifo nosso).

Já em 2022, durante a pandemia, com a elaboração do Plano Nacional de Operacionalização da Vacinação contra a Covid-19, populações ribeirinhas também foram prioritárias para a imunização. No documento, considera-se que doenças “infecciosas tendem a se espalhar rapidamente e atingir grande parte da população, devido ao modo de vida coletivo e às dificuldades de implementação das medidas não farmacológicas”. O Plano ainda cita “sua disposição geográfica, que pode levar mais de um dia para chegar a um serviço de atenção especializada à saúde”. Além disso, “a transmissão viral nestas comunidades tende a ser intensa pelo grau de convivência” (BRASIL, 2022). O Plano nacional estimou que havia uma população de 632.815 ribeirinhos.

O termo ribeirinho também aparece no dossiê de registro dos Modos de Fazer Cuias do Baixo Amazonas, chancelado pelo Iphan em 2015. Nesse caso, trata-se de um processo de autodeterminação por meio da comunidade detentora, cujo órgão representativo é nomeado Associação das Ribeirinhas Artesãs de Santarém. Mesquita (2017), no âmbito do Mestrado Profissional do Iphan, estudou o que chamou de “arquitetura vernacular ribeirinha”, a partir da descrição dos modos de fazer casas de madeira no município de Afuá, no Marajó.

Anos antes, no âmbito do programa Brasil Sem Miséria, conduzida pelo Ministério do Meio Ambiente (MMA), outra iniciativa específica para o público ribeirinho foi o programa “Bolsa Verde”, cujo objetivo era incentivar a conservação dos ecossistemas e promover a melhoria das condições de vida da população em extrema pobreza que exercesse atividades com recursos naturais. Para isso, o Bolsa Verde previa a transferência direta de renda à população alvo da política. Em um primeiro momento, pela Medida Provisória nº 535/2011⁹⁷,

⁹⁷ Medida Provisória nº 535, de 2 de junho de 2011. Institui o Programa de Apoio à Conservação Ambiental e o Programa de Fomento às Atividades Produtivas Rurais; altera a Lei nº 10.836, de 9 de janeiro de 2004, e dá outras providências.

o programa tinha como beneficiárias famílias situadas nas áreas de unidades de conservação, projetos de assentamento florestal, desenvolvimento sustentável e de assentamento agroextrativista, além de outras áreas rurais que poderiam ser definidas como prioritárias pelo governo federal. Alguns meses depois, convertido em lei e sancionada pela presidente Dilma Rousseff, o programa passou a incluir, além dos públicos já previstos, beneficiários situados em “territórios ocupados por ribeirinhos, extrativistas, populações indígenas, quilombolas e outras comunidades tradicionais” (BRASIL, 2011).

No processo de inserção do ribeirinho enquanto comunidade tradicional na elaboração de políticas públicas federais, o “Plano de Desenvolvimento Territorial Sustentável do Arquipélago do Marajó”, de 2006, tem papel importante ao disseminar a noção na estrutura do Estado, uma vez que define a população ribeirinha, público de um conjunto de ações, em variadas áreas do governo, voltadas para a região. Nesse documento, elaborado pelo Grupo Executivo Interministerial, ribeirinhos são definidos em termos da geografia, de atividades econômicas e do extrativismo.

Quanto aos ribeirinhos, esses apresentam um padrão de distribuição humana que se dá ao longo dos cursos dos rios e igarapés presentes no arquipélago. A produção extrativa e os recursos tecnológicos disponíveis conferem à dinâmica da natureza local, o papel de forte determinante em sua vida e seu trabalho. As atividades econômicas dos ribeirinhos se caracterizam pela extração de madeiras brancas (virola, pau mulato, sumaúma), do açaí (fruto e palmito), da borracha, pela pesca de peixes e camarões, e pela produção de produtos agrícolas, voltados principalmente para o consumo familiar (milho, melancia, arroz). (BRASIL, 2006, p. 19).

Em comum, essas políticas partem do conceito de comunidade tradicional, considerando que essa população possui modos de vida específicos, sobretudo no que diz respeito à localização geográfica (beira do rio), isolamento geográfico e de suas atividades econômicas, especialmente o extrativismo. Os objetivos dessas políticas, então, seriam, considerando a vulnerabilidade social da população ribeirinha, o desenvolvimento social a partir da noção de sustentabilidade. Essas ações partem de uma noção fortemente atrelada à perspectiva do território, o que vai se demonstrar ainda mais central com a o início da política de regularização fundiária na região do Marajó, processo nodal na constituição do etnônimo ribeirinho e culminância de um conjunto de políticas públicas emergentes naquele período.

O II Plano Nacional de Reforma Agrária, desenvolvido pelo Incra e Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) em 2003, estabeleceu que as populações ribeirinhas são como público alvo para a elaboração de políticas públicas “baseada no reconhecimento e

valorização da cultura e tradições desse povo e dirigidas à promoção da melhoria da qualidade de vida e novas possibilidades produtivas”. Segundo o documento, “as populações ribeirinhas habitam, principalmente, os estados de Amazonas, Rondônia, Acre, Pará, Mato Grosso, Amapá e São Paulo. Vivem na beira de rios e riachos em condições de extrema pobreza” (BRASIL, 2003, p. 31), sendo acentuadas as características sazonais de cheia e seca da região amazônica, essas comunidades “durante alguns meses cultivam produtos de subsistência e até criam gado às margens do rio. No restante do ano passam em suas casas de palafita ou no único meio de transporte local – o barco – sem realmente ‘pisarem o chão’” (BRASIL, 2003, p. 31). À época, o documento estimava que a população ribeirinha seria de 600 mil pessoas, sendo a metade moradora do estado do Amazonas.

Dentro do processo de construção do etnônimo ribeirinho em políticas públicas federais, a acúmulo converge para a área das políticas fundiárias, através da qual atravessam ações de outras áreas. Assim, a política fundiária se tornou, no âmbito da administração pública, o principal vetor da etnicidade ribeirinha, como detalhado a seguir.

4.3.1 O Contrato de Cessão de Uso (CCU) e o Termo de Autorização de Uso Sustentável (TAUS) na retórica internacional e ambientalista

Durante as visitas às casas do rio Curucuru, sempre que o assunto era terras, os moradores apresentavam o Termo de Autorização de Uso Sustentável (TAUS), emitido pela Superintendência do Patrimônio da União no estado do Pará (SPU/PA), que concede a um morador a “autorização de uso para desenvolver **atividades agroextrativistas de forma sustentável**”. O documento considera a “**imensa potencialidade dos recursos naturais** existentes nas áreas de várzeas situadas na Região Amazônica”, vista como “fator econômico capaz de contribuir para **a melhoria das condições de vida das populações ribeirinhas tradicionais** que promovem seu aproveitamento racional e sustentável”. Além disso, está destacada “a necessidade de promover o procedimento de regularização fundiária das áreas da União mediante o reconhecimento da posse para fins de moradia e **uso tradicional dos recursos naturais** pelas famílias ribeirinhas”, sendo, ainda segundo o Termo, uma forma de “compatibilizar a **integridade do meio ambiente com o progresso** social, cultural, ambiental e econômico da região” (BRASIL, 2017, grifo nosso).

Nos TAUS a mim apresentados, a profissão dos beneficiários está descrita como “agroextrativista”. Também são informados nos documentos três pontos: a) o termo “não confere ao autorizado/beneficiário direito possessório ou dominial sobre a terra em questão

que continua de propriedade pública da União”; b) a autorização de uso sustentável “não poderá ser transferida ou vendida a terceiros em hipótese alguma, sendo a Autorização para uso exclusivo do beneficiário e sua família, sob pena de imediato cancelamento”; e c) a autorização “será cancelada se dado outro uso, pelo autorizado/beneficiário ou terceiro, diverso da moradia, atividades agroextrativistas para fins de subsistência e geração de renda para famílias ribeirinhas ou socioculturais”.

O Incra, por sua vez, firmou Contrato de Concessão de Uso (CCU), sob condição resolutiva, com cada morador beneficiário, localizando o CCU no Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE) Ilha do Limão. O documento delimita as confrontações e a área em hectares de cada lote. No contrato, os mesmos moradores eram categorizados como “agricultores”. Nas cláusulas, estão previstas obrigações da concedente, neste caso a União, e o concessionário, que são os moradores. Dentre as obrigações da primeira, estão as de promover ações visando dar acesso às políticas de crédito, execução dos serviços de medição e demarcação topográfica, prover a infraestrutura básica previstas no Plano de Desenvolvimento do Assentamento; autorizar o concessionário a constituir penhor junto às entidades oficiais para safras e lavouras, animais, maquinários, implementos, veículos e materiais agrícolas, além de ações de implementação do projeto de assentamento. Já aos moradores, nomeados concessionários, cabe explorar o imóvel por meio de sua família, exceto nos casos previstos na Lei nº 13.288/2016; não ceder a posse ou a propriedade do lote recebido, mesmo que provisória e parcialmente; observar a legislação ambiental, especialmente no que diz respeito à preservação das áreas de reserva legal e de preservação permanente. Além disso, a norma de execução nº 93/2010, do Incra, também circunscreve as atividades autorizadas nas áreas dos PAE, que são as atividades extrativistas, atividades complementares para subsistência, comercialização do excedente – tudo dentro dos limites de cada unidade e dos usos, costumes e tradições da comunidade.

O Termo de Autorização de Uso Sustentável (TAUS) é um instrumento que destina o direito de uso de bens da União para comunidades tradicionais, em caráter transitório e precário, que visa ao uso racional e sustentável dos recursos naturais (GRABNER, 2020), abrangendo áreas de várzea e mangues, enquanto leito de corpos de água federais, mar territorial, áreas de praia marítima ou fluvial federais, ilhas situadas em faixa de fronteira, acrescidos de marinha e marginais de rio federais, terrenos de marinha e marginais presumidos.

O TAUS está baseado na Portaria SPU Nº 100/2009, que disciplina a utilização e aproveitamento dos imóveis da União em “áreas de várzeas de rios federais na Amazônia

Legal em favor de populações ribeirinhas tradicionais” (BRASIL, 2009), e na Portaria SPU nº 200/2010, que delegou aos superintendentes do Patrimônio da União exame e concessão das Autorizações de Uso. A regulamentação da atuação da SPU parte da Lei nº 8.629/1993, que regula os dispositivos referentes à reforma agrária previstos na Constituição Federal de 1988. As ocupações que incidem sobre terras pertencentes à União, situadas na Amazônia Legal, passaram por regularização por meio da Lei nº 11.952/2009, especialmente os “terrenos de marinha, terrenos marginais, reservados, seus acrescidos ou outras áreas suscetíveis de alienação” (BRASIL, 2009, p. 1).

A obtenção das terras e a criação do Projeto de Assentamento Agroextrativista, bem como a seleção dos beneficiários, são responsabilidades da União por meio do Incra. Dentre as outras responsabilidades do ente federal, estão o aporte de crédito Apoio à Instalação, crédito de produção, infraestrutura básica e a titulação (Concessão de Uso) a comunidades extrativistas que desenvolvem atividades ambientalmente diferenciadas (GRABNER, 2020). A categoria PAE foi criada pela Portaria INCRA nº 627/1987, quando se estabeleceu o Projeto Extrativista. O objetivo era englobar comunidades que mantivessem uma relação com o meio ambiente para o extrativismo. Apenas em 1996, a Portaria nº 268, também do Incra, incluiu o “agro” ao extrativismo, ampliando o leque de populações que poderiam ser atendidas, reforçando o caráter sustentável da política, assim legitimando a ocupação de áreas públicas por populações tradicionais, refletindo a luta política de movimentos sociais sobre a questão fundiária, incluindo as famílias ribeirinhas (CASTRO; SIMÕES; SCHLINDWEIN, 2022).

Os objetivos dessa política pública, o arcabouço jurídico instituído, as definições e as populações eleitas como alvo para tais projetos também mantêm interações com as mudanças sociais no discurso nacional e internacional sobre meio ambiente e povos tradicionais nos últimos 30 anos. Os termos e expressões grifados no início desta seção – “atividades agroextrativistas de forma sustentável”, “a imensa potencialidade de recursos naturais”, “a melhoria das condições de vida das populações ribeirinhas tradicionais”, “o uso tradicional dos recursos naturais” e “a integridade do meio ambiente com o progresso” – são indiciais sobre o campo semântico em que tais políticas estão situadas, especialmente no que diz respeito à legislação internacional e à atuação de organismos internacionais que incidem sobre a proteção do meio ambiente e protagonismo de comunidades tradicionais. Todo o regramento internacional, que busca materializar novos entendimentos sobre meio ambiente e suas comunidades detentoras, tem como ponto de inflexão a Convenção Rio 92, mas começa a se engendrar décadas antes.

No âmbito de tratados internacionais referendados pela legislação brasileira sobre povos tradicionais, o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos (1966) prevê que pessoas pertencentes a minorias étnicas, religiosas ou linguísticas não “poderão ser privadas do direito de ter, conjuntamente com outros membros de seu grupo, sua própria vida cultural, de professar e praticar sua própria religião e usar sua própria língua” (GRABNER; MOURÃO; HAYAMA, 2021; INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2021, p. 15). Em 1966, foi promulgada no Brasil, por meio de decreto federal, a Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial, incluindo como *discriminação racial* “qualquer distinção, exclusão, restrição ou preferência baseadas em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica” que tenha como objetivo restringir direitos.

Já a Conferência sobre Desenvolvimento Sustentável de 1992, conhecida como Rio 92 ou Eco 92, teve como resultado a Convenção da Diversidade Biológica, promulgada no Brasil por decreto apenas em 1998. Nesse documento, os objetivos são, dentre outros, a “conservação da diversidade biológica, a utilização justa e equitativa dos benefícios derivados da utilização dos recursos genéticos” (GRABNER; MOURÃO; HAYAMA, 2021; INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2021, p. 15). Na convenção, também aparece a obrigação de “respeitar, preservar e manter o conhecimento, inovações e práticas das **comunidades locais e populações indígenas com estilo de vida tradicionais** relevantes à conservação e à **utilização sustentável da diversidade biológica**” (GRABNER; MOURÃO; HAYAMA, 2021; INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2021, p. 15, grifo nosso).

Em âmbito interno, naquele período, estavam em curso ações coletivas situadas como o movimento socioambiental na Amazônia, pautados em um conjunto de alianças, que resultaram na emergência de políticas de reorganização fundiária aliadas ao conceito de sustentabilidade, como os assentamentos agroextrativistas e as reservas extrativistas (RIBEIRO; CHAGAS; NASCIMENTO, 2019), tendo, na avaliação destes autores, um fundo moral, materializado na preservação do meio ambiente a melhoria de vida das populações que vinham sendo expulsas ocupadas historicamente por elas. Assim, resultado dessa mobilização, a Constituição Federal de 1988 é nodal no histórico da proteção de direitos sociais, da diversidade cultural e da biodiversidade, em que emergem, a partir da perspectiva da etnicidade, os *novos sujeitos coletivos*, dentre os quais estão povos indígenas, quilombolas, povos da floresta e outros grupos sociais (ABREU, 2015). “Podemos dizer, pois, que a Constituição de 1988 representou um marco no país como discurso fundador que desencadeou novas perspectivas para as identidades coletivas emergentes” (ABREU, 2015, p. 86). Nessa perspectiva, o etnônimo ribeirinho se manifesta enquanto um novo enquadramento para

populações rurais não indígenas amazônicas – e sofre as influências do emergente discurso socioambiental nacional e internacional.

4.4 Debulhando o trinômio: as terras, o açaí e o ribeirinho

Pontes (2013) interpreta os sentidos e usos do açaí nas regiões dos rios Amazonas e Tocantins, desde o açaí como alimento até o que ele chama de “construção da identidade regional”. Para captar o desdobramento do alimento à identidade, ele parte da ideia do açaí-rizoma, o açaí como mito e cor, a representação cinematográfica e o açaí na música. Um capítulo da tese de Ponte (2013, p. 65) especialmente importante é o “açaí-rizoma: identidade”, em que trata da formação da identidade regional na Amazônia e especificamente no Pará; em relação à primeira, “há uma rejeição da condição genérica de Norte, cedendo lugar à condição de região amazônica distinta” e, quanto à segunda, “surge o açaí como elemento identitário sub-regional que passou a constituir a identidade paraense”. Há, para o autor, um “duplo desdobramento identitário”, sendo o primeiro “como forma de ganhar visibilidade nacional – região amazônica – e outro, enquanto identidade regional, tendo o açaí como signo identitário” (PONTE, 2013, p. 65). Aqui amplio o recorte geográfico de Ponte, conferindo esse signo de identidade não apenas ao estado do Pará, mas também ao Amapá.

O açaí tem múltiplas implicações nas sociedades estabelecidas nesta região, indo desde seu uso enquanto alimento cercado de múltiplas prescrições até a construção da identidade regional, o consumo como motivo estético amplo (música, poesia, crônica, paisagismo, cor), a edificação de instalações provisórias, o uso da medicina tradicional, dentre outros. (PONTES, 2013, p. 16).

Em uma ponta, o açaí já estava, então, constituído como um signo de identidade regional. Na extremidade oposta, o percurso da etnogênese ribeirinha, descrito nas seções anteriores, está marcado pela interrelação entre o termo ribeirinho e a retórica dos movimentos sociais, especialmente daqueles ligados às Comunidades Eclesiais de Base (CEB) da Igreja Católica, e o ordenamento jurídico nacional, a partir do enquadramento enquanto comunidade tradicional. Neste percurso, desde os anos de 1980, o termo vem sendo empregado para se referir a populações tradicionais amazônicas não indígenas, numa transição entre seu caráter *mais geográfico* a um viés *mais étnico*. Nessa transição, é fundamental a articulação política construída para a realização da Conferência Rio 92, bem como as discussões conduzidas no escopo do evento. A conferência é um marco no

estabelecimento mais amplo de entendimentos e enquadramentos sobre populações tradicionais, como o conceito de desenvolvimento sustentável, o uso dos recursos naturais como forma de desenvolvimento social das populações tradicionais, elegendo o extrativismo como atividade ideal de modo a equalizar desenvolvimento econômico e social e preservação do meio ambiente.

A partir de então, cresce o número de estudos acadêmicos sobre populações amazônicas que as enquadram enquanto populações ribeirinhas – agora como etnônimo. Esse acúmulo proporcionou as bases para que, a partir dos governos Lula (2003-2006 e 2007-2010) e Dilma (2011-2014), se estabelecesse o enquadramento ribeirinho no ordenamento jurídico nacional, como demonstrado nas seções anteriores, especialmente em políticas de atenção primária à saúde e no então chamado Bolsa Verde. Mas é na política de regularização fundiária que reside a intersecção cujo nó amarra vários dos processos aqui listados, do açaí como signo de identidade regional ao ribeirinho enquanto etnônimo.

Com a intervenção do Incra e da SPU, essa população construiu a etapa mais recente da etnogênese ribeirinha. A entrega de títulos de uso, a apresentação do regramento, a consolidação das unidades e a segurança jurídica consequente, apesar das diferenças entre os usos tradicionais e as regras legais estabelecidas, foram importante fator de construção de uma identificação da população com o título de ribeirinho. No delta do rio Amazonas, essa política incidiu especialmente sobre a prática do roçado e do agroextrativismo do açaí, realizadas historicamente na região. Assim, convergem duas linhas de força importantes: a ascensão do ribeirinho como a “típica” população não indígena da Amazônia, com vocação para o extrativismo, a partir de um percurso histórico que vai das lutas de movimentos sociais às tendências internacionais a partir da Eco92; e a crescente demanda nacional e internacional pelo açaí, que, de sua funcionalidade como alimento regional, passa a ocupar importante lugar na indústria global.

Dessa forma, *ser* agroextrativista, isto é, *ser* ribeirinho era uma forma de alcançar políticas públicas, mas era especialmente uma forma de alcançar títulos da terra. A partir de então, se abre todo um novo entendimento sobre a *propriedade* fundiária na região. Certa feita, um agroextrativista apontou para a vila do Porto Felicidade e me explicou, se referindo aos “patrões”: “Esse pessoal se intitula dono, mas essas terras não são deles. Eles não pagam impostos sobre isso aí. Isso já não é deles. Um advogado do Incra me falou”. Apesar disso, pendulam, de um lado, o entendimento jurídico oriundo das políticas de regularização fundiária de que os *patrões* não são *donos* das terras, e, de outro, as relações tradicionais, anteriores às políticas do Incra/SPU, que garantem legitimidade à propriedade dos patrões. A

correlação entre o *extrativismo amazônico*, a regularização fundiária e a crescente do açaí como commodity são condições de emergência do *ribeirinho*, passando de seu caráter como localização geográfica ao seu uso como etnônimo.

A segurança jurídica sobre as terras, a conscientização a respeito de direitos que essa população detém e a autonomia econômica gerada pelas receitas oriundas da cadeia açazeira – até aqui, pelo menos em uma parte do ano – são mudanças que vão incidir diretamente sobre a relação de dependência estabelecida pelo sistema do aviamento. À medida que abandona a relação de crédito junto à cantina, já que passa a ter *dinheiro no bolso* obtido com venda de latas de açaí, as famílias podem se planejar financeiramente, adquirir produtos mais baratos em Breves ou Macapá e romper, gradativamente, com os laços do paternalismo junto ao patrão. Com a conscientização referente à propriedade da terra, e o entendimento de que toda a várzea é terreno de marinha e que, portanto, pertence à União, se desconstrói a imagem do *patrão* como *dono*, e se negativiza seu *status* perante a comunidade, uma vez que, para se definir proprietário de terras públicas, se pressupõe que tenha usado, em algum momento, de má-fé.

O que antes era visto como um “favor” concedido pelo patrão, como empréstimos ou o transporte em seus barcos em casos de emergências médicas, passa a ser encarado como uma relação interesseira. Os trabalhadores da fábrica narram a forma como o patrão lhes trata. “É muita humilhação, tu nem imagina”, disse-me uma vez um jovem funcionário. Naquele mesmo período, um dos interlocutores da pesquisa, já idoso, que trabalhava transportando pacotes de cabos de vassoura na fábrica, pediu demissão. Diante da negativa do patrão em lhe conceder crédito na cantina, uma vez que a fábrica estava sem rodar por falta de madeira, houve uma discussão, e o trabalhador pediu pra sair. Da mesma forma, havia o temor por parte de outros funcionários de que o patrão lhes negasse crédito. A insatisfação generalizada era sempre respondida pelos jovens com uma possibilidade de deixar o Curucuru rumo à cidade.

A centralidade do açaí como comida, correlacionada à sua ascensão como gerador de emprego e renda, retroalimenta o açaí como comida nas casas. Enquanto comida e gerador de emprego e renda, o açaí se consolida como importante signo da identidade regional. A política de regularização fundiária emerge junto à crescente demanda internacional pelo açaí. Açaí como comida, açaí como renda e açaí como identidade se relacionam à terra. A terra regularizada se volta para a produção de açaí (comida, emprego e renda e identidade). E, para tal, emerge paralelamente o *ribeirinho*. O açaí, de comida, emprego e renda e identidade

regional, soma-se à terra e ao ribeirinho, tornando-se assim o açaí *machine* – aparato histórico e cultural produtor de uma etnicidade, o ribeirinho, no delta do rio Amazonas.

5 O RIBEIRINHO DETENTOR: MEMÓRIA ÉTNICA E ANCESTRALIDADE NA VILA DO PORTO FELICIDADE

*Pico, pico, sarapico, quem te deu tamanho bico /
foi a velha açucareira que morava na ribeira*
Brincadeira de roda

*Desculpe, José Pretinho/ se não cantei a seu gosto/
negro não tem pé, tem gancho/ não tem cara, tem é rosto/
negro na sala de branco/ só serve pra dar desgosto*
Peleja de Cego Aderaldo com Zé Pretinho,
Firmino Teixeira do Amaral (1934)

*Sonhou com os potes de ouro do Zé Caseiro enterrados – onde?
– na Vila do Conde – aqui escrito na porta:
nesta casa vadio não entra,
e logo embaixo: xero, assinado o Filho.
Neste chão sangrou cabano*
A Ribanceira, Dalcídio Jurandir (1979)

Por volta das 20h, um pequeno ponto de luz navegava, instável, o leito do rio Curucuru. Por trás dele, uma segunda claridade vinha carregada pela maré, lentamente, já quase à preamar. Acendidas por famílias que moram àquela ilhargá, as fontes de luz eram velas de cera, fixadas sobre pedaços de tábua, formando barquinhos que de longe pareciam apenas olhos brilhantes à flor d'água. Observando do trapiche, um grupo de jovens conversava sobre parentes e amigos que haviam falecido nos últimos anos. Eles também citavam os três cemitérios mais próximos à vila, cujos túmulos vinham sendo reparados e asseados nos últimos dias. Logo começou-se a falar especificamente a respeito de um membro da comunidade, morto há cerca de um ano, e cada interlocutor listou suas histórias pessoais com o sujeito – anedotas que iam de jogos de baralho a viagens empreendidas ao rio Amazonas.

Nas semanas anteriores àquele dia, os moradores da vila do Porto Felicidade haviam *mandado buscar* em Breves coroas de flores de plástico. Nos rios próximos, encomendaram-se cruces de madeira, que eram pintadas, decoradas e finalizadas com os nomes dos mortos. Grupos de famílias e vizinhos planejaram o trajeto para os cemitérios, alugando embarcações e preparando comida para ida e volta. Parentes de Breves, Macapá e outras vilas da zona rural haviam chegado ao Porto Felicidade. No trapiche, à noite, perguntei aos jovens o que eram as luzes que boiavam no rio. Eles disseram tratar-se de uma homenagem. Costuma-se colocar velas no rio como forma de lembrar de pessoas que morreram afogadas. Essas homenagens

são feitas em duas datas: no Dia de Todos os Santos, 1º de novembro, caso a vítima de afogamento seja uma criança, ou no Dia de Finados, dia 2 de novembro, para lembrar a morte dos adultos. Aquele era o dia 1º de novembro de 2022, Dia de Todos os Santos. E, sendo assim, as duas velas recordavam duas crianças que haviam morrido nas águas.

A jornada aos cemitérios seria feita no dia seguinte, Dia de Finados. Embarquei com um grupo de moradores rumo ao Cemitério do Bom Jesus, no rio Jacarezinho, algumas horas de viagem partindo da vila. Sem música, ao contrário da maioria das viagens, chegamos à localidade pouco depois das 8h, quando já havia um conjunto de barcos, rabetas e voadeiras atracados ao trapiche. As pessoas desembarcavam com muitas caixas de vela. Alguns traziam baldes, escovões e terçados para limpar os túmulos e cortar o mato ao redor. No desembarque, cada grupo se direcionou às catacumbas de familiares e amigos, e iniciou a Iluminação ou *Luminação* – termos utilizados para se referir ao conjunto de ritos, que inclui o cuidado com os jazigos e mausoléus nos cemitérios, as viagens e o ato de acender velas, em pedaços de tábuas nos rios e nos cemitérios, o ato de iluminar. A Iluminação é, além da homenagem aos mortos – parentes, vizinhos, amigos e compadres –, um momento de reencontro. Familiares de diversas localidades retornam à vila para lembrar pais, mães, avós, esposas, maridos, filhos e filhas. Durante a viagem e nos cemitérios, lembra-se a vida dos mortos. Ao redor dos túmulos, contam-se histórias, lembram-se de anedotas e eventos do passado. Caminha-se pelas catacumbas recordando mortes “famosas”, como o caso de um acidente com arma de fogo que matou uma criança naquele ano, ou de pessoas queridas na comunidade. Nos reencontros, toma-se café, almoça-se e traça-se planos. E ao redor do túmulo de antigos “donos” das vilas, comenta-se sobre a personalidade e temperamento de cada um; lista-se as embarcações construídas, comércio “fortes”, venda de látex e serrarias; narram-se histórias de casamentos, nascimentos e repartição de terras. Assim, a Iluminação, homenagem às pessoas falecidas e local de reencontros, é também espaço de elaboração da memória e da genealogia da vila do Porto Felicidade. O ritual foi um momento de reatualização da ancestralidade da comunidade – o que discutiremos no decorrer deste capítulo.

A prefeitura de Breves não dispõe de dados sobre o início do funcionamento do cemitério do Bom Jesus, mas no local há pelo menos seis pedras funerárias de famílias judias, com inscrições em português e hebraico, sendo que a mais antiga data de 1906. No decorrer da Iluminação, acompanhei os moradores, caminhando e conversando por entre os túmulos. As velas eram acesas – junto das orações feitas para cada pessoa falecida – a partir da seguinte ordem de prioridade: a) familiares; b) amigos; c) pessoas queridas na comunidade; e d) falecimentos “famosos”. Cada grupo de parentes realiza a limpeza dos túmulos e acende

suas velas; alguns fazem pequenas orações, outros não. No decorrer da manhã, os grupos vão se deslocando entre as catacumbas de familiares, pais, mães e avôs e avós, principalmente, até chegarem às de amigos, que geralmente também são vizinhos. Acendem-se “ceras”. Por fim, visita-se os túmulos de pessoas queridas na comunidade e de falecimentos conhecidos, onde também se fixam mais velas.

Em cada local, forma-se uma pequena roda de conversas. E narra-se. Ao lado de uma interlocutora que acompanhei, ouvi as histórias sobre a morte precoce de sua mãe e a viuvez do pai, que casou novamente. Algumas são catacumbas simples, às vezes mal se percebe que ali há uma pessoa sepultada; outras, mausoléus, construídos em formato de chalé, sem paredes e com bancos, onde jazem mais de um corpo. Nesses “jazigos-casas”, havia uma espécie de visita mais longa, em que também é servido café. Para os túmulos nos quais não havia familiares, os demais presentes acendem velas como uma forma de “representar” os parentes ausentes; não se pode deixar um conhecido sem se iluminar. Em um desses casos, foi-me explicado que os mortos devem ser enterrados com a cabeça na direção do rio e com os pés para o mato. No caso das crianças sepultadas, a cruz é fincada na ponta do caixão em que ficam os pés. Já no caso dos adultos, a cruz é afixada no lado em que está a cabeça do morto. Assim, as crianças são enterradas *olhando* para a “cruz de Cristo”, devido à sua condição de “anjinho”, isto é, desprovidas de pecado; já os adultos, por serem pecadores, não são dignos de serem enterrados olhando para a cruz, daí o crucifixo ser colocado na extremidade em que fica cabeça. Apesar do reencontro de familiares, compadres e amigos que há muito não se viam, e das longas conversas traçadas, o volume das vozes é baixo, os gestos são contidos; trata-se de um dia de celebração triste, em que o luto também é reelaborado.

Pouco depois do meio-dia, faz-se uma refeição, começam as despedidas e os preparativos para o retorno das embarcações. No trapiche, à entrada de cada barco atracado, havia um balde. Cada pessoa, antes do embarque, puxava água do rio, lavava os pés e as mãos, e só então ia a bordo. Todos fizeram essa limpeza. Quando o motor funcionou, rapidamente homens e mulheres iniciaram a lavagem do convés, com água e sabão. O retorno é mais leve. A voz volta gradativamente à intensidade habitual. Há uma sensação de dever cumprido. E, de volta ao Porto Felicidade, já nas residências, a primeira coisa a ser feita é tomar um banho e trocar de roupa para se livrar da terra de cemitério. À noite, um grupo de jovens ainda acendeu velas na antiga serraria da vila, segundo eles, um ritual que realizam

todos os anos para acalmar as “visagens” do local para que não façam *misura*⁹⁸ quando eles passem por ali.

A Iluminação é um ritual de elaboração da memória coletiva e reatualização de laços comunitários, pelas variadas interações aqui listadas. Ainda no cemitério, depois de prestar homenagens a antigos moradores da vila, o grupo que acompanhei seguiu para os túmulos dos “donos”. Foram-me indicados os túmulos de dois deles, um da vila do Porto Felicidade e outro de uma vila vizinha. Nas conversas, traçou-se a árvore genealógica das famílias, a partir deste dono que seria o antepassado mais antigo conhecido. Foi com a Iluminação que reorganizamos nosso olhar para a ancestralidade da região do rio Curucuru, nos seus variados aspectos. O culto aos antepassados deu substância a um conjunto de narrativas sobre as diversas famílias que compõem a vila do Porto Felicidade, o que nos permitiu visualizar as várias matrizes, a partir das interlocuções dos moradores, que formam a memória étnica dali.

Le Goff (1990) discute a relação entre memória e História, definindo o termo memória étnica como a memória coletiva dos povos sem escrita. Leroi-Gourhan (1974), por sua vez, em cujas elaborações se baseia parte da discussão de Le Goff, diz que a memória étnica “assegura a reprodução dos comportamentos humanos”, sendo central na estruturação dos ofícios, de conhecimentos práticos e técnicos. Desdobrando o conceito de memória étnica, Angelo (2021), a partir da análise da mobilização política de povos indígenas na Aldeia Maraka'nã, no Rio de Janeiro, chega ao entendimento de uma memória pan-indígena, que englobaria as memórias de “diferentes grupos étnicos dentro de um mesmo contexto ou espaço” e, quando dos momentos conflituosos, “essas memórias surgem, dentro de um movimento de rede, entre diferentes sociedades indígenas, enquanto uma memória legitimadora” (ANGELO, 2021, p. 92).

Sonhos embaçados, canções esquecidas e histórias contadas em retalhos perfazem uma perspectiva de ancestralidade dos moradores da vila do Porto Felicidade, que respondem a uma pergunta: de onde é sua família? Essa é única indagação que repeti a todas as pessoas com quem pude traçar diálogos mais longos sobre o dia a dia da vila, a história da região e a origem de pais, avós e bisavós dos moradores. Com alguns interlocutores tive apenas uma oportunidade de conversar; com outros, foram dois, quatro ou dezenas de encontros. Algumas narrativas são de orgulho; outras, contadas entre silêncios, são infortúnios familiares sobre os quais quase não se fala. A história pessoal, as migrações entre rios e vilas, beiradas e cidades, atravessam *episódios memorializados* da história amazônica: da Cabanagem à era da

⁹⁸ Sinônimo para visagem, “alma penada” ou outras manifestações sobrenaturais.

borracha; das migrações portuguesas à chegada dos “cearenses”; a coleta de sementes, o temo da madeira e o agroextrativismo do açaí. Um conjunto de enunciados que formam a memória étnica de uma comunidade ribeirinha no delta do Amazonas.

5.1 Reminiscências mnemônicas: seringueiros, portugueses e cearenses

Diante da diversidade de materialidades, enunciados e matrizes discursivas que irrompem em festividades católicas, interações de caráter racial e em versos da Literatura de Cordel, povoando as trocas cotidianas do consciente e, também, do ambiente onírico, criamos cinco categorizações para descrever as memórias étnicas da vila do Porto Felicidade. As três primeiras são as “reminiscências mnemônicas do Curucuru”: a) os seringueiros, que engloba o que se considera como as memórias dos “primeiros moradores”, ainda no início do século XX, na localidade que vai se tornar a vila do Porto Felicidade, oriundos do município de Cametá, na região do Baixo Tocantins; b) a segunda categoria diz respeito às migrações portuguesas, em fins do século XIX e início do XX, impulsionadas pela política de atração de famílias europeias como forma de embranquecimento da sociedade brasileira pós-Abolição; as duas primeiras categorias têm seu movimento demarcado pelo primeiro tempo da borracha na Amazônia, sendo a segunda engendrada de maneira mais ampla na sociedade brasileira, não como um processo restrito à região Norte; e c) o terceiro grupamento, que inclui o termo “cearense”, uma generalização feita pelos moradores para designar famílias nordestinas as quais migraram à região amazônica a trabalhar na extração de látex, entre os séculos XIX e XX, e também no decorrer da 2ª Guerra Mundial, quando se instituiu o que ficou conhecido como o *soldado da borracha*.

5.1.1 Os seringueiros: migrações de Cametá, no Baixo Tocantins

Havia uma canção na memória dos descendentes de uma família que migrou do Baixo Tocantins à zona rural de Breves, no delta. Versando Breves, Cametá, Tocantins e Curucuru, a história contava a viagem que a família empreendeu de sua terra e o propósito de se mudar para trabalhar como seringueiros; dificuldades e promessas de futuro que tomavam forma no novo lar. A viagem, que ocorreu provavelmente no início do século XX, tinha como plano de fundo a valorização internacional do preço do látex, tornando a extração, processamento, transporte e exportação de borracha a principal atividade da região amazônica. A migração interna dessa e diversas outras famílias para Breves poderia estar associada à posição que,

durante aquele período, o município alçou, “zona fertilíssima da melhor qualidade da *Hevea brasiliensis*” (BRAGA, 1911, p. 9), chegando a ser o maior produtor de borracha em fins do século XIX; entre junho de 1896 e junho de 1897, a produção brevense de borracha foi de 1.497.304 kilos, “o 1.º município seguindo-se o de Anajás com 993.173 kilos” entre os municípios paraenses (BRAGA, 1911, p. 193).

O ofício de seringueiros se estendeu até os filhos dos migrantes cametaenses, segunda geração da família na região. Em conversas com moradores dessa e de praticamente todas as famílias da região, que têm entre 50 e 80 anos, há memórias do trabalho riscando seringueiras nas estradinhas durante suas infâncias, o que significa que esse serviço ainda era realizado na região entre os anos de 1950 e 1970. Mesmo sem a importância que alcançou até a primeira metade do século XX, a prática de extrair borracha na Amazônia se manteve entre filhos e netos de seringueiros como uma atividade secundária. Algumas residências ainda guardam utensílios usados nas árvores em que escorria o látex, além de outros petrechos essenciais à vulcanização, processo que transformava o leite em bolas de borracha. Um agroextrativista que visitamos regularmente, hoje voltado principalmente para a produção de cabos de vassoura e tiração de açai, diz que ainda lembra de seus parentes extraindo látex, e que seu sonho “era voltar a tirar borracha”.

Foto 5 - Cadinho, utensílio afixado ao tronco da seringueira, para onde escorria o látex



Fonte: Moisés Sarraf (2022).

A ilha do Curucuru compunha uma região voltada para a produção de borracha, não apenas de seringais nativos durante o século XIX, mas também de seringais plantados. Listando algumas dessas áreas já racionalizadas, resposta às plantações asiáticas que tomaram a hegemonia da borracha amazônica no mercado internacional, em meados do século XX, Jacob Cohen, seringalista e agrônomo, aponta Breves como uma das áreas. “Devo citar [...] as plantações do major João Pena, no rio Corre, afluente do Anajás, no município, hoje, Breves; na data da plantação pertencia ao município de Anajás” (COHEN, 1944, p. 12). Indo além, ele cita o “Buiussú dos Gonçalves”, com 10.000 árvores de seringueiras e o “Tajapurú do Marques”, com “outro tanto”. Os dois rios referidos circundam a ilha do Curucuru; o primeiro a noroeste e, o segundo, de noroeste a leste.

A partir do traçado de uma linha de navio intitulado vapor “Brito”, que navegava entre Belém e o rio Xingu, Theodoro Braga desenha a rota da borracha no delta do rio Amazonas, uma vez que aquela embarcação viajava justamente pelas áreas com maior produção de látex para poder escoar a matéria prima às casas de exportação de Belém. O vapor fazia a linha Belém-Xingu, sendo listadas todas ilhas por onde passou a embarcação. Depois de atravessar o rio Pará e adentrar ao Parauahú, o navio chegava às ilhas entre o rio Jacaré Grande e o Amazonas, até o “furo do Boiussú do Tajapurú” (BRAGA, 1911, p. 31), sudoeste da ilha do Curucuru, além das próprias ilhas do Curucuru e do Itaquara, que ficam mais ao norte, rumo ao rio Amazonas. A listagem de Braga inclui portos e casas comerciais por onde a embarcação encostava para transações mercantis. Na ilha do Curucuru, porém, há apenas menção ao rio, mas não a vilas ou casas comerciais, corroborando narrativas orais da população de que, àquele período, a vila do Porto Felicidade não era mais que uma localidade.

Desde 1886 o rio e a região do Curucuru começam a ser mencionados na legislação provincial e estadual do Pará e municipal de Breves. Por Portaria de 6 de março daquele ano, o “Governo da Provincia divide a subdelegacia do 2º districto de Breves em duas” (BRAGA, 1911, p. 178), instituindo a subdelegacia do Curucuru-miry. Naquele mesmo ano, pela Lei Provincial N. 1.251, de 12 de maio, a “escola elementar do rio Buiussú, mantida pela camara de Breves, fica transferida” (BRAGA, 1911, p. 179) para o rio Curucuru-miry. Já em ato de 5 de julho de 1892, o “Governo do Estado resolve dividir a comarca de Breves” (BRAGA, 1911, p. 185), em quatro circunscrições: da cidade de Breves, do Mapuá, do Jacaré e a do Mututi e Curucuru. Por fim, em 1896, juiz de direito da de Breves propôs ao governo do Estado a divisão da comarca em três distritos judiciários e oito circunscrições, sendo uma delas a do Curucuru. Nesta circunscrição, com sede no rio Curucuru, estava incluída toda a ilha do Curucuru e adjacências, como os rios Baiano, Itaquara e Limão.

Assim, infere-se que à medida que avança a extração de borracha se tornava atividade central, cresce a importância do rio Curucuru, devido à sua posição de produtor de látex. É a borracha que dará condições econômicas para que uma residência ascendesse à vila do Porto Felicidade. É o Porto Felicidade, portanto, exemplar no que diz respeito à emergência de vilas na região do delta amazônico, a partir da produção de borracha, e na sucessão para a extração madeireira; a vila tem origem no primeiro produto e se consolida no segundo, quando a serraria de “serra de fita” vai se tornar vetor central de crescimento da localidade, tal qual a Gurupá de Dalcídio Jurandir. A obra “A Ribanceira” é documento sobre o declínio da borracha, mas não apenas: as memórias da riqueza de um tempo que passou, e, principalmente, da transição à madeira. Durante toda a obra, descreve-se “o mato no cemitério” da vila de Gurupá, isto é, o desleixo da administração pública, a pobreza, a bancarrota da borracha. Por fim, o livro vira “tambariramba”, as árvores tombando na mata, a gritaria e o início da indústria madeireira na região. Do declínio da borracha ao ciclo da madeira.

Afora as lembranças sobre o trânsito entre o Baixo Tocantins e o Curucuru, o maior traço das migrações de seringueiros é a Festividade da Santíssima Trindade. Como descrito no segundo capítulo, a Festividade da Santíssima Trindade é central no calendário de eventos anual da vila, “santa” comemorada entre os meses de maio e junho anualmente. Segundo a tradição oral da comunidade, o culto teve início com a matriarca da vila do Porto Felicidade. Em meados da década de 1970, ela teve uma prece sua atendida, e prometeu realizar a festividade anualmente. Para tal, ela teria ido a Cametá, terra de seu marido, trazendo a imagem da Santíssima Trindade – uma coroa de prata com a base repleta de fitas coloridas de cetim e em cujo topo repousa uma pomba d’ouro, símbolo da Santíssima. A devoção que nascia na vila do Porto Felicidade reavivava os laços entre o rio Curucuru e o Baixo Tocantins, de onde migraram os primeiros moradores da área, ainda no início do século XX – incluindo o marido da matriarca, à época já falecido. A pomba no topo da coroa é a representação do Divino Espírito Santo, uma celebração comum em todo o Brasil.

É antiga. Ela é toda de prata e ouro. Aí a gente tem medo, por isso a gente não deixa na igreja. Por que já teve Santíssima Trindade aqui no município de Breves que foi roubada. Porque ela é uma coroa, e tem um Espírito Santo, que é uma pombinha, ela é toda de ouro. Era [famosa], vinha gente de Breves, Macapá, Belém. Traziam banda grande, banda Caferana, banda Joia Rara, a banda Nazaré de Cametá (Depoimento de uma das dirigentes da comunidade).

São variadas as narrativas sobre a festividade da Santíssima, que deixou de ser realizada nos anos de 2020 e 2021 por conta da pandemia. Durante muitos anos, era comum *trazer bandas de fora* para tocar nas noites de festa, e as preferidas eram as oriundas de Cametá, um costume dos “donos”, que seguiram promovendo os festejos. As bandas Nazareth e Caferana participavam da festividade anualmente; outros grupos tocaram, mas as favoritas eram as cametaenses. Segundo os moradores, há apenas outras duas “santas” como as do Porto Felicidade no Pará – sendo que as duas estão em Cametá. Na vila de Bom Jardim, zona rural de Cametá, é realizada anualmente uma festividade em louvor à Santíssima Trindade.

O culto à Santíssima é o principal evento da vila e um dos de maior destaque da região do Curucuru, mas há uma segunda festividade que mobiliza os moradores: a festividade do Glorioso São Benedito, em Gurupá. Como demarcaram Wagley (1957) e Galvão (1955), o culto ao santo preto, que toma palco no mês de dezembro, era uma festa diretamente associada aos seringueiros, que, de diversos municípios, iam a Gurupá anualmente comemorar o santo. Assim, na região do rio Curucuru, se mantém o culto entre os descendentes dos seringueiros que riscavam as árvores durante todo o período seco e, no fim do verão, iam a Gurupá para uma semana de festa e fé. “‘Ele é advogado dos seringueiros’. O culto de S. Benedito é generalizado em todo o Baixo Amazonas [...]. Atende não somente a seus protegidos, os seringueiros e roceiros da vizinhança, como aos barqueiros, pescadores e donos de embarcações (GALVÃO, 1955, p. 44).

As festividades da Santíssima e de São Benedito são atualizações da memória social dos tempos da borracha, comemoradas por filhos, netos e bisnetos de seringueiros. Na lembrança de uma das mais antigas descendentes da família que migrou do Baixo Tocantins a Breves, no início do século XX, restam o tema e palavras soltas sobre a canção que guiou a viagem até os seringais do Curucuru. Mas a letra completa, a melodia, o ritmo e nem mesmo um verso sobrevivem em sua memória. Ela lembra que havia uma canção, mas não mais sabe cantar.

5.1.2 Migrações portuguesas para a Amazônia na virada do século

Com a oferta de energia elétrica entre 18h30 e 22h30, pouquíssimas casas têm eletricidade no decorrer do dia, praticamente apenas quatro residências que possuem placas solares no Porto Felicidade. Uma delas oferece uma “tomada comunitária”, disponível aos

vizinhos que quiserem *encher*⁹⁹ seus celulares ou lanternas. Com o início da Copa do Mundo de 2022, a casa ficava aberta, durante quase todo o dia, para a transmissão dos jogos da Seleção Brasileira e de outras nações. Sempre havia vizinhos e familiares assistindo às partidas, mas, para além da equipe do Brasil, a seleção portuguesa causava interesse e gerava comentários entre os membros da família. A casa também ficava agitada durante os jogos de Portugal.

No decorrer das partidas, alguém sempre comentava “que meu avô era português” ou “nossa família é descendente de portugueses”. Aquela não era a única família que rememorava antepassados portugueses, tampouco a audiência aos jogos da Copa era o único contexto em que irrompiam tais enunciados. Muitas comunidades da vila e da região de maneira mais ampla cultivam memórias étnicas associadas à ancestralidade portuguesa. Essa associação é a que mais está ligada a um discurso racial de caráter fenotípico, principalmente a três características: pele branca, olhos claros e cabelo loiro. O nascimento de uma criança com tais predicados é motivo de orgulho para as famílias, que têm sua ancestralidade portuguesa reavivada. Na década de 1940, em Gurupá, a “aristocracia” da cidade orgulhava-se de seus ancestrais portugueses e as mães se gabavam de seus filhos com “nariz afilado”, “pele clara” e “cabelo fino” (WAGLEY, 1952). Considerando a formação dessas famílias, que advêm de matrizes raciais diversas, o nascimento de uma criança considerada *clara* é uma Redenção de Cam¹⁰⁰ cotidiana. Perguntei a uma senhora como ela se declarava do ponto de vista da raça/cor. “Eu sou parda, né, nem preta, nem branca, mas a menina é branca. Então, coloca lá: a dona Maria é parda, mas tem uma neta branca”, disse ela aos risos.

Como apresentado na seção introdutória desta tese sobre a importância da apelação, segui perguntando aos moradores seus nomes e apelidos – e principalmente o porquê de cada alcunha. No rio Contramaré, Seu Zé, que trabalha com conserto de motores de barco, me contou os nomes e apelidos de cada um de seus filhos. A cada nome, ia explicando o que lembrava. Em um dos casos, disse que não recordava o porquê do apelido de um de seus filhos, conhecido como Pico. Sua esposa, então, entrevistou, contando que, quando criança, o menino não gostava de uma cantiga popular, o que fez com que um dos trechos da letra se tornasse seu apelido: “Sarapico, pico, pico/ quem te deu tamanho bico?/ foi a velha

⁹⁹ Os termos *secar* e *encher*, que designam o fluxo das marés, são utilizados para se referir às cargas de pilhas e baterias diversas, inclusive as dos aparelhos celulares.

¹⁰⁰ De autoria do artista espanhol Modesto Brocos, “A Redenção de Cam” (1895) é um óleo sobre tela que tematiza a questão racial brasileira, especialmente o “branqueamento” da população brasileira a partir da miscigenação.

açucareira/ que morava na ribeira”. De origem portuguesa, a quadrinha é conhecida em outros estados brasileiros, e circula em variadas versões, que vão se recriando a partir da oralidade.

Em 1946, na Revista Brasileira, publicada pela Academia Brasileira de Letras, o escritor Antônio Osmar Gomes listou, no artigo “Variação de temas folclóricos”, algumas ocorrências da cantiga e suas variações, às quais chama de parlenda, isto é, uma rima infantil. O autor diz que lembra, ele próprio, das rimas em sua cidade natal, na região do Baixo São Francisco, estado das Alagoas, e que os versos faziam parte de um brinquedo de criança, espécie de dança circular (Tico-tico ti-ri-ri-co/ quem te deu tamanho bico?). Ele também cita registros da cantiga na edição de 27 de março de 1942 no jornal “A Manhã”, do Rio de Janeiro (Surubico/ maçarico/ quem te deu/ tamanho bico?), além de uma ocorrência no livro “Tradições e reminiscências paulistas”, de Afonso A. de Freitas, em 1921 (Tico-tico mangarico/ quem te deu tamanho bico?). Por fim, o autor recua a registros mais antigos, em Portugal. O primeiro deles está em “O Trovador”, de 1876 (Surubico/ maçarico/ quem te deu/ tamanho bico?) e, o segundo, também do século XIX, no “Cancioneiro Popular Gallego”, de José Perez Ballesteros, encontrada em Vivero (Mazarico, pico, pico / quén che dou tamaño pico?).

A presença portuguesa na região está documentada desde o início do processo colonial, no século XVII (BARATA, 1973; FILHO, 1976; REIS, 1993). A partir de meados do século XIX, porém, há um contexto distinto, que propicia uma nova leva de migrações oriundas de Portugal para a Amazônia. São várias as iniciativas de presidentes da província no sentido de estimular a imigração estrangeira e estabelecer colônias agrícolas no Grão-Pará, também como uma forma de estimular a produção de alimentos, considerando a evasão de mão de obra para o trabalho nos seringais (ALENCAR, 2010). Em 1878, por exemplo, o presidente J. Joaquim do Carmo criou uma verba de socorros públicos para tentar reviver colônias que não lograram êxito nos anos anteriores (MUNIZ, 1916). Para tal, estabeleceu lotes urbanos (360 braças) e rurais (75.000 braças), nos quais se assentariam os colonos, recebendo um título de terras provisório e, ao terminarem o pagamento dos terrenos, um título definitivo. Aos imigrantes dedicados à agricultura, seriam adiantados instrumentos, sementes e a soma de 20\$000 por pessoa. Neste sentido, foram nomeadas 16 comissões “encarregadas de socorrerem em diversos pontos da Provincia os immigrants” (MUNIZ, 1916, p. 113), dentre as quais, estava a comissão de Breves, composta por Joaquim José Torquato de Freitas, Bento Dias Pereira e Antonio Joaquim de Barros e Silva.

Em outra iniciativa, em 1894, o governador autorizou a promoção da imigração de estrangeiros com interesse de se estabelecerem como agricultores ou industriais, com os

seguintes “favores”: indenizações de passagens, hospedagem na chegada, transporte e alimentação até o ponto escolhido, tratamento médico por dois anos, concessão de um lote de até 25 hectares, contendo área derrubada, a sua escolha, além do fornecimento de ferramentas e utensílios, e adiantamento de 80 mil réis por família. Entre 1820 e 1889, entraram no então Grão-Pará 19.173 imigrantes, sendo 17.166 cearenses, o que teria sido reforçado pelas secas de 1877-1888 e 1888-1889. Já no início do XX, o fluxo de nordestinos se manteve e, entre 1915 e 1916, entraram 18.255 “flagellados”, sendo que deste total 181 seguiram para o território do Acre, 909 para o Amazonas, um voltou para o Ceará, um para o Maranhão e 17.163 passaram a residir no Pará – dos quais a maior parte se aglutinou ao redor da Estrada de Ferro de Bragança e outros 2.549 se dispersaram por outras regiões do estado. Esse afluxo também foi fortemente influenciado pela seca de 1915. Naquele período, também houve migrações estrangeiras. Em 1894, de alguns contratos firmados entre particulares e o Estado para imigração de milhares de trabalhadores, dois foram concretizados, totalizando 25 mil pessoas. Até o início do século XIX, foram criados núcleos de colonização em várias partes do estado, sobretudo às redondezas de Belém e às margens da estrada de Ferro Belém-Bragança. Os dados estão contidos na obra “Imigração ao Pará”, de João de Palma Muniz.

O debate público nacional daquele período está imerso em teorias raciais. Essa perspectiva, que dará centralidade ao aspecto especialmente racial (tomando raça a partir de características biológicas) para explicar a sociedade brasileira e propor diversas abordagens à mestiçagem, vai emergir com força no Brasil apenas no último quartel do século XIX, com a noção de degeneração racial envolta em campos de estudos como o darwinismo social, a antropometria e a eugenia. Assim, num contexto pós-Abolição, discutia-se uma forma de “embranquecer” a sociedade brasileira, e a solução encontrada foi estimular a imigração europeia para o Brasil. Atuaram como agentes de fomento a essa imigração tanto os governos imperial e republicano, quanto os governos da província e do estado do Pará.

No município de Breves a presença de descendentes de famílias portuguesas foi detalhadamente descrita por Leão (2018). A autora cruzou história oral e fontes documentais, associada a bibliografia histórica, de modo a desenhar processos migratórios dessas famílias à região do Marajó, especialmente no período da extração do látex, entre os séculos XIX e XX. Assim, de posse de documentos cartoriais e guiada por narrativas de moradores da região, contabilizou 38 pessoas identificadas como portuguesas, entre os anos de 1889 e 1979. Em complemento, entre os anos 1891 e 1959, também analisou um total de 104 casamentos, sendo que, destes, 28 foram considerados “interculturais”, sendo 15 deles entre “portugueses

com naturais da região” e 13 entre “portugueses e nordestinos”, além de outros três “casamentos entre iguais”, de portugueses com portugueses.

Assim, a ancestralidade portuguesa é uma das que compõem a etnicidade de uma comunidade que se entende como ribeirinha. As pequenas referências à memória portuguesa, como a torcida pela seleção portuguesa, a constante lembrança de moradores como “descendentes de portugueses”, mas, principalmente, a associação de características raciais fenotípicas a uma noção de *ser português* reatualizam o ribeirinho descendente de português. As migrações portuguesas, fomentadas pelo aparato estatal, como parte do branqueamento da população brasileira e paraense, resultou numa ancestralidade que hoje faz parte da etnicidade ribeirinha na vila do Porto Felicidade.

5.1.3 Cearenses: migrações nordestinas durante a guerra pela borracha

Enquanto contava as histórias de sua juventude de “mateira” e de seus familiares, Dona Maria Vilhena sempre invocava sua “brabeza”. Fosse na coragem de derrubar uma preguiça do alto da pracuubeira ou quando se deparou com uma cobra, que não chegou a lhe dar o bote, Dona Maria empunhava as mãos ao alto, invocava Deus e Nossa Senhora, e depois dizia que aquilo era herança de seus parentes cearenses. Quando rememorava os partos difíceis que teve de fazer como parteira ou do dia em que foi obrigada a rezar frente a uma *visagem* – um espírito perdido – que andava fazendo *misura* na vila, ela dizia que era preciso ter coragem. “Coisa da minha gente, pessoal do Ceará”, completava sobre suas lembranças. Em uma ocasião, ela disse que havia lembrado vagamente de algumas histórias, no passado escritas em livros, mas que também eram ditas de cor. Mesmo assim, a parteira não recordava da narrativa, apenas citava um trecho ou outro. Disse ainda que nas rodas familiares, seus parentes brincavam de jogos de adivinhação e alguns conhecidos *jogavam rimas*. Com muito esforço, conseguiu citar apenas os títulos de algumas delas: “José Pretinho e Aderaldo”, “Josafá”, “Gigante do Terror” e “Dalila e João Acaba-mundo”.

Ao conversar sobre o passado dos moradores, as histórias mais comuns eram as dos avós ou bisavós cearenses. Junto às histórias de ofícios, como o trabalho na extração de látex, coleta de sementes e roçados, sempre se cita um parente oriundo da Paraíba, do Maranhão e principalmente do Ceará. Assim, o termo “cearense” se mostrou como uma generalização utilizada para se referir a migrantes de vários estados do Nordeste, que durante o tempo da borracha se deslocaram para a região amazônica.

Os *cearenses* são citados com orgulho pelos moradores, mas não há uma memória mais consolidada sobre o assunto. Alguns dizem que os cearenses “falavam enrolado” ou que eram “grandões”, isto é, altos. Essa presença nordestina na região foi apontada em levantamento sobre a *causa mortis* desses migrantes na região do Curucuru. Leão (2018) identificou 25 indivíduos que morreram entre os anos de 1926 e 1985, sendo que 18 deles são oriundos de estados da região Nordeste – Rio Grande do Norte, Bahia, Paraíba e Ceará – e sete indivíduos de nacionalidade portuguesa. Dos 25, cinco desses registros apontam a localidade do sepultamento para a região do rio Curucuru, sendo quatro nordestinos e um português.

Fluxos migratórios da população nordestina à Amazônia são documentadas pelo menos desde o século XIX. Vale lembrar que Eduardo Angelim, importante liderança da Cabanagem, tinha origem cearense (RAIOL, 1970). Durante o tempo da borracha, esses fluxos se intensificaram. Famílias oriundas de vários estados do Nordeste migraram os rios amazônicos em busca de trabalho nos seringais, especialmente nos anos em que as secas se intensificavam. Consequência da oferta de trabalho na região, a população da região Norte teve um elevado crescimento demográfico, saindo de 332.847 habitantes em 1872 para 1.439.052 em 1920 – nesse período calcula-se que cerca de 300 mil nordestinos, principalmente cearenses, se deslocaram para a Amazônia (MONTEIRO; COELHO, 2004). O primeiro ciclo arrefeceu, mas na década de 1940, com a 2ª Guerra Mundial, esse fluxo migratório tornou-se robusto com a emergência do que ficou conhecido como o “soldado da borracha”.

Procurando localizar a origem dos títulos citados por Dona Maria Vilhena, encontramos materialidades da presença nordestina: os trechos dizem respeito aos livretos de Cordel. José Pretinho e Aderaldo, citado por ela, se trata de “A Peleja do Cego Aderaldo com Zé Pretinho dos Tucuns”, de autoria de João Martins de Athayde, publicado em 1955, tendo como editor proprietário José Bernardo da Silva; Josafá é a narrativa de Josafá e Marieta, do cordelista Manoel D’Almeida Filho, publicado em 1957 pela Editora Prelúdio Limitada, de São Paulo (SP). Por fim, a lembrança de “Dalila e João Acaba-mundo” se trata da “História do Valente João Acaba-Mundo contra a Serpente Negra”, em que a serpente é intitulada “Dalila”. Esta obra, por sua vez, é de autoria de Minelvino Francisco da Silva, publicada em 1959 também pela Editora Prelúdio Limitada. Afora o fato de efetivamente haver um mercado editorial de livretos de Cordel no início do século XX no estado do Pará, a exemplo da editora Guajarina, criada em 1914 em Belém, que distribuía folhetos para o Pará e outros estados

(MENEZES NETO, 2012), Dona Maria utiliza essas lembranças como a “comprovação” de sua origem nordestina.

Os livretos citados foram publicadas originalmente entre os anos de 1955 e 1959, isto é, posteriormente ao período de maior fluxo de migrantes nordestinos, mas demonstram a relação que se estabeleceu entre as regiões Nordeste e Amazônia, seja entre famílias que se dividiram, já que seus membros ficaram dispersos em variadas localidades, estimulando idas e vindas para estados do Norte ou de retorno ao Nordeste, seja pelos processos de hibridização e consumo cultural, para o qual o costume da leitura de folhetos é ilustrativo do processo. Ainda assim, no caso específico da Peleja de Cego Aderaldo contra Zé Pretinho do Tucum vale uma ressalva.

Afora um registro da publicação para 1955 e autoria de João Martins de Athayde, a obra seria atribuída a outro cordelista em uma data anterior. Firmino Teixeira de Amaral (1896-1926) nasceu em Amarração, no Piauí, indo trabalhar posteriormente como seringueiro no interior do estado do Pará e, por fim, chegando a Belém, onde atuou como tipógrafo e poeta; é autor de diversos folhetos, sendo provavelmente o primeiro a escrever em um cordel sobre o Círio de Nazaré em 1923, além de uma série de outras histórias famosas, publicadas pela editora Guajarina, incluindo a Peleja de Cego Aderaldo (1878-1967), por volta de 1916, em referência a famoso cantador cearense (IPHAN, 2018).

O folheto Peleja de Cego Aderaldo com Zé Pretinho de Tucum narra o duelo poético que teria ocorrido entre o Cego Aderaldo (1878-1967), famoso cantador cearense, e Zé Pretinho. Assim como outros desafios, não há provas documentais de que essa peleja tenha ocorrido de fato, mas o embate poético narrado no folheto se tornou um clássico do gênero. (IPHAN, 2018, p. 30).

O Cego Aderaldo é um símbolo que condensa a intersecção entre o Ceará e a Amazônia, a ponto de ter sido escrito justamente por um soldado da borracha. A presença “cearense” é marcante na memória da zona rural do delta de maneira mais ampla, mas especificamente na região do rio Curucuru. Vários foram os moradores e famílias que me contaram de seus pais, avós e bisavós cearenses. Todos associaram suas memórias cearenses ao tempo da borracha, mas também a outras atividades, como os roçados. Alguns citam cidades como Caruaru. Outros citam características físicas e o sotaque de seus familiares. Alguns moradores ainda falam com sotaque considerado “diferente” na região. O cearense no Curucuru é ontologicamente um seringueiro – e sobrevive nas memórias e seringueiras riscadas à beira dos rios.

5.2 “Daqui mesmo”: práticas do interior e sonhos cabanos

As duas últimas categorias, por sua vez, estão agrupadas na expressão “daqui mesmo”, utilizada para explicar a origem das famílias quando não associadas aos três grupamentos anteriores e que se refere à região do rio Curucuru e de outros rios da zona rural de Breves e de municípios próximos, como Portel, Melgaço, Anajás, Afuá e Gurupá. A primeira das duas, “práticas e saberes”, descreve ofícios tradicionais, como os de caçadores, pescadores, carpinteiros, benzedeiros, puxadores, curadeiras e parteiras; a segunda, por fim, é a que congrega os “sonhos cabanos”, a vinculação dos moradores a memórias da Cabanagem, por meio da transmissão de narrativas que emergem durante os sonhos de moradores com *os cabanos*, que teriam “fugido” para a região durante a guerra civil.

5.2.1 Benzedeiros, puxadores e parteiras: saberes e ofícios tradicionais

Além das migrações externas, especialmente de portugueses e “cearenses” para a ilha do Curucuru, há dinâmicas internas que se engendram já não como uma corrente migratória, mas um deslocamento entre rios e vilas, vilas e cidades. Festas, namoros, casamentos, mortes e todo o tipo de infortúnio influenciam tais dinâmicas, que são fortemente condicionadas pelas atividades econômicas. A extração de borracha estimulou mudanças endógenas, como a migração de famílias do Baixo Tocantins ao delta amazônico, mas não constituía um fator de atração específico para a formação de uma vila, uma vez que o látex não era vendido em um ponto fixo, mas para compradores em embarcações que circulavam pela região, conforme narraram moradores mais antigos. A atividade demandava grandes áreas de terra para a extração do látex, as seringueiras cresciam esparsadas no mato. Os seringueiros tinham de desempenhar outras atividades imbricadas à extração do látex e baseadas no conhecimento sobre a floresta.

Com o derradeiro declínio da borracha no período pós-guerra, e a gradativa ascensão da atividade madeireira, esses processos internos se modificaram. Nesse segundo momento, não houve massiva migração externa para o Marajó, dentre vários fatores, pelo fato de a região não estar situada na zona de influência das estradas planejadas no âmbito dos projetos do nacional-desenvolvimentismo. Ainda assim, a região sofreu o impacto da política de incentivos fiscais dos governos militares para a implantação de indústrias madeireiras externas – tanto da região Centro-Sul quanto de outros países. Para tal, ocorreu a emergência

de pequenas e médias indústrias, que demandavam mão de obra, como explicitado no segundo capítulo.

Conjuntos de três a cinco casas receberam a implantação de serrarias – pequenas operações que começavam com apenas uma serra circular ou “quebra-peito” – e estabelecimentos comerciais, se tornando os centros irradiadores de empregos e hábitos de consumo. Assim, os relatos de patriarcas e matriarcas sobre a chegada à vila de Porto Felicidade convergem com a implantação da serraria da vila, que de uma serra circular passou à serra de fita – um maquinário com capacidade produtiva muito maior.

Os proprietários da serraria, então, recrutavam todo o tipo de mão de obra na região imediata à vila: cozinheiros, motoristas, tripulantes, operadores de máquinas, carpinteiros, carregadores, estivadores, pessoal de escritório. A esses trabalhadores era garantido o emprego, um terreno para construir sua casa e, em alguns casos, a própria residência. A partir desse modelo, casa após casa, a vila foi se dilatando à beira do rio Curucuru, de leste a oeste, da Bacabeira à Curica, conforme descrito no terceiro capítulo. Às pessoas que passaram a viver na vila há 30 ou 40 anos, ressoei uma mesma pergunta: de onde sua família é? E a resposta era “daqui mesmo” ou “daqui da região”. Essa resposta vinha seguida da especificação do rio e/ou da vila de onde a família era originária, mesmo que fosse de um município vizinho, como Melgaço, Portel, Gurupá, Anajás ou Afuá.

Como mencionado, é natural que todos os moradores, ao se referir à sua origem, congreguem ao mesmo tempo memórias “portuguesa”, “cearense” e “daqui mesmo”. A questão é: o que condiciona a escolha por esta ou aquela ancestralidade como marcador prioritário ou como resposta ao pesquisador? Dos 25 interlocutores com os quais realizamos entrevistas em profundidade – e a maioria em mais de uma ocasião –, 14 exercem ofícios embasados em conhecimentos *tradicionais*: são puxadores, benzedeiros, parteiras, açazeiros, pescadores, caçadores, cabeiros, carpinteiros e/ou caçadores. Destes, 11 deles responderam como sendo “daqui mesmo” ou “da região” sua ancestralidade principal. A intersecção sugere que aqueles que se entendem como oriundos da própria região são os que exercem as atividades consideradas tradicionais. A uma ex-parteira, perguntei se se considerava ribeirinha.

É, por causo, né, eu não vou dizer que sou de outra nação, sou de outra paragem, né? Porque eu nasci ribeirinha, né, trabalhadeira de roçado, trabalho de mato. Todos eu sabia trabalhar. Mas ofício mesmo, nossa devoção mesmo, era roçado [...] O ribeirinho, que eu acho, é nós, morar assim no interior. *Semos* assim um tipo natural com a mata, né? Você acha que é isso? Que até eu não *teve* isso em circulação. Que nós seja assim uma

gente, semos do ribeirinho assim, uma gente nativa... Nós não moramos na cidade.

Um dos ofícios mais comuns é o do carpinteiro, também conhecidos como “mestres”. Muitos homens sabem o básico da carpintaria: fincar esteios, armar casas, subir telhados, paredes, forros e assoalhos, construir pontes e trapiches. Já a carpintaria naval se caracteriza como ofício mais especializado. Na vila do Porto Felicidade, por exemplo, não havia carpinteiros navais. Na região do rio Curucuru, por outro lado, havia pelo menos quatro estaleiros, cada um conduzido por um mestre e seus ajudantes. O ofício é transmitido tradicionalmente, geralmente dentro do círculo familiar e em alguns casos entre “conhecidos” – vizinhos, amigos, afilhados. É um ofício majoritariamente masculino. De maneira geral, os carpinteiros *têm serviço* quase diariamente. E os navais, por sua vez, possuem uma condição socioeconômica melhor que os demais moradores. Nos estaleiros, o carpinteiro detém o conhecimento sobre a qualidade das madeiras para as embarcações, bem como as técnicas de construção. Além disso, o mestre atua como gestor dos projetos, já que também é intermediário na aquisição da matéria prima em regiões por vezes distantes dali, recebendo o dinheiro dos seus clientes e negociando com os fornecedores.

Surucucu é o apelido de um carpinteiro naval que possui um estaleiro no Curucuru, abaixo do Porto Felicidade. Ele é oriundo do rio Jacarezinho, a cerca de quatro horas de viagem do local em que mora atualmente. Desde seus 8 anos, ao lado da mãe, juntava sementes de ucuúba (*Virola surinamensis*), andiroba (*Carapa guianensis*) e pracaxi (*Pentaclethra maculosa*) à beira dos rios para a produção de óleos, que seriam a base de remédios “da terra”¹⁰¹ e matéria prima vendida para patrões, que atravessariam às fabriquetas de sabão, situadas especialmente em Belém. Nesse mesmo período, Surucucu “chegou a riscar” seringueiras para a extração do látex. Ao chegar aos 15 anos, passou a tirar madeira no mato com o auxílio do serrotão¹⁰². Aos 19 anos, cessou essa atividade e começou a trabalhar no estaleiro de um tio seu, com quem aprendeu o ofício da carpintaria. Quando tinha 22 anos, embarcou e foi *trabalhar viajando*¹⁰³ como piloto de um barco que transportava mercadorias até Manaus (AM). “Eu não estudei, eu pratiquei. Hoje os comandantes aprendem tudo na teoria. Eu não, aprendi na prática. Eu pratiquei mesmo”, conta ele. Nesse serviço, atuou por

¹⁰¹ Expressão que designa os remédios produzidos com plantas e sementes, manejados por benzedeiros e outros moradores na zona rural, citados em contraposição aos produtos receitados por médicos.

¹⁰² Ferramenta manual operada por duas pessoas para o corte de troncos de árvore. O serrotão foi substituído por motosserras.

¹⁰³ Expressão êmica utilizada para se referir a homens e mulheres que trabalham em embarcações, seja de pequeno ou grande portes; sinônimo de barqueiros ou náuticos.

quatro anos, quando então “foi trabalhar em terra” e abriu seu próprio estaleiro, em que constrói embarcações até hoje ao lado de dois filhos – um carpinteiro e o outro, calafate. Sobre a origem de sua família, ele disse que era “daqui mesmo”.

A história de vida de Surucucu é comum a pessoas com mais de 50 anos na região. Trabalhava-se, desde a infância, com as mães juntando sementes a serem vendidas aos “patrões” ou regatões. “Era pouco dinheiro, mas *nós tinha* nosso dinheirinho pra comprar um tecido”, diz uma parteira aposentada. A grande maioria trabalhou no mato colhendo sementes e singrando seringueiras até a transição para a madeira. Uma das interlocutoras conta que, com o início do funcionamento da serraria da vila, ela passou a ajudar o pai na viração de troncos de andirobeiras no mato – de espécie produtora de sementes a pau para produzir madeira. Ela era responsável por cortar açazeiros que serviriam de roletes por onde as toras deslizariam até chegar a regos ou igarapés, de onde os paus seriam rebocados.

5.2.1.1 Os puxadores do Curucuru

Miltinho me recebeu em sua casa, no igarapé Santo Antônio, e logo começou a conversar. Cheguei em sua residência com um jovem que precisava “puxar” o peito, que estava com uma “rasgadura”. Ao iniciar a puxação, começou a conversa. Rememorou o dia em que foi picado pelo surucucu (*Lachesis muta*). Trabalhava no mato, extraindo madeira, quando a cobra lhe mordeu o joelho. Conta ele que a serpente ficou com as presas afincadas em sua perna – e não soltou. “Eu pensei: mas meu Deus, eu não vou puxar essa cobra que ela vai morder mais fundo. Vou ter que esperar”, disse ele. E aguardou até que a cobra soltasse sua perna por conta própria, e só então ele pudesse matar o animal com um terçado. “Foi só o tempo dela soltar que eu senti tudo ficando escuro. E aí já recordei na vila.” No Porto Felicidade, ele conseguiu uma voadeira que o levou ao hospital em Breves. Na cidade, foi, por fim, atendido, tomou o soro e melhorou. Quando o médico recomendou que Miltinho ficasse no hospital em observação, ele diz que “assinou o documento” e foi embora de volta para sua residência no igarapé Santo Antônio. A história em três pontos: apresentação do problema, ponto crítico e desfecho.

Na vila, havia uma benzedeira, parteira, puxadeira e curadora em atividade – isto é, que reunia todos esses ofícios. Além dela, morava uma parteira aposentada, que atualmente exerce apenas o ofício de puxadora. Do outro lado do rio, uma puxadora. Fora da vila, conheci ainda dois puxadores, uma benzedeira e parteira, e um “aplicador do soro”. Os puxadores exercem um ofício voltado para o cuidado com músculos, ossos e nervos,

atendendo casos que incluem “rasgaduras”, “desmintaduras”, “deslocamentos” e dores musculares das mais diversas naturezas. Seus serviços são procurados por mulheres, mas sobretudo por homens, que exercem trabalhos com grande esforço físico e, não raro, acabam lesionados.

A puxação consiste numa prática que conjuga tratamento físico e elaboração narrativa ao mesmo tempo. Cada puxação dura de 30 a 60 minutos. O “paciente” chega na casa do puxador, conversa por um tempo sobre temas diversos, até que comenta a respeito de sua lesão, que pode ser uma *rasgadura* na costa, uma *desmentidura* de dedo ou em casos mais sérios de deslocamento ou lesão óssea. Assim, dependendo da urgência do caso, pode-se conversar por um tempo sobre assuntos paralelos, até que o puxador procura um óleo ou creme – azeite de andiroba ou copaíba, *shampoos*, cremes de cabelo ou qualquer produto que ajude na massagem – e se posiciona conforme a localização da dor. O puxador, então, inicia tocando levemente o lugar da lesão, medindo a reação da pessoa, de modo a conhecer o ponto exato de origem da dor. Gradativamente, ele a localiza e diagnostica o caso. O puxador pode dizer que achou um “vento”, por exemplo, e assim começa a massagem de modo a desfazer o vento.

Identificado o caso, o puxador amplia a área da massagem. Se a dor reside no joelho, a puxação vai do pé ao *toco da coxa* (área próxima à cabeça do fêmur), buscando assim reorganizar as veias e nervos e, dessa forma, obter um resultado positivo na lesão do joelho. Durante a puxação, ele inicia uma narrativa. A história contada pelo puxador enquanto puxa pode ser sobre variados assuntos, mas geralmente o tema é saúde. O puxador divide a narrativa em três partes: apresentação do problema (um acidente, uma mordedura de cobra, lesão durante o trabalho ou jogo de bola), o ponto crítico (as dificuldades para se conseguir atendimento médico ou encontrar uma benzedeira ou puxador) e a resolução, quando o problema de saúde é resolvido e volta-se à normalidade. Assim, no ritmo da narrativa, o puxador faz a puxação, encerrando o trabalho à medida que a história alcança seu desfecho. O procedimento guarda grandes semelhanças com o que Levi Strauss (1975) chamou de “eficácia simbólica”, partindo da elaboração da psicanálise freudiana, a partir da qual os problemas de saúde são nomeados, de modo a se elaborar por meio de uma narrativa a resolução, processo que se baseia em três pilares: a crença do xamã na eficácia de sua magia, a crença do doente no poder do feiticeiro e a confiança do grupo em relação à prática.

Em comum, esses ofícios têm como característica principal a transmissão tradicional do conhecimento. Carpinteiros, parteiras, puxadores e benzedeiros aprendem esses ofícios, de maneira geral, em família e comunidade. Segundo uma parteira, ela aprendeu o trabalho com

sua sogra, que certa vez lhe disse: "Minha filha, vou te levar pra fazer um serviço, que quando eu morrer fica pra ti esse trabalho." Dona Lourdes começou a *pegar criança* com sua mãe. Até mesmo Zé Almir, que se considera "aplicador de soro", diz que aprendeu o ofício com seu avô.

5.2.1.2 O Hospital do Povo

Também acompanhei as atividades do "Hospital do Povo", como uma parteira se referiu à sua vizinha, também parteira e benzedeira, na vila do Porto Felicidade. A residência de Dona Marta sempre está movimentada, recebendo, principalmente, gestantes, lactantes e outras mães com filhos mais velhos, com até 10 anos de idade. O primeiro contato entre a gestante e a parteira se dá logo que a mulher desconfia que está grávida e, segundo dona Marta, com dois meses de gravidez dá para se confirmar a gestação, por meio da puxação da barriga. "A gente puxa e sabe. No início da gravidez, não pode puxar pesado. Levo a mão sobreleve e falo. Até os sete meses a puxação é muito leve." No decorrer da gestação, a parteira puxa a grávida poucas vezes, sendo que uma delas, "quando a criança está encostando no toco da coxa", é para sondar se o bebê está "encaixado", isto é, na posição correta para o parto, chamada na obstetrícia médica de "posição transversal", ou noutras posições inapropriadas para o nascimento.

Desde o início da gestação, Dona Marta faz recomendações básicas às mulheres: não tomar remédios abortivos, descansar, cuidar da alimentação, beber bastante água e sucos, e "não facilitar pra cair", isto é, evitar de caminhar em pontes velhas e fazer atividades que exijam grande esforço físico. Além disso, "mesmo com o trato"¹⁰⁴ entre a mulher e parteira, Dona Marta orienta a mulher ir ao médico realizar o pré-natal na cidade de Breves. No caso das gestantes que vão ter seu primeiro filho, ela recomenda que o parto seja feito no hospital, já que nesses casos podem haver imprevistos. Muitas mulheres não sabem quando engravidaram. Mesmo com o pré-natal, a parteira calcula "pra quando deve ser" a criança. "A gente puxa, se a criança não sobe mais, aí está próximo do dia de nascer." Assim, a parteira faz o "trato", marcando uma data provável para o parto, que deverá ser realizado preferencialmente na residência da parteira, onde as mulheres ficam por cerca de três dias, com a assistência, estadia, alimentação e medicamentos, caso sejam necessários. Para o atendimento e parto, Dona Marta cobra uma taxa que gira em torno de R\$ 400.

¹⁰⁴ A parteria firma um trato com a gestante, que prevê o acompanhamento da gestação e o parto, que deverá ser feito mediante o pagamento de uma quantia acordada.

Na tabela a seguir, estão alguns dos principais problemas de saúde e as práticas de cura realizadas pela benzedeira durante o período de nossa pesquisa.

Quadro 4 - Problemas de saúde e práticas de cura recorrentes

Crianças			
Doença	Causas	Sintomas	Remédio
Susto	Latido de cachorro, queda, grito ou qualquer barulho que possa assustar a criança	A criança fica nervosa, tem sono irregular, “dá aquele pulo durante o sono”, pode ter febre e vômito	Benzeção
Quebranto	Inveja ou energia emocional instável oriunda de outra pessoa, não necessariamente mal intencionada	Barriga inchada, febre e, em alguns casos, diarreia	Benzeção
Diarreia	Provém de uma comida estragada, de uma intoxicação no fígado, bactéria ou verminose		Benzeção e remédio composto por um unguento de sulfa, Imosec ¹⁰⁵ e “leite do peito”.
Dentição	Nascimento dos dentes	Vômito, diarreia, gengiva inchada, dor e coceira na gengiva, febre e barriga inchada	Chá da canela com Dramin ¹⁰⁶ ou Plasil ¹⁰⁷ , dependendo da idade da criança
Garganta inchada	-	Febre, dor de garganta, dificuldade de alimentação	Curação da garganta, com o dedo enrolado em algodão, introduzir uma mistura de mel de abelha e azeite de andiroba na garganta; remédio para afometação composto de óleo de amêndoas doce e paracetamol ¹⁰⁸

¹⁰⁵ Cloridrato de loperamida, usado para o tratamento de diarreias, tornando as fezes sólidas e as evacuações menos frequentes. Não é recomendado para crianças menores de dois anos.

¹⁰⁶ Dramin é composto pelo anti-histamínico dimenidrinato, indicado para enjoos e vômitos.

¹⁰⁷ Metoclopramida, medicamento utilizado para alívio de náuseas e vômitos.

¹⁰⁸ Com propriedades analgésicas e antipiréticas, o paracetamol é usado para tratamento de dor de cabeça e febre.

Adultos			
Rasgadura	Queda, lesão muscular ou estafa	Dor no local	Puxação
Desmintidura	Queda ou baque	Dor no local	Puxação
Cobreiro	Pico de bicho (resíduos de aranha, lacrau ou lagarto)	Lesão na pele e dor no local	Benzeção e remédio (unguento de folha de vassourinha, miracelina, cânfora e álcool)

Fonte: Elaboração própria.

A benzeção é uma prática em que está presente apenas a benzedeira e o paciente, em caso de pessoas adultas, no máximo com a mãe ao lado, em caso de crianças e bebês. Ao chegar à casa da benzedeira, o paciente ou sua mãe explica a causa da visita, aí sim sendo convidada para adentrar a casa, ficando assim em um local mais reservado. O ritual é dividido em duas partes. A primeira é o momento da reza e a segunda de ensinar um remédio. Para a consecução do ritual, a benzedeira fica em frente ao paciente, direcionando suas mãos sobre a cabeça e/ou local da doença, no caso da lesão do cobreiro, realizando a reza, que o faz em voz baixa. Aí então a benzedeira *ensina um remédio*, para ser aplicado ali mesmo e/ou mais à frente, e a depender do caso recomenda uma segunda benzeção. “Dou uma risadinha, ensino um remedinho, entrego pra Deus e a pessoa fica boa”, contou a benzedeira.

Para cada doença, a benzedeira aplica uma oração diferente. As orações foram conhecidas pela profissional de duas formas. Na primeira, há um livro em que as orações foram lidas e aprendidas; na segunda, a benzedeira teve um conjunto de sonhos em que os lhe foram apresentadas as orações. Sobre o livro, não há cópias ou um nome para a obra, apenas que é uma publicação antiga. Assim, a benzedeira possui todas as orações de memória. “As orações são para Deus, Jesus Cristo e todos os santos.”

Apesar da orientação de Dona Marta e outras parteiras a “mulheres de primeira viagem” para acompanhamento pré-natal na cidade, e ainda considerando que estas parteiras já participaram de cursos de “boas práticas” no hospital municipal de Breves, o conhecimento de puxadores, parteiras, benzedeiiras/curadeiras é “daqui mesmo”. Tais conhecimentos, aplicados para a resolução de problemas de saúde em uma perspectiva integral – isto é, não necessariamente separadas em partes do corpo, mas sim no corpo de maneira global, e não dividindo corpo e espírito, mas numa perspectiva indissociável – são postos em divergência em relação ao conhecimento médico do “hospital”, de Breves/Macapá/Belém ou “da cidade”.

Assim, toda a construção narrativa desses conhecimentos é estruturada a partir da dicotomia entre cidade-interior, dos remédios da terra *versus* os remédios do hospital.

Essas marcas são observadas quando da narrativa de Diego sobre a flechada que recebeu. O rapaz de 25 anos que atua em uma fábrica de cabos contou-me que quase perdeu um membro, e mostrou uma das pernas atrofiada: “Eu nem posso mais jogar bola”. Certa ocasião, ao embarcar em uma rabeta ele tocou levemente a superfície d’água com um dos pés. Naquele exato momento sentiu uma fisgada na perna, que se converteu em dores, febre e mofineza nas horas seguintes. Ao visitar a benzedeira Dona Marta, foi informado de que havia recebido uma “flechada de caruara”. Caruara é a designação para um conjunto de mazelas que aflige partes do corpo das pessoas, seja como reumatismo (STRADELLI, 1928) ou como um “bicho” que pode lançar flechas sobre mulheres menstruadas, gerando dores e inchaço das articulações (GALVÃO, 1955); em Gurupá, diz Galvão, esse bicho não faria mal a homens. Nos dias seguintes, sua família decidiu levá-lo à cidade de Breves, no que foi diagnosticado por um médico, informando que o rapaz teria de amputar a perna, que começava a gangrenar. Diante da solução, considerada por ele extrema, Diego decidiu deixar o hospital, na cidade, e voltar ao interior. Assim, ele ficou por um mês “jogado numa rede”, se tratando apenas com remédios da terra. E, por mais que tenha ficado com uma seqüela no membro, resolveu o problema “no interior” e manteve a perna.

Na mesma ocasião em que Diego contou sua história, foi narrada a situação de seu primo, que passou por problema semelhante: em Breves, diante de um baque na perna, foi orientado a amputá-la, mas foi “resgatado” por familiares, que o levaram de volta ao interior para ser tratado com remédios da terra – e, por fim, *ficou bom*. Assim, a roda de conversa gravitou em torno do assunto, repleta de outras histórias com o mesmo teor, em que os pacientes do interior preferem os remédios da terra em detrimento ao tratamento do hospital, que, naqueles casos, significava a perda de um membro. No mesmo diálogo, um interlocutor comentou: “Não é por nada, não, mas eu acho que esses médicos em Breves passam demais antibióticos. E aquilo faz muito mal pra gente.”

Já em visitas a outro puxador conhecido por Miltinho, ouvi tantas outras histórias de doenças e curas, mas três casos ocorreram exatamente com o narrador – duas mordeduras de cobra e um acidente com a extração de toras de madeira, o que lhe deixou cego de um olho. Todas essas narrativas tinham como núcleo a divergência entre os pacientes e os médicos. Da mesma forma, dona Maria Vilhena critica as abordagens desses profissionais sobre sua neta, que demonstra sintomas de uma doença psiquiátrica. Dona Melissa por sua vez, ironizou uma consulta com um médico, que sugeriu que a puxadora se tratasse com chás e ervas. E o

próprio Zé Braga, o qual se intitula “aplicador de soro”, realiza atendimentos e é filho de um benzedor, ao dizer que foi convocado para um curso sobre primeiros socorros, mas que acabou sendo convidado a se retirar ao demonstrar que sabia mais que os enfermeiros, além das várias narrativas de erros médicos por ele contadas; e estas, por sua vez, teriam resultado em mortes de crianças e sequelas em pessoas que ficaram “aleijadas”. Dessa forma, o conhecimento de puxadores, parteiras, benzedoras/curadeiras, materializado na expressão “remédio da terra” em contraposição ao conhecimento médico-científico, também é uma divergência entre o interior e a cidade. Assim, sendo o “interior” um dos principais enunciados que compõem a etnicidade ribeirinha, o uso do remédio da terra parece ser uma forma de pertencimento étnico, e a crítica do conhecimento médico-científico, uma negação de um modo de vida exterior.

Ainda assim, essas duas matrizes de conhecimento estão cada vez mais imbricadas. O cobreiro tem origem no “pico” de bichos: lagarto, aranha, lacrau. Assim, se uma pessoa colocar no ombro um paneiro que tenha o pico de um desses animais, poderá pegar o cobreiro. Outro caso é o de deixar usar uma roupa que tenha ficado com pico de um bicho. Perguntei qual o remédio para tal mazela. A solução é um conjugado de benzeção e um remédio. O remédio, me disse a benzedora, é um unguento de folhas de vassourinha (*Scoparia dulcis*), água quente, álcool, miracelina (fenoximetilpenicilina potássica, antibacteriano indicado para infecções) e cânfora. Com uma mecha de algodão, essa mistura será *afomentada* no local da lesão. Esse remédio, assim, é uma mistura de *produtos da terra* e remédios sintetizados industrialmente. Diante desse caráter híbrido, perguntei à benzedora *como era antigamente*, antes dos remédios do hospital. Ela disse, então, que o remédio era composto por folhas de vassourinha, leite da pitaíca, óleo de virola e álcool.

5.2.2 Nas cabeceiras desses rios: os cabanos

Há inúmeras variações das narrativas, mas os cabanos povoam as terras, os rios e os sonhos da população do rio Curucuru. Ora como piratas ou demônios, ora como almas perdidas, os remanescentes da Cabanagem, que tomou o Grão-Pará entre 1835 e 1840, fugindo à repressão imperial, foram se esconder nas “cabeceiras desses rios” e, séculos depois, se apresentam a determinados moradores da região durante o sono. Muitos deles contam histórias de um homem que, por meio dos sonhos, oferece seus tesouros escondidos

em sapopemas de pracuúbas ou em aningais¹⁰⁹ despraiados, que devem ser recolhidos por meio de um procedimento específico, cercado de regras. A narrativa é conhecida – e quem conta, conta o que ouviu de terceiros, narra o que foi contado por tios, pais ou avós e, ainda, aquilo que vivenciou. As narrativas circundam toda a ilha do Curucuru, do Jacaré Grande ao Tajapuru. “E não é causo, é verdade”, disse-me Dona Maria Vilhena, parteira e puxadora, que me contou a história completa. Na realidade, não é raro ouvir as narrativas dos tesouros cabanos por todo o delta do Amazonas.

Conta dona Maria Vilhena que Binga era o apelido do jovem Benedito, o qual vivia no furo Santa Maria, município de Afuá, ao lado de sua mãe e duas irmãs. Em determinado momento, ele começou a ser visitado, durante seus sonhos, por um homem, que lhe ofereceu um tesouro. “Meu filho, ali na praia, tem uma vasilha, uma pocarina”, dizia o homem. Noite após noite, Binga declinava da oferta, mas, por fim, na terceira noite sua opinião mudou. “Na última noite, ele chegou, bateu na rede dele: ‘Escuta, por que que tu não *quer* essa fortuna pra *ti* melhorar a vida? Tu *vêve* trabalhando muito, aperreado pra sustentar tua família, só tu trabalhando.’” E, ao sinal do “sim” de Binga, o sujeito lhe explicou o que deveria ser feito.

A receita era a seguinte: o rapaz deveria ir ao toco de uma árvore, que estava próxima ao aningal em frente à casa da família, portando apenas um terçado para cavar dentro do barro. Quando a vasilha aparecesse, era preciso batizar o tesouro. Para isso, bastava fazer um corte no dedo e riscar, com sangue, uma cruz por sobre a pocarina abarrotada de ouro. “Tu *tem* coragem?”, perguntou o homem. Binga disse que sim, mas, além disso, havia outras condições: era preciso retirar o tesouro à noite, a história não podia ser contada a ninguém e, por fim, ao coletar a fortuna, era imprescindível ir embora dali. À noite, então, ele disse à mãe que iria caçar, e rumou para a praia.

No caminho, porém, havia outro obstáculo; para retirar o tesouro, ele iria enfrentar as *visagens*¹¹⁰. “É que eles mexem com a gente, eles mexem com a gente. Eles jogam pau, eles assobiam, eles gemem. Quando tá tirando [o tesouro], ele tá perturbando, que ele enterrou ali por maldade”, me explica a contadora da história. Assim, o rapaz encontrou o tesouro, que era composto por um trancelim, anéis e argolões, totalizando cerca de quatro quilos de ouro.

¹⁰⁹ Conjunto de plantas do tipo aninga (*Montrichardia arborescens*) comum às margens de rios e igarapés.

¹¹⁰ Generalização para um conjunto de manifestações sobrenaturais na região amazônica. Pode ser um sinônimo para fantasma, espírito errante ou qualquer atividade não explicável factualmente. Para um sujeito de comportamento sobrenatural, diz-se que é “visagento”; noutro caso, quando uma pessoa soa de maneira desviante, invoca santos ou Deus em vão ou age de modo a causar qualquer tipo de perturbação, diz-se que o sujeito está “fazendo visagem”.

Binga, ao cabo da história, superou o medo e as visagens, batizou o tesouro e retirou-o para si. Estava rico, por fim.

Pouco tempo depois, o jovem resolveu ir a uma festa – e utilizar um vistoso cordão de ouro que fazia parte do tesouro. Ao ver a peça, sua mãe logo indagou sobre a origem da joia; diante da pressão, ele revelou como o tesouro havia sido obtido. A mãe pediu que o ouro fosse devolvido, colocado de volta no lugar, mas ele não cedeu. No mais, Binga pediu que a família se mudasse dali, conforme a orientação dada durante o sonho, o que também não foi realizado por sua mãe. O caso ficou famoso na vizinhança, já que naquela noite o rapaz de fato foi à festa com o cordão de ouro. “Pobrezinho que ele era, o rapaz, o povo *ficaram* abismado, e a mãe dele conseguiu pra ele não ir embora.” Dentro de dois meses, conta dona Maria, sem cumprir o acordo, Binga foi mordido por uma cobra, o que acabou lhe matando. “E isso foi verdade porque eu vi. Se meus irmãos viessem aqui, nós *ia* contar.”

Essa era apenas uma versão. A própria narradora, ela mesma, foi visitada em sonho por um sujeito que lhe ofereceu um tesouro. Com ela, se repetiu o padrão das três noites de sonho, o sujeito lhe orientou com os mesmos critérios e explicou sobre como batizar as riquezas. Dona Maria, porém, disse que recusou o presente, já que, para ela, o homem que dá a dica sobre o tesouro representa uma alma perdida no purgatório, e que o ritual de batizar a fortuna, na realidade, sela uma troca de almas – quem aceita o ouro, ao morrer, passa a ocupar o lugar da alma perdida, vagando em sofrimento e procurando alguém para trocar de lugar consigo.

Uma variação da história diz respeito não a um homem, mas a uma dupla que oferece em sonho o tesouro. Uma liderança evangélica do Alto Curucuru contou-me de um caso que ficou conhecido em toda a região. No igarapé Caparica, que desemboca no Curucuru, um sujeito da vila do Porto Felicidade também decidiu, depois de orientado em sonho, obter seu tesouro. Acontece que a oferta teria sido feita por um homem de pele branca. Na hora de cavar, porém, um segundo sujeito apareceu, este de pele negra, e lutou violentamente para que o tesouro não fosse desenterrado. Nessa disputa, o agraciado acaba sendo alvo de pancadas, tapas e socos, tendo que fugir para chegar a sua canoa, conseguindo navegar de volta do Caparica ao rio Curucuru. O homem, contudo, havia enlouquecido, e muito custou, com o auxílio de benzedeiras, para que conseguisse retomar a sanidade.

Há casos em que, ao ser retirado, o tesouro não é batizado, e que por isso se desfaz magicamente. Outras narrativas versam sobre uma vasilha, repleta de ouro, em chamas no meio do mato. O teria afortunado ficado tão impressionado que chamou sua esposa para assistir ao espetáculo, o que quebrava um dos pressupostos do ritual, de não contar sobre o

assunto a pessoa alguma, fazendo com que a chama se apagasse e o tesouro sumisse. Muitos são os que sonharam ou souberam de alguém que sonhou, mas que não teve coragem de ir ao mato extrair o tesouro. Muitos são os que gostariam de sonhar, jurando que *teriam queixo* de ir à noite ao local indicado para colocar suas as mãos em xarões, potes, jarras ou baús de ouro e pedras preciosas. Variadas são as histórias de pessoas que ficaram ricas encontrando essas riquezas e tiveram de ir embora para as cidades onde usufruem até hoje de suas conquistas.

Ouvi outra narrativa de cabanos no igarapé Caparica. O avô de um jovem interlocutor teria avistado, junto de um compadre seu, um tesouro ao pé de uma pracuúba. Diante do achado, foram chamar seu pai para que visse o achado. Quando retornaram, a riqueza havia se desfeito – já que também ferira um dos preceitos da relação. Outro caso teria se passado com a tia-avó do mesmo interlocutor. Ela recebeu a oferta durante o sono, mas, “como ela era medrosa”, contou seu sobrinho-neto, diante da situação insólita, resolveu ir embora para Macapá. O jovem ainda relatou uma terceira narrativa, que trata do caso do finado Lapan. O homem também recebeu a oferta, mas na hora de cavar levou outras pessoas e, dessa forma, o tesouro se perdeu. Em todos os casos, asseverou o interlocutor, há um gato preto vivendo no local, que seria o guardião das riquezas.

Outro morador da vila narrou três casos, um ocorrido em família, que à época morava no rio Tajapuru, e outros dois casos famosos. O primeiro aconteceu com seu avô, que sonhou com um pirata, teve as indicações de local, mas não chegou a resgatar o tesouro. O segundo caso, dizia narrador, é a conhecida história de um “velho” que encontrou o tesouro e foi embora para Gurupá, onde vive “estribado”. E o terceiro contava a história de um homem que encontrou um tesouro e cumpriu com os preceitos do sonho, indo embora para a cidade de Breves. Alguns anos depois, porém, conta o rapaz, o agraciado teria tido câncer, vindo a falecer.

Os cabanos estão presentes no inconsciente da população, mas, primeiramente, nas terras e rios. As narrativas sobre os sonhos vêm precedidas ou sucedidas de histórias sobre a presença dos cabanos nas cabeceiras dos rios da região, também conhecidos como *centros*. Nesses locais, há relatos sobre correntes de ferro que fariam parte de embarcações cabanas, naufragadas em baixas; podia-se tentar puxar tais correntes, mas nunca se conseguia retirá-la de dentro d’água em função do cumprimento que teriam tais ferros, mas também por um certo caráter mágico. Noutros lugares, as próprias “caveiras” das embarcações estavam, até “uns anos atrás”, nas baixas, se desfazendo com o tempo. No igarapé Matapi, afluente do Curucuru, por meio de um braço seu, chamado igarapé Inferno, chega-se à baixa da Barca,

onde jazeria uma embarcação cabana. Há ainda relatos de louças e cerâmicas encontradas na baixa-mar de certos pontos dos centros. Alguns moradores viram, outros ouviram as histórias.

Os cabanos estiveram em Breves. Em *Motins Políticos*, de Domingos Antônio Raiol, há diversos registros das investidas cabanas contra o então distrito de Breves e também a defesa imperial. Em 25 de junho de 1835, ofício do padre Prudêncio José das Mercês Tavares, juiz de paz de Cametá, ao presidente do Pará, marechal Manuel Jorge Rodrigues, informa que “os malvados”, como se referia aos cabanos, “permanecem na sua criminoso atitude, e 150 marcharam a agredir a barca Independência, que se dirigia para o distrito de Breves, ponto que eles ambicionavam ocupar” (RAIOL, 1970, v. 5, p. 1041). Em outro ofício, do juiz para o presidente do Pará, desta vez datado de 29 de julho de 1831, diz-se que “Breves já foi por eles [revoltosos] agredido, tendo, felizmente heroica resistência” (RAIOL, 1970, p. 1042).

Outros documentos demonstram que, afora a vila de Breves, os rios que hoje compõem o município e municípios próximos estavam em guerra aberta entre os cabanos e forças imperiais. Ofício de 18 de novembro de 1835, com os mesmos remetente e destinatário, cita que o “barco armado em escuna, com o nome de Leal Cametaense, a esforços deste oficial e do 2º-tenente Felipe José Pereira Leal, pôs-se de vela com 100 homens, sob o comando do mesmo Leal, para Breves até Gurupá” (RAIOL, 1970, p. 1048). O objetivo do deslocamento, dizia o ofício, era “conduzir as canoas para baixo, e no trânsito bater os pontos dos malvados que fossem encontrados, assim como fazer descer de Gurupá, Portel e Melgaço a gente necessária para a restauração da capital (RAIOL, 1970). Belém, nessa data, estava ocupada pelos cabanos.

Mas uma das correspondências entre o juiz e o presidente da província é mais específica, e cita exatamente os rios que circundam a ilha do Curucuru. Demonstrando preocupação não apenas com a capital, mas sobretudo com o interior da província, o juiz de paz de Cametá comenta um possível ataque imperial a Belém na tentativa de retomá-la dos revoltosos. “Se V. Ex.^a ficar vencedor, o que não duvido, êles se retirarão outra vez nos matos e, julgando-se perdidos, continuarão a queimar e incendiar tudo. Ninguém poderá viajar pelo interior. A capital andaré sempre ameaçada” (RAIOL, 1970, p. 1049). Para resolver o conflito no interior, ele solicita apoio.

Acresce a isto a abundância de víveres da ilha de Marajó e do Amazonas, onde existe muita carne, peixe, café etc., que não têm podido descer. É também necessário que V. Ex.^a mande duas embarcações de guerra para cruzarem de Uituquara à baía do Limoeiro, até que os rebeldes se desenganem e vejam punidos os seus corifeus. (RAIOL, 1970, p. 1049).

O rio Uituquara hoje é conhecido como Ituquara; a baía do Limoeiro, para onde convergem cinco bocas de rios, é hoje nomeada apenas como furo do Limão. O Ituquara liga dois dos grandes rios da região amazônica, o Jacaré Grande e o Amazonas; o Limão faz a conexão entre o Ituquara e o Tajapuru, um dos principais canais de navegação da região, que interliga o rio Pará ao rio Amazonas. Assim, aquele ponto em que está situada a ilha do Curucuru era essencial, para ambos os lados – cabanos e imperiais –, já que podia conferir a hegemonia na navegação da região, e considerando ainda o importante caráter naval da Cabanagem. A memória coletiva da população do Curucuru, portanto, se manifesta nas narrativas orais, que fazem menção à notória presença dos cabanos naquela ilha, seus rios e, por fim, suas cabeceiras.

E quem vive hoje nas cabeceiras ou centros? Em primeiro lugar é preciso destacar que centro é a expressão utilizada para designar as cabeceiras ou as nascentes de um rio. Caso esse rio tenha nascentes, diz-se que é um *rio central*, isto é, que *termina* nas áreas centrais de uma ilha; caso seja apenas uma conexão entre dois ou vários rios, não tendo suas próprias nascentes, diz-se que é um furo. Há uma forma de hierarquização social a partir da relação *vila-cabeceiras*, *vila-centro* ou ainda *boca-centro*. São diversos os pressupostos que estabelecem tal relação.

O primeiro deles cria a ideia de que a vila é um local “desenvolvido” enquanto as cabeceiras, “atrasadas”. Nestas cabeceiras não há vilas como um conjunto de casas, apenas residências individuais, as “casas da beirada”. Os vizinhos são esparsos. Assim, essa relação se desdobra na ideia de que as casas – e seus moradores – na beira são “isoladas”, “solitárias” ou “tristes”. A vila, por sua vez, seria “movimentada”, enquanto a beira, “parada”. Pelas vilas, navegam embarcações de linha e barcos de carga, enquanto nos rios do centro há quase nenhum movimento ou apenas raras rabetas.

Outro índice dessa hierarquização social é o de que as vilas possuiriam certa infraestrutura, materializada em escolas, posto de saúde e comércios, o que não há nas beiradas. Um jovem me informou, certa vez, que os alunos das cabeceiras são “atrasados” e que não “respeitam a autoridade”, em contraposição aos da vila, que seriam o oposto disso. Da mesma forma, uma professora da escola do Porto Felicidade me contou que, certa feita, num grupo do *Whatsapp* que reúne pais e mães dos alunos, houve uma divergência em que os moradores das cabeceiras foram hostilizados. Em complemento, porém, ela contemporizou, dizendo que essa era uma questão do passado, mas que não mais existiria.

Da boca do rio Cururucu até suas cabeceiras, navega-se cerca de três horas em uma embarcação de pequeno porte; já em rabetas ou voadeiras esse trecho pode ser feito em 45

minutos. Da boca, no rio Jacaré Grande, até seu centro, há duas vilas de grande porte, cada uma com pouco mais de 50 casas, igrejas de alvenaria, escolas e um posto de saúde. Em ambas, existem ainda comércios, bares, serrarias e fábricas de cabos de vassoura. Entre as duas vilas, a distância é de cerca de 21 quilômetros e, em meio e após elas, há conjuntos de até cinco casas, com serrarias, estaleiros ou fábricas de cabos de vassoura. Entre esses conjuntos, de menor ou maior parte, há localidades com três, duas ou uma casa, “casas da beira” ou “*da beirada*”. Nessas casas “isoladas”, pode haver uma capela católica ou templo evangélico. Em uma residência do Porto Felicidade, em que pude acompanhar o dia a dia, em determinada ocasião, o irmão mais velho repreendeu seu caçula, que estaria tendo um comportamento “atrasado”. “O cara da beirada é foda, mano”, disse, conferindo ao seu irmão o epíteto pejorativo de “cara da beirada”.

Assim, quanto mais largo for o rio, isto é, rio Curucuru abaixo, mais próximo se está de sua embocadura e, portanto, mais associado às ideais de desenvolvimento, movimento, comércios e escolas; por outro lado, quanto mais acima, à medida que os rios vão se estreitando, fica-se mais distante de tais princípios. Conforme se baixa, há maior densidade demográfica e oferta de produtos e serviços públicos; subindo, se está mais distante disso. A jusante, o caráter *vila* é mais proeminente; a montante, o caráter *centro* ou *cabeceira* é mais notório. Tende-se, assim, a se inferiorizar o centro e a se enaltecer as vilas.

Não há, como em meio urbano, um ponto central a partir do qual se irradiam valores, seja um centro global, nacional ou o centro de uma mesma cidade. Há, isto sim, um modelo de caráter rizomático, a partir do qual a boca do rio – e suas vilas – opera como transmissor dos valores positivos, se conectando com outros cursos d’água. As cabeceiras ou centros, por sua vez, geograficamente nascentes do rio, são vistos, socialmente, como sua periferia, onde residiria o atraso. Outro caráter importante é o de comunicação com os seus afluentes. A boca do rio está em contato constante com outras vias fluviais e, quanto mais conectado, mais movimentado é aquela localidade, mais barcos e pessoas circulando, culminando nos valores positivos listados, como desenvolvimento. Já nos rios centrais, que não possuem conexões geográficas com outras vias fluviais, não há essa relação de comunicação.

Rastreando esse modelo, procuramos subir os rios, conhecer seus moradores e chegar às cabeceiras, para entender como se constroem essas relações hierarquizadas. A questão mais inquietante é que jamais se chega ao centro – ou melhor, ao centro social, já que, mais do que um conceito geográfico, o centro ou cabeceira é um conceito social –, justamente porque quem supostamente moraria nesses lugares não os considera assim. Subimos o Curucuru até seu derradeiro morador, num ponto em que o rio tem 50 metros de largura e a partir do qual se

bifurca em variados braços de rio, formando, portanto, suas nascentes. Os moradores daquela região, contudo, dizem que ali não está a cabeceira ou centro. Para se chegar a elas, teria de se subir muito mais. Dessa forma, mesmo os que morem numa região vista como centro ou cabeceira não consideram que ali esteja o centro ou a cabeceira. Sempre, portanto, é um *outro* que mora na cabeceira. Para os moradores da vila ou da boca, as pessoas que vivem acima das vilas estão nas cabeceiras; para estes moradores, eles não estão nas cabeceiras. E, desta forma, objetivamente, *ninguém* mora na cabeceira.

Socialmente, por outro lado, sim, famílias moram nas cabeceiras. Um último caso contado por um de nossos entrevistados ocorreu com sua avó – caso este que se desenrolou fora do ambiente onírico. Ela não capturou o tesouro, mas chegou a ver efetivamente os cabanos, que eram “do tempo dela”, conta o neto. Segundo ele, os cabanos moravam dentro do mato, na *terra firme*. “O cabano é igual um índio, só que mais evoluído. Ele sabe usar arma, plantar. Por isso tem castanheiras e marizeiros na terra firme, que eles plantaram.” Uma das interlocutoras disse, ainda, que “aqui [rio Curucuru] era onde os cabanos moravam” e que eles haviam se escondido “aí pra cima [nas cabeceiras]”. O cabano era um índio, então retornamos à Cabanagem.

Em um dos episódios do conflito, Eduardo Angelim, um dos líderes do movimento, realiza um discurso, encerrado com um viva a duas “figuras” que haviam combatido portugueses na Amazônia colonial: “Vivam os descendentes dos Ajuricabas e Anagaíbas!” (RAIOL, 1970, 926-6). Quando fala de Ajuricaba, Angelim se refere “um principal da nação dos Manaos” (SAMPAIO *apud* PORRO, 2007, p. 145), que combateu portugueses no século XVIII no território que hoje é Manaus (AM). Em um artigo seu, Mark Harris (2008) se refere a Anagaíbas como “uma figura”, mas não encontramos tal referência nos documentos pesquisados. Diante do contexto do discurso, em que o líder cabano comemora a deposição de um português, nomeado pelo Império para governar a província do Pará, o termo “anagaíbas” está muito mais próximo de *nheengaíbas*, *ingahiba* ou *engaiba*. Nheengaíba foi o termo utilizado pela administração portuguesa, no início da colonização do Marajó, século XVII, para designar um conjunto de povos indígenas que habitavam a região. A expressão queria dizer “língua má”, em contraposição ao nheengatu, a “fala boa” (FREIRE, 2003).

Assim, os cabanos – índios, escravos de origem africana, mestiços e brancos pobres –, ao elaborar politicamente sua revolução, invocam uma memória étnica associada a indígenas que lutaram contra a administração colonial portuguesa, tanto o indivíduo Ajuricaba quanto o povo Anagaíba. Os anagaíbas, por sua vez, uma generalização para vários povos indígenas que ocupavam a região do Marajó, do litoral ao delta. Esses indígenas, atualmente

considerados “extintos”, deixaram seus descendentes na região do Marajó, o que fica manifesto especialmente nas práticas culturais dos moradores dessa região: técnicas de caça e de pesca, práticas religiosas e medicinais manifestas nos ofícios de puxadores, parteiras e benzedeiros, por exemplo, afora a vida social coletivizada, com o compartilhamento de terras, recursos naturais e alimento. Esses descendentes dos indígenas do Marajó, por sua vez, ao contar sobre as cabeceiras dos seus rios, dizem que para tais locais se dirigiram os cabanos. Dessa forma, demonstram uma irrupção de memórias étnicas vinculando indiretamente ao mesmo tempo cabanos e indígenas, que dessa forma parecem ser os mesmos sujeitos. O índio-cabano, portanto, parece ser a memória étnica mais antiga dos moradores do rio Curucuru e da vila do Porto Felicidade.

No complexo mnemônico em que se situa o tesouro cabano, há algumas estruturas que se repetem e se dispersam nas suas variadas versões. Em primeiro lugar, a narrativa se divide em duas partes: o sonho e a narração do sonho. No ambiente onírico, sonha-se – numa só noite ou em várias – e, posteriormente, conta-se a história, o que garante que o sonho, do âmbito individual, passe a ter caráter coletivo, isto é, é mecanismo de transmissão oral do sonho. Elaborado oralmente, a partir do compartilhamento coletivo, em diálogos e conversas sobre os tesouros cabanos, ele retorna ao foro “individual”, o ambiente onírico, reproduzindo estruturas sociais coletivas. Assim, esse sonho nunca diz respeito a uma perspectiva individual, mas sempre é construído coletivamente. Do diálogo oral coletivo à manifestação individual onírica, e vice-versa, fica se reelaborando e sendo transmitido permanentemente.

Analisando os elementos concernentes à narrativa em si, o tesouro se localiza como elemento central. A visita do cabano/pirata/demônio/alma perdida ocorre com o objetivo de oferecer a alguém uma jornada – não o tesouro em si, mas sim as indicações para a sua obtenção. Conforme as narrativas, trata-se de ouro e pedras preciosas, sempre no formato de moedas ou joias, dispostos em jarras, pocarinas, baús ou panelas, e escondidos em sapopemas, troncos, aningais, enterradas ou apenas colocadas por trás de paus à altura da mão. As riquezas sempre estão em meio natural, mas nunca distante das casas, de modo que quem sonha pode acessar tais áreas com facilidade. Assim, o mapa do tesouro é um mapa natural e familiar. Não há critérios para a escolha das pessoas a quem será oferecida a oportunidade do tesouro. Em nenhuma das histórias, fala-se sobre o porquê fulano e não cicrano teve o sonho.

São vários os desdobramentos dessa intrincada relação. O primeiro ponto é, já com o apoio da documentação histórica, admitir a presença cabana naquela região, considerando a tradição oral dos moradores – que, dentre outras coisas, também é uma forma de transmissão

de conhecimento –, o que foi descrito acima. O segundo ponto diz respeito à circunscrição étnico-racial nas entrevistas dos interlocutores.

O sonho cabano, assim, é ao mesmo tempo lugar de oportunidade e infortúnio, riqueza e desgraça – a depender de como o sonhador procede. Por isso mesmo, uma parte dos moradores gostaria de sonhar, dizendo ter coragem para executar os ditames e enriquecer, ao passo que outros se referem a esse tipo de sonho com medo, rogando a Deus que lhes proteja. O sonho cabano é, portanto, individual e coletivo: individual em seu caráter de segredo, já que para que se concretize a entrega da riqueza, não se pode contar a ninguém; e coletivo, uma vez que narram-se, uns aos outros, inúmeras versões dos sonhos que teriam acontecido com familiares, amigos, compadres e conhecidos. Lugar de entrelaçamento entre as entidades da mata, cabanos e o demônio cristão, plasmados no mundo onírico. A interpretação corrente fala do desejo pela riqueza, mas essa riqueza está atravancada por um conjunto de desafios e rituais, permitindo o acesso ao tesouro em raros casos. O desejo pela fortuna está fixado no inconsciente do Curucuru, uma área marcada pela demanda por produtos e serviços, sempre vista pelo prisma da pobreza.

São variados os significados dos sonhos à luz de diversas matrizes interpretativas na antropologia de povos ameríndios, conforme inicia Rodrigues (2021), que estudou referências bibliográficas sobre o povo Kiriri, na Terra Indígena Kiriri, no estado da Bahia. Em sua pesquisa, o autor analisou a relação entre humanos e extra-humanos, chamados aqui de encantados, a partir do universo onírico. Alguns aspectos analisados por Rodrigues encontram intersecção com os possíveis significados para os sonhos cabanos no Curucuru. O primeiro deles é a relação entre mortos e vivos marcada por questões como atenção, cuidado e agressão, podendo se manifestar positiva ou negativamente; certa interlocutora narrou que durante o sono os mortos surram os índios, podendo leva-los à morte. Esse primeiro ponto se assemelha à dicotomia encontrada nas narrativas de sonhos cabanos, uma vez que podem ter um caráter de sucesso (caso se consiga realizar o ritual e alcançar a riqueza) ou de infortúnio, na situação em que o sujeito não cumpre certos preceitos e seu tesouro se desfaz. Além disso, entre os Kiriri, esses sonhos têm caráter dúbio, já que pode haver espíritos bons que transmitem mensagens e, também, ruins, procurando capturar a alma do sonhador; em muitas histórias do rio Curucuru o guardião está figurado em dois sujeitos – um que oferece e outro que impede o acesso ao tesouro. Em muitas histórias, a batalha contra o guardião do tesouro é mais uma surra contra o sonhador. Mas não só isso.

Rodrigues também explica que os sonhos com mortos podem ter como desdobramento medo, doença ou até morte, já que essas surras também são vistas como formas de infiltrar

doença. Esse segundo aspecto também encontra vinculação às narrativas cabanas, considerando que em alguns casos a inobservância do ritual resulta na morte de quem sonhou e, ainda mais comum, “ficar doido”, já que muitos que tiveram contato com tais guardiões teriam enlouquecido, mazela que só foi amenizada por meio da intervenção de benzedeiros e rezadores. Da mesma forma, a ideia da captura da alma por espíritos maléficos aparece no Porto Felicidade. Ao perguntar à Dona Maria Vilhena sobre a origem dos que ofereciam o tesouro, ela explicou que eram almas perdidas, e que aqueles que aceitassem estariam se condenando a ocupar aquele lugar. Para Rodrigues (2021, p. 12), a “literatura tem assinalado, igualmente, a importância dos encantados nas sociocosmologias dos diversos povos originários ali estabelecidos, considerando-os fundamentais nos processos de cura, retomada de terras e reafirmação étnica”.

Espécie de conexão entre os moradores do Curucuru e seus antepassados, os encontros oníricos têm como resultado a interligação entre os moradores e os cabanos “que foram se esconder aí pra essas cabeceiras”. Nas baixas, nas cabeceiras, nas prauúbas e aningais, é reatualizada a memória da presença cabana na região, atribuindo ao cabano um manejo secular das terras firmes e o manejo de armas. O cabano emerge como um tipo étnico, na fala de alguns moradores. Impossível não lembrar do caráter mais sócio-histórico e menos individual em Fanon ([1952], 2008, p. 28), quando da análise dos sonhos no contexto colonial, em que determina que é “preciso recolocar estes sonhos no seu tempo” e “colocá-los no seu lugar”. E ainda mais, Fanon citando Naville, de que “o conteúdo dos sonhos de um ser humano depende, também, no fim das contas, das condições gerais da civilização na qual ele vive” (NAVILLE *apud* FANON, 2008, p. 29), submetendo o individual ao social. Em um caminho semelhante, deu-se a construção de uma imagem cabana como o trabalhador amazônico típico por iniciativa do governo do presidente Getúlio Vargas, materializada na pintura de Alfredo Norfini (1940), um tipo ideal. Apesar de alguma similaridade, os sentidos da construção de um tipo étnico cabano, na arte e na relação com o cabano, são diferentes.

Diante da recorrência, regramento, detalhamento e transmissão oral, os sonhos cabanos tomam a forma de uma estratégia da memória coletiva. No sul do Chile, às margens de uma lagoa, camponeses e índios Mapuche, de tempos em tempos, veem cabeças negras boiando n’água. Alguns contam que são oito cabeças, outros, vinte ou mais; elas flutuam por alguns instantes e depois submergem nas águas, o que confere ao lugar o nome de *Laguna de los Negros* (FREIRE, 2016). As narrativas, porém, eram consideradas “fantasia de índio”, “superstição de camponês”, “crendice” ou “puro folclore”, além de outros predicativos que visavam a desacreditar as narrativas orais. Em documentos escritos, há registros. Em janeiro

de 1804, 72 escravos trazidos da África a bordo do navio negreiro *Prueba* conseguiram subjugar a tripulação, matando 18 marinheiros e, assim, obrigando o comandante Carreño a navegar de volta ao Senegal. No retorno, contudo, um navio de bandeira norte-americana atacou a embarcação amotinada. Os oito africanos sobreviventes foram condenados à morte, e atirados à lagoa, de onde bóiam periodicamente.

O pesquisador uruguaio Nestor Ganduglia, que sabe ler oralidades, considera as aparições como uma estratégia de preservação da memória popular. É assim que as pessoas humildes fazem: não escrevem livros, mas gravam suas experiências, quase sempre amargas e dolorosas, na paisagem, nos costumes, nos rituais, nos cantos, nas vozes que transmitem suas narrativas lendárias, criando redes subterrâneas que mantêm a memória viva em um mundo dominado por versões oficiais – ele diz. (FREIRE, 2016, p. 111).

De maneira semelhante, o padre Casimiro Béksta conta que presenciou, entre os indígenas Tukano, uma criança mordida por cobra, que precisava ser transportada de uma comunidade no alto Uaupés a um hospital em São Gabriel da Cachoeira, um trecho que só era feito via fluvial e com duração de três dias, durante os quais era preciso atravessar locais encachoeirados, de difícil navegação e onde ocorriam naufrágios e mortes (FREIRE, 2015). Havia um barco de pequeno porte disponível, mas ninguém para conduzi-lo, até que um jovem tukano se ofereceu para fazer a viagem. O padre indagou se o jovem já havia feito o percurso; este, por sua vez, informou que não, mas seus ancestrais já haviam navegado a “cobra-canoa” e, assim, ele conhecia os *wametisé* – os lugares por onde a cobra-grande passou. A narrativa da cobra-grande, por sua vez, registrava referências geográficas, sinais nas pedras, praias, ilhas e serras, o que codificava uma espécie de mapa de navegação. “Orientado pelo mito, o jovem tukano passou por todas as cachoeiras e guiou o barco com a criança enferma até São Gabriel” (FREIRE, 2015, p. 1). Importante lembrar, como explicitado nas narrativas do Curucuru sobre a Cabanagem, que algumas das histórias eram concluídas com a indicação de locais em que haveria vestígios da presença cabana, como a baixa da Barca, onde estariam os restos de uma embarcação utilizada pelos cabanos – o que poderia ser visto também como um mapa, desta vez não de navegação, mas de indicações de sítios arqueológicos poderiam “comprovar” as narrativas orais.

Assim como a narrativa sobre as cabeças de negros boiando eram uma forma de conhecimento sobre o passado e o “mito” da cobra-grande codificava uma carta náutica, os tesouros cabanos, sonhados e depois narrados, se mostram como um complexo mecanismo, no âmbito da tradição oral, de transmissão da História da região do Curucuru. Não apenas de

um importante processo, a partir do qual se divide a história do então Grão-Pará e de sua relação com o Brasil, mas especialmente do *lugar* da população que efetivamente substanciou a Cabanagem.

As narrativas cabanas do Curucuru, por outro lado, demonstram um nível de entrelaçamento entre a tradição oral e processos históricos tal, que se manifestam de maneira contundente no ambiente onírico. Mostram a reatualização cotidiana de memórias produzidas há quase 200 anos. E a apropriação narrativa da Cabanagem por parte da população, por meio dos sonhos cabanos, se situa próximo a outras formas de apropriação do episódio, como no caso de Cuipiranga, zona rural de Santarém, onde se realiza anualmente um cortejo que rememora o movimento. Na comunidade, é forte a memória sobre a Cabanagem, seja na cor vermelha das areias, que teriam ficado com aquela tonalidade devido às mortes, ou em aparições de mortos, normalmente associadas a histórias semelhantes de tesouros enterrados por portugueses antes de serem expulsos pelos cabanos (VAZ FILHO, 2010)

Sobre os cabanos do Curucuru, também recai a pecha de violentos e sediciosos, ão característicos da obra de Domingos Antonio Raiol e toda uma historiografia e literatura dela decorrentes, como no conto “A Quadrilha do Jacó Patacho”, de Inglês de Sousa, e os contos “Um caso da Cabanada” (Contos do Norte) e “No baile do Comendador” (Contos Paraenses), de Marques de Carvalho. “A retórica organicista de Raiol reduz a Cabanagem a uma revolta, a uma explosão de ódio racial. Essa representação da Cabanagem encontra eco na ficção oitocentista de Marques de Carvalho” (FERREIRA, 2009, p. 167). No Curucuru, a violência cabana se perpetua, agora em sonhos, infringindo ainda hoje o medo sobre seus moradores – ainda que vizinhos ou antepassados.

Por fim, se as cabeceiras são a geografia social e onírica, por meio da qual se navega rumo ao passado do Curucuru, alçadas a uma localidade apenas almejada mas nunca alcançada, elas são um lugar para lembrar. Mas não apenas isso. Como lembrança do que se passou, e elemento que ativa o *lembrar*, são “lugares” de memória, na acepção de Pierre Nora, como lugares ao mesmo tempo “simples e ambíguos” e “naturais e artificiais”. Essas cabeceiras possuem materialidade (são nascentes de rio) e servem de “arquivo em que se depositam documentos orais, lugares, portanto, mas lugares mixtos, híbridos e mutantes, intimamente enlaçados de vida e de morte, de tempo e de eternidade; numa espiral do coletivo e do individual, do prosaico e do sagrado, do imóvel e do móvel” (NORA, 1993, p. 22). Assim, memorializando vividamente, por meio da reconstrução diária da oralidade e do sonho, a cabeceira cabana é lugar de memória, já que, em Nora, o que conforma sítios pré-históricos, geográficos ou arqueológicos – ou a confluência destes – “é muitas vezes o que

deveria precisamente lhes ser proibido, a ausência absoluta de vontade de memória, compensada pelo esmagador de que o tempo, a ciência, o sonho e a memória dos homens os carregou” (NORA, 1993, p. 22).

Porque, se é verdade que a razão fundamental de ser um lugar de memória é parar o tempo, é bloquear o trabalho do esquecimento, fixar um estado de coisas, imortalizar a morte, materializar o imaterial para - o ouro é a única memória do dinheiro - prender o máximo de sentidos num mínimo de sinais, é claro, e é isso que os torna apaixonantes: que os lugares de memória só vivem de sua aptidão para a metamorfose, no incessante ressaltar de seus significados e no silvado imprevisível de suas ramificações. (NORA, 1993, p. 22).

5.2.3 Dona Maria Vilhena: a narradora coletiva

Dona Maria Vilhena foi a principal interlocutora de nossa pesquisa. Desde os primeiros dias, passando pela ponte em frente à sua residência, ele chamou minha atenção. “E você, não vem visitar a minha casa?” Eu disse que sim, e marquei um horário naquele mesmo dia. Em uma tarde, dona Maria contou resumidamente sobre sua vida, montando uma espécie de índice através do qual iríamos muitas vezes, do início ao fim e vice-versa, revisitar fases de sua vida, que estavam vinculadas diretamente aos ciclos extrativistas (sementes, borracha, madeira), a movimentos migratórios (portugueses e cearenses) e à formação da vila do Porto Felicidade. Hábil narradora, Dona Maria tinha capacidade de abrir digressões dentro de digressões, retomando a narrativa original com desfechos surpreendentes. Às minhas perguntas, respondia, como muitos moradores, com parábolas, sempre recheadas de detalhes que explicavam muito mais que as respostas em si. Durante um tempo, procurei estabelecer relações diretas entre a oralidade de Dona Maria e documentos cartoriais e a bibliografia científica. Levei um tempo para perceber que as várias camadas de conhecimento, codificadas por meio da tradição oral, não manteriam uma relação cronológica com a *História oficial* - fosse da formação da vila, da Amazônia ou do Brasil.

Sempre que eu perguntava sobre algum tema em específico, como o ciclo da borracha, as narrativas da Cabanagem, o trabalho das parteiras e a formação da vila, ela era se colocava como uma das personagens das histórias. Em variados temas, de fato, ela estava envolvida, uma vez que exerceu os ofícios de benzedeira e puxadora, coletora de sementes e “mateira”, como se designava. Depois de várias outras narrativas, notei que assim seguiria sua retórica. E na última viagem, já em junho de 2023, tive certeza, quando ela, por conta própria, tocou no assunto “petróleo na boca do Amazonas”. Ela me explicou que era contrária ao projeto,

justificando sua posição com a possibilidade de vazamento de óleo, o que, na sua avaliação, certamente iria contaminar toda a região, de Macapá a Breves. Na emenda, contou que isso não era novidade, que ela sabia dessa história de petróleo na região há anos. Segundo ela, técnicos americanos estiveram na região, inclusive na vila em que ela morava na infância, quando prospectavam poços de petróleo. Assim, nessa viagem derradeira, abandonei de vez o *de fato*.

Técnicos americanos estiveram na região, há décadas, realizando pesquisas mineiras, especialmente na década de 1980 (PACE, 1987), mas não no período citado por Dona Maria. Não se trata, porém, de procurar estabelecer uma correspondência objetiva entre a oralidade e outras formas de conhecimento, mas sim de interpretar os elementos estilísticos da narrativa oral. O primeiro deles, a *onipresença* de Dona Maria nos episódios narrados, pode ser visto como um elemento de credibilidade de suas histórias. Se ela estava lá, quer dizer que viu com seus próprios olhos e não contava uma história de terceiros. “E isso foi verdade porque eu vi”, disse certa vez, ao narrar os sonhos cabanos. A clássica divisão das narrativas em três partes, três noites, três tentativas: apresentação da história, problema e desfecho, a própria Santíssima Trindade do Porto Felicidade. Em se tratando de um conhecimento coletivo, em meio ao qual dona Maria Vilhena se posicionava como interlocutora principal, a relação não diz respeito a um caráter individual, mas sim ao compartilhamento desse saber.

Uma relação do individual com o social semelhante à narrativa dos *partigiani*, guerrilheiros italianos antifascistas, que lutaram contra a ocupação alemã após a queda do regime do ditador Benito Mussolini. Para compreender a significação produzida sobre a sociabilidade *partigiani*, Portelli (2010) retroagiu a 1870 e avançou a 1999, chegando a uma estrutura narrativa específica: muitos dos antepassados dos *partigiani* haviam se engajado na Unificação Italiana, ainda no século XIX, de modo que era comum a narrativa de algum episódio com Giuseppe Garibaldi, ilustre personagem do período. A questão não reside em saber se a interação com Garibaldi era verdadeira ou não, mas sim o porquê de sua locução. “A história oral, no entanto, não diz respeito só ao evento. Diz respeito ao lugar e ao significado do evento dentro da vida dos narradores” (PORTELLI, 2010, p. 12). Assim, Dona Maria estava presente em diferentes momentos da história da Amazônia e da formação da vila do Porto Felicidade, tal qual muitos italianos marcharam lado a lado com Garibaldi, uma vez que tanto ela quanto eles representavam, em sua individualidade, suas famílias, grupos e sociedades de maneira ampla.

No caráter fantasmagórico do sonho cabano, na ritualização onírica do ato de “tirar o tesouro”, nos conflitos entre um “branco que oferece” e um “preto que impede”, na fortuna,

na doença, na loucura e na morte decorrentes, nos medos e valentias para se enfrentar tais personagens, está materializada uma forma de conflito étnico e racial no inconsciente coletivo da comunidade. Nos sonhos, negocia-se, em meio a surras, uma identidade. Ela é permanente no imaginário. Ela tem importância, a ponto de ser uma das narrativas mais contadas pelos moradores. Ao contrário de reminiscências mnemônicas de uma ancestralidade nordestina ou portuguesa, os sonhos cabanos estão vívidos, repletos de detalhes, e podem impactar diretamente a vida real – para bem e para mal. Apesar da interpretação evangélica sobre o cabano como “demônio” ou da troca de almas, os sonhos demarcam de maneira contundente a identidade do morador do Curucuru. Histórias sobre sonhos – nunca pesadelos – que são seguidas de indicações das materialidades, que *comprovariam* tais narrativas, como barcas cabanas, correntes mágicas, louças e cerâmicas que podem ser avistadas na baixa-mar, além das plantações de frutas da terra firme. *Nessas cabeceiras*, vive o cabano, agora como fantasma, demônio, branco, preto, quase índio, manejador de árvores e armas. Um parente distante, às vezes indesejado, às vezes procurado; ora benevolente, ora malvado. Mas sempre um parente.

Pescadores em suas práticas, que vão do cacuri ao pindá, puxadores em sua técnica física e habilidades narrativas, benzedoras com rezas e conhecimento sobre doenças e remédios do terreiro. Caçadores e suas inseparáveis cartucheiras e “cachorros bons de caça”. As técnicas de preparo de mucuras, preguiças, capivaras e jacarés, o peixe ticado, moqueado e mourado. Os serimbabos no quintal. A habilidade de construtores navais, que entalham cascos e armam grandes embarcações. Os sonhos. Muitos dos saberes, das práticas e dos ofícios engendrados na região, em contato direto com a floresta, o rio e o mundo exterior, estão associados à expressão “daqui mesmo”, que por sua vez derivam fortemente dos modos de vida indígenas, em sua caminhada de índio bravo a caboclo (FREIRE, 2003).

A observação aqui é a desvinculação com a identidade indígena. Além do discurso de Bento (página 39) sobre o não pertencimento a um povo indígena, certa feita um técnico em telecomunicações, de origem goiana, chegou ao Porto Felicidade para executar um serviço na torre da comunidade. Ele comentou a um grupo de moradores que já havia viajado a vários países e conhecido a maior parte dos estados brasileiros, mas nunca tinha ido ao Pará. Na sequência, citou que havia gostado muito da “aldeia”, se referindo ao Porto Felicidade. Prontamente, dois moradores o corrigiram, dizendo que se tratava de uma “vila” e não uma “aldeia”. Certa feita, uma professora da vila disse-me que assistiu em um canal de TV sobre os incêndios na Amazônia, como um “lugar onde moravam os índios”. Perguntei então se ela não considerava o rio Curucuru como Amazônia. Ela disse que sim, mas *lá*, onde moravam os

índios, era *mais Amazônia*. Apesar da vinculação direta entre práticas e saberes, a população do rio Curucuru, que se identifica como ribeirinha, invocando memórias portuguesas, nordestinas, cabanas e daqui mesmo, não cita uma possível ancestralidade indígena. O ribeirinho tem antepassados cabanos, “quase-índio”.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde o início de nossa pesquisa, abandonamos a ideia de origem. Questões como “quando nasce o ribeirinho” são menores – quiçá tangíveis – diante do significado social atribuído ao termo por comunidades ribeirinhas e, principalmente, dos processos sociais associados ao etnônimo. Depois de meses de trabalho de campo na comunidade do Porto Felicidade, região do rio Curucuru, em que pudemos observar aspectos sobre trabalho e renda, religiosidade e lazer, ofícios e saberes, saúde e educação, sazonalidades socioambientais e a divergência entre o sistema do aviamento e a cadeia do açaí, acompanhamos a visita dos recenseadores, a partir da qual perguntamos aos moradores se se consideravam ribeirinhos e, em caso positivo, o que esse termo queria dizer. Com isso, obtivemos quatro grandes campos de sentidos (ribeirinho na beira, ribeirinho no interior, ribeirinho carente e ribeirinho detentor), que compuseram um modelo estrutural para o nosso trabalho, reorganizando os dados obtidos durante a pesquisa, fossem os documentos, a bibliografia especializada e a pesquisa de campo clássica. Assim, as matrizes listadas compõem as engrenagens da açaí *machine*, tecnologia sócio-histórica, política e econômica, que se alimenta da experiência de diferentes “tempos” e atividades extrativistas, até então sob o guarda-chuva do caboclo, e produz a etnicidade ribeirinha, uma forma de interação dessa população com o Estado e outros atores sociais.

O estabelecimento da açaí *machine*, a máquina da etnogênese ribeirinha, no decorrer de pelo menos três décadas, como demonstrado, congregou dialogicamente a organização política protagonizada por povos e comunidades tradicionais, em meio à ação das Comunidades Eclesiais de Base (CEB) da Igreja Católica, a resposta do Estado à regularização fundiária na região amazônica e a história política do açaí, que gradativamente ganha centralidade econômica e étnica, tornando-se elemento identitário norteador. Deste processo, comum em maior ou menor escala a variadas localidades amazônicas, derivam diversas identidades até então englobadas sob o etnônimo do caboclo, como pescadores, extrativistas, seringueiros e ribeirinhos. Assim, a açaí *machine* se estabeleceu, gradativamente, e agora que funciona plenamente se depara com um novo contexto, relacionado ao que demonstramos no decorrer do trabalho: a disputa entre o sistema do aviamento e a cadeia do açaí.

As divergências entre as sazonalidades socioambientais do açaí e, em nosso caso, da atividade das fábricas de cabo de vassoura, demonstram que o manejo, a extração e comercialização do açaí garante trabalho, renda, a reprodução de saberes e ofícios tradicionais

e, por fim, o reavivamento de modos de vida tradicionais e autonomia em relação ao sistema do aviamento. Apesar das críticas à monocultura do açaí, à “açaização” da paisagem e à “monotonia alimentar” com base no vinho do fruto, resta comprovado que a cadeia açaizeira é um ponto de ruptura com o aviamento, que se repete historicamente em variadas atividades extrativistas desde o período colonial, atrelando as famílias a uma relação de subserviência, a partir de um mecanismo altamente hierarquizado, do ponto de vista econômico, social, político e simbólico. Além disso, a centralidade do açaí na vida da população reaviva laços comunitários e a reprodução de um modo de vida tradicional, no que se inclui a cultura alimentar, o conhecimento sobre a floresta e uma abertura que permite o reflorescimento de sistemas de conhecimento. Ao passo que, afora as relações de dicotomia, o sistema do aviamento é o inverso: posiciona as famílias em relações de trabalho precárias, gerando vantagens comerciais aos patrões e prejuízos de toda ordem às famílias, no que, do ponto de vista da legislação vigente, se configura como trabalho análogo à escravidão. Além disso, a partir do modelo do “mariscador ao comprado”, afasta o ribeirinho de seu conhecimento e da vida comunitária, gerando processos de desterritorialização e insegurança alimentar.

De maneira mais ampla, a açaí machine, em pleno movimento, vem abrangendo novos aspectos socioambientais, econômicos e culturais, e agora está envolta em uma nova ascensão do discurso que se volta para a região amazônica, ainda mediado por atores internacionais, mas localizado na retórica do governo brasileiro e do governo do Estado do Pará, tendo sua materialização máxima na realização da COP30, a Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas, a ocorrer em Belém (PA) em 2025, o que vem sendo construído como marco no estabelecimento de uma bioeconomia, que prezaria pela floresta em pé, gerando emprego e renda para povos tradicionais. Guardadas as devidas proporções e contextos históricos, a COP30 mantém relação análoga à ECO92, realizada no Rio de Janeiro (RJ), eventos que tendem a ser a culminância de um acúmulo político de décadas, reunindo atores sociais centrais, com protagonismo de movimentos sociais, pautando debates junto ao Estado, terceiro setor e empresas, e irradiando e solidificando seus princípios nas décadas seguintes.

Nesse contexto, a região do Marajó é um dos territórios de maior interesse, para o qual se ventilam uma série de estratégias, dentre as quais a criação de uma zona de livre comércio para essa nova fase do extrativismo. Este movimento, que se espalha na arena pública como uma ação positiva e que traria alguma forma de geração de emprego e renda para uma região, desigual e estigmatizada socialmente – só que desta vez pautada na sustentabilidade e etnodesenvolvimento, valorização de conhecimentos tradicionais e agroecologia –, pode, ao

mesmo tempo, ser uma forma de cooptação de um movimento que vem se engendrando, de maneira extremamente complexa, limitando sua potencialidade política.

Ao mesmo tempo, é temerário que o discurso sobre a sustentabilidade não acabe por se converter, com os vários ativos da floresta, como castanhas, sementes e frutas (e no nosso caso, o açaí), em um novo “ciclo econômico extrativista” – agora com a carga de ápice e declínio tão sedimentada na história nacional –, retroalimentando, assim, estruturas cristalizadas na base da sociedade amazônica, como é o caso do aviamento, que congrega relações de parentesco, compadrio, crédito, prestígio, poder econômico e político, resultando no controle do tempo do trabalho e da mão de obra na região. Restou demonstrada a sucessão de atividades extrativistas na Amazônia que se mantiveram baseadas no sistema do aviamento, o qual se torna vantagem econômica e política de comerciantes, patrões, donos e empresários. Assim, este contexto tende a reforçar as relações sociais hierarquizadas baseadas no aviamento ou se apartar cada vez mais do sistema garantindo autonomia econômica e política aos trabalhadores?

Nesse sentido, nos perguntamos: o que é a açaí *machine*? Difícil não se estabelecer semelhanças com a maquinaria da festa de aparelhagem do estado do Pará – este conjunto de elementos que produz sociabilidade por meio da música, espetáculo e *performance*, mas que tem como elemento central, do ponto de vista da musicalidade, especialmente, a reinterpretação da música nacional e mundial – do rock à Jovem Guarda, da música caribenha ao pop internacional – produzindo o brega (e o tecnobrega), a partir de um conjunto de características sempre em movimento. Assim, o tecnobrega e a festa de aparelhagem seriam tecnologias culturais que interpretam o mundo da música a partir do olhar de uma música paraense, de difícil definição, já que altamente hibridizada. A aparelhagem seria uma tecnologia amazônica para lidar com um mundo da música nacional e internacional, tendo um caráter antropofágico do modernismo e do tropicalismo. Essa tecnologia, em relação de analogia, emerge com princípios semelhantes à açaí *machine*, que é uma forma de lidar com o mundo econômico, político e social, a partir do ponto de vista de comunidades tradicionais, produzindo etnicidade.

Também é tarefa complexa encontrar pontos de intersecção de processos sociais longos e imbricados na etnogênese ribeirinha. Assim, em nossa tese, procuramos descrever múltiplos fenômenos que corroboram para a construção do etnônimo, demonstrar repetições e dispersões, à luz das falas da própria comunidade, mas sem estabelecer uma relação cronológica. O ribeirinho na beira, o ribeirinho no interior, o ribeirinho detentor e o ribeirinho

carente, que dividem os capítulos a título de operacionalização, estão em constante articulação entre si, indissociáveis.

O ribeirinho na beira repete o significado mais comum referente a esse etnônimo – com uma característica de forte localização geográfica –, o que circula entre dicionários e políticas públicas, e avança às ciências sociais. Para o morador da beira do rio, porém, estar na beira significa estar associado às atividades econômicas – das fábricas de cabos à cadeia do açaí –, mas também à divergência produzida por tal relação, e na alimentação derivada da beira (pescado, caças e roçados). Estar na beira, assim, é estar vinculado a saberes e ofícios, como demonstrado no quarto capítulo, especialmente nos conhecimentos derivados de puxadores, parteiras e benzedeadas.

Entre as atividades econômicas e os ofícios e saberes, intimamente relacionados, está o ribeirinho carente, elemento retórico de produção de uma identidade política. O ribeirinho carente está em busca de bens, produtos e serviços públicos; e esta carência, por sua vez, “aparece” quando de situações sociais em que há a chance de obter tais benefícios, isto é, uma identidade política para um mundo exterior. Apesar de alguma ocorrência do termo ribeirinho em interações diárias, os significados para tal etnônimo só apareceram efetivamente quando perguntei do que se tratava, e essa pergunta estava associada à atuação do Estado, na figura do recenseador, mas também na própria figura do pesquisador-policia, outra representação do Estado, mesmo que um caráter repressivo, a principal face do governo vista ali. O ribeirinho carente, então, é produção da interação entre as comunidades e o Estado, dos embates, da luta por direitos, materializado principalmente na política fundiária.

Neste ponto, variados processos convergem numa complexa rede. Um primeiro deles em curso é a escalada econômica do açaí. Mesmo que fosse importante como alimento de casa, o açaí cresceu em importância nas últimas décadas, chegando à posição de commodity e tornando-se central na gestão do trabalho, do tempo e da cultura no delta do rio Amazonas. Paralelamente, desde o início do primeiro governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva, começou-se a se traçar um conjunto de políticas públicas voltadas a esse segmento, com destaque para a regularização fundiária. Essa política, efetivada a partir de 2010, concedeu o Termo de Autorização de Uso Sustentável (TAUS) e firmou o Contrato de Concessão de Uso (CCU) com as famílias moradoras de terrenos de marinha, instituindo-se também os Projetos de Assentamento Agroextrativista (PAE), em uma política conjugada entre SPU e Incra. Essa política conferiu os títulos a “agroextrativistas”, construindo um importante fator do enquadramento ribeirinho.

A retórica da regularização fundiária, manifesta nos CCU e TAUS, está associada às noções de extrativismo, sustentabilidade, proteção do meio ambiente e geração de renda para famílias pobres. Assim, o CCU era entregue necessariamente a famílias ribeirinhas e as famílias ribeirinhas, para entendimento da legislação, deveriam realizar atividades sustentáveis. Esses documentos incidiram sobre as ilhas do delta do rio Amazonas, e as atividades anteriores, sobretudo a extração de palmito e produção madeireira, foram entendidas como predatórias; a produção de açaí, por outro lado, como sustentável. Nesse mundo de processos históricos e sociais, o açaí é um elemento que interconecta vários desses aspectos do que se configura como a etnicidade ribeirinha, seja do ponto de vista endógeno (é alimento familiar, está associado a saberes e práticas do roçado, tem características de uso coletivo comunitário) e exógenos (está vinculado ao extrativismo e é visto externamente como sustentável perante outras atividades predatórias). No meio disso tudo, se conecta a atuação do Estado na regularização fundiária. O açaí é, portanto, um elemento de etnicidade no delta do Amazonas, a partir do trinômio terra-açaí-ribeirinho.

Desde o modelo sociolinguístico de Bessa Freire até a baía de etnônimos, quando procuramos caracterizar vários termos de caráter étnico e racial na Amazônia, são variadas as linhas de força que compõem cada um desses quadros. Por fim, Dona Maria Vilhena, a principal interlocutora da tese, explica que o caboclo, o tapuio e o ribeirinho são a mesma coisa. Ou melhor: “O caboclo mora no ribeirinho”. Poderíamos nos perguntar: por que, então, a categoria consagrada para designar comunidades tradicionais não indígenas na região amazônica deixa de ser o caboclo e passa a ser o ribeirinho? A resposta assertiva não é possível de ser formulada, mas pudemos demonstrar aqui variados processos sociais, econômicos e culturais em curso atrelados ao enquadramento emergente de ribeirinho.

Outro ponto importante de comentário é a dimensão quantitativa da definição do etnônimo ribeirinho. Mesmo que haja diferentes categorias étnicas em circulação ao mesmo tempo que o ribeirinho, se aplicássemos o critério do “interior” em contraposição à zona rural, poderíamos chegar ao número de aproximadamente 50 mil ribeirinhos apenas em Breves, considerando que essa é a população da zona rural do município, segundo dados do Censo de 2010; por essa mesma perspectiva, o número poderia ser de mais de 4 milhões em toda a região Norte. É claro que a definição do etnônimo ribeirinho aqui elaborada diz respeito a uma comunidade, ou no máximo à região de um rio, mas é bastante plausível que noutras partes da região amazônica, como demonstrado na literatura, haja traços ou mesmo a totalidade dessas características encontradas no Curucuru. Esse quantitativo é também uma forma de demonstrar a força política que pode ter essa categoria na região, bem como para a

necessidade de atenção e formulação de políticas públicas que partam das perspectivas dessas populações e que garantam a participação social desse segmento.

Ainda cabem aqui outros dois comentários. O primeiro deles diz respeito à atenção que deve ser dada ao aviamento. O sistema que se mostra altamente arraigado na organização social da zona rural amazônica é gerador de uma elevada hierarquização social e servidão por dívidas, causando enormes prejuízos às famílias, bem como benefícios financeiros e políticos aos patrões, que seguem exercendo grande influência sobre a força de trabalho na região. Importante perceber que esse sistema tem suas estruturas balançadas quando da safra do açaí e da circulação de dinheiro gerada pela tiragem e comercialização do fruto – especialmente para as famílias que possuem seus terrenos. Da mesma forma, nada garante que, em pouco tempo, repetindo sua alta resiliência em variados períodos históricos, o aviamento não se assenhoreie da cadeia do açaí, derrubando a crescente independência econômica e política gerada nos últimos anos.

O segundo deles diz respeito à necessidade de se compreender como a categoria donos/patrões da zona rural compõe as bases políticas de vereadores e prefeitos na região. Esses vereadores e prefeitos, por sua vez, são correligionários de deputados estaduais, federais e senadores, formando uma complexa teia de apoios, favores e parcerias políticas e econômicas, atribuindo a tais patrões, apesar de marginais em determinados contextos, o papel de peças fundamentais na organização da política eleitoral regional. Assim, para estudos futuros, é importante que se compreenda, apesar de conhecidos os prejuízos causados pelo sistema do aviamento, o papel desempenhado por essa estrutura de poder na hierarquia política local, municipal e regional.

Além disso, também é importante compreender em que medida os desdobramentos do aviamento – o crédito, a hiperinflação, a servidão por dívidas, a mediação do parentesco e do compadrio – engendram processos de subjetivação a partir dos quais os trabalhadores incorporam a lógica do aviamento. Na minha última viagem, um dos jovens trabalhadores da vila me perguntou se eu considerava possível uma fábrica de cabos de vassoura operar cumprindo a lei, especialmente trabalhista e ambiental, de modo a fazer reflorestamento e pagar os trabalhadores corretamente. Por outro lado, um outro jovem morador, pertencente à família dos “donos”, havia acabado de iniciar mais uma operação de cabos de vassoura reproduzindo os mesmos mecanismos descritos nesta tese.

Assim como a categoria caboclo é fruto de sucessivos processos sociais em curso durante o período Colonial, a exemplo da transição sociolinguística desse segmento do *nheengatu* para o português, o ribeirinho enquanto enquadramento étnico está associado à

emergência do discurso de sustentabilidade e das políticas públicas correlatas, especialmente no que diz respeito à regularização fundiária. Resumidamente, o sujeito ribeirinho é constituído entre, de um lado, saberes e ofícios tradicionais em sua relação com o ambiente e, de outro, o discurso da sustentabilidade. Está diretamente vinculado, assim como o caboclo, a sucessivas atividades extrativistas, mas difere deste no contexto da preservação da Amazônia. Está, assim, em uma perigosa posição que tende à supremacia do meio ambiente em relação ao ser humano – já que o extrativismo é visto como uma forma de se frear a devastação ambiental, apesar de o ribeirinho se manter atrelado ao aviamento. No Curucuru, quando rememora sua ancestralidade, o ribeirinho é, do ponto de vista da tradição oral, um descendente dos cabanos, que habitam suas cabeceiras. É filho, neto e bisneto de portugueses e “cearenses” e, ao mesmo tempo, “daqui mesmo”, já que detém saberes, práticas e ofícios tradicionais locais.

Bessa Freire (2016) destaca que, do ponto de vista da reprodução de uma língua, há três formas de se relacionar: “falantes”, “lebrantes” e “buscantes”. O falante é quem fala, isto é, domina um idioma; o lebrante é aquele que deixou de falar, mas lembra de cantos, frases e palavras; o buscante, por fim, é aquele que, diante de um idioma não mais falado, estuda e pesquisa arquivos, tendo assim a possibilidade de fazer esta língua reemergir. Ao observar a cultura como língua, a priori, pode-se dizer que do “marisco” ao “do-comprado” seria a representação da transição entre falantes e lebrantes. Jovens e crianças, cada vez mais, estariam deixando de falar o idioma de práticas culturais tradicionais, como a caça, a pesca e o roçado, em detrimento do-comprado das cantinas e de uma noção “mais urbana”. Ao mesmo tempo, o fato de o enquadramento étnico ribeirinho ser recente, datando dos últimos 30 anos, sugeriria na realidade uma mudança do idioma caboclo para o ribeirinho – e este, por sua vez, mantendo relações de continuidade com algumas práticas e outras não. O roçado da várzea deu lugar ao agroextrativismo do açaí. Assim, o rio Curucuru e o Porto Felicidade na realidade poderiam ser vistos como as localidades dos primeiros falantes do idioma (uma sociabilidade) ribeirinho – cujos representantes mantêm relações rurais e também urbanas e trabalham a terra para a produção do açaí, estando em interação com o discurso internacional da conservação ambiental e desenvolvimento sustentável.

REFERÊNCIAS

- ABREU, R. Patrimonialização das diferenças e os novos sujeitos de direito coletivo no Brasil. *In: TARDY, C.; DODEBEI, V. (org.). Memória e novos patrimônios*. Marseille: Open Edition Press, 2015. v. 1, p. 67-93.
- ANGELO, T. P. **Memória étnica e movimentos indígenas contemporâneos: memória e resistência**. 2021. 100 f. Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.
- ALMEIDA, A. W. B. *In: ACEVEDO MARIN, R. E. (org.). Populações tradicionais: questões de terra na Pan-Amazônia*. Belém: Associação de Universidades Amazônicas, 2006.
- ALENCAR, A. *et al.* **Assentamentos rurais na Amazônia: diretrizes para a sustentabilidade**. Manaus: Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia, 2022.
- ALENCAR, A. *et al.* **Desmatamento nos assentamentos da Amazônia: histórico, tendências e oportunidades**. Brasília: IPAM, 2016.
- ALENCAR, E. F. Gente de todas as paragens: retratos da imigração no Pará da colônia à atualidade. *In: CANCELA, C. D.; CHAMBOLEYRON, R. (org.). Migrações na Amazônia*. Belém: Açaí, 2010.
- ALENCAR, E. F. Políticas Públicas e (in) sustentabilidade social: o caso de comunidades de várzea no Alto Solimões, Amazonas. *In: LIMA, D. M. (org.) Diversidade socioambiental nas várzeas dos rios Amazonas e Solimões: perspectivas para o desenvolvimento da sustentabilidade*. Manaus: ProVárzea: Ibama, 2005. p. 59-99.
- AMARAL, F. T. **Peleja de Cego Aderaldo com Zé Pretinho**. [S. l.: s. n.], 1934.
- AMARAL, S. M. P. **Narrativa interculturais na sala de aula: antropologia e educação no Marajó-Breves-Pará**. 2018. 184 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.
- AMERICAN family missing in Amazon river pirate attack are found safe. **The Guardian**, [s. l.], Nov. 2, 2017. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/2017/nov/01/american-family-missing-river-pirate-attack-brazil>. Acesso: 1 abr. 2023.
- ANDERSON, B. **Comunidades imaginadas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. v. 305.
- ARZENI, S.; JARDIM, M. A. G. Estratégias de sobrevivência em comunidades agroextrativistas do Estuário Amazônico. *In: JARDIM, M. A. G.; MOURÃO, L.; GROSSMANN, M. Açaí (Euterpe oleracea Mart.): possibilidades e limites para o desenvolvimento sustentável no estuário amazônico*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2004. p. 253-274.

AYRES, D. M. L. **The social category caboclo**: the history, social organization, identity and outsider's social classification of the rural population of an Amazonian Region (the Middle Solimões). 1992. Thesis (Doctorate in Philosophy) – University of Cambridge, Cambridge, 1992.

AZEVEDO, O.; MARGOTTI, F. O sufixo -rana no Português falado pelo caboclo amazonense. **Alfa**: Revista de Linguística, São Paulo, v. 56, n. 2, p. 611-621, 2012 Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/alfa/article/view/5540>. Acesso em: 5 dez. 2020.

BAENA, A. L. M. **Ensaio corográfico sobre a província do Pará**. Pará: Santos & Cia, 1839.

BARATA, M. **A Antiga Produccao e Exportacao do Para**: Estudo Historico-Economico. Belém: Torres e Companhia, 1915.

BARATA, M. **Formação histórica do Pará**: obras reunidas. [S. l.: s. n.], 1973.

BARROS, M. R. M. **“Germes de grandeza”**: Antônio Ladislau Monteiro Baena e a descrição de uma província do Norte durante a formação do Império brasileiro (1823-1850). 2006. 126 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2006. Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia.

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. *In*: POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Ed. UNESP, 1998. p. 185-227.

BARTH, F. A análise da cultura nas sociedades complexas. *In*: BARTH, F. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra CAPA Livraria, 2000. p. 107-139.

BARTOLOMÉ, M. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 39-68, 2006. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132006000100002>.

BENSA, A.; FASSIN, E. Les sciences sociales face a l'évenement. **Terrain**: Anthropologie & Sciences Humaines, [s. l.], n. 38, mars 2002. DOI: <https://doi.org/10.4000/terrain.1888>.

BLUTEAU, R. **Dicionário português e latino**. [Coimbra: Companhia de Jesus], 1712.

BOCCARA, G. Poder colonial e etnicidade no Chile: territorialização e reestruturação entre os Mapuche da época colonial. **Revista Tempo**, Niterói, v. 12, n. 23, p. 56-72, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1413-77042007000200005>.

BOI GARANTIDO. Caboclo ribeirinho. *In*: BOI GARANTIDO. **Amazônia, coração brasileiro**. [S. l.]: Associação Folclórica Boi Bumbá Garantido, 2004. 1 CD. Faixa 11.

BORGES, R. **Castanha e oleaginosas da Amazônia**. Belém: Associação Comercial do Pará, 1952.

BOYER, V. O pajé e o caboclo: de homem a entidade. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 29-56, abr. 1999. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131999000100002>.

BRABO, M. J. C. Palmiteiros de Muaná-estudo sobre o processo de produção no beneficiamento do açazeiro. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Nova Série Antropologia, Belém, n. 73, p. 1-29, jan. 1979.

BRAGA, T. **O Município de Breves (1738-1910)**: monographia organizada com o estudo feito sobre documentos officiaes e obras vulgarisadas. [S. l.]: Livraria Gillet de Torres, 1911.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Departamento de Imunização e Doenças Transmissíveis. **Plano Nacional de Operacionalização da Vacinação contra a Covid-19**. 2. ed. Brasília: Ministério da Saúde, 2022.

BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Parecer CNE/CP nº 5, de 28 de abril de 2020. Reorganização do Calendário Escolar e da possibilidade de cômputo de atividades não presenciais para fins de cumprimento da carga horária mínima anual, em razão da Pandemia da COVID-19. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 28 abr. 2020.

BRASIL. Secretária do Patrimônio da União. Instrução Normativa nº 2, de 27 de julho de 2018. Dispõe sobre os conceitos e os critérios para identificação das áreas de domínio da União, de gestão da SPU, relacionadas nos incisos III, IV, VI e VII do art. 20 da Constituição Federal. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 30 jul. 2018.

BRASIL. Lei nº 13.288, de 16 de maio de 2016. Dispõe sobre os contratos de integração, obrigações e responsabilidades nas relações contratuais entre produtores integrados e integradores, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 17 maio 2016.

BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. Resolução nº 510, de 7 de abril de 2016. Regulamenta pesquisas na área de Ciências Humanas e Sociais. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 24 maio 2016.

BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012. Aprova as diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos e revoga as Resoluções CNS nos. 196/96, 303/2000 e 404/2008. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 13 dez. 2012.

BRASIL. Ministério da Saúde. Portaria nº 2.488, de 21 de outubro de 2011. Aprova a Política Nacional de Atenção Básica, estabelecendo a revisão de diretrizes e normas para a organização da Atenção Básica, para a Estratégia Saúde da Família (ESF) e o Programa de Agentes Comunitários de Saúde (PACS). **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, p. 48, 24 out. 2011.

BRASIL. Medida Provisória nº 535, de 02 de junho de 2011. Institui o Programa de Apoio à Conservação Ambiental e o Programa de Fomento às Atividades Produtivas Rurais; altera a Lei nº 10.836, de 9 de janeiro de 2004, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, p. 3, 03 jun. 2011. [revogada].

BRASIL. Secretária do Patrimônio da União. Portaria nº 200, de 19 de junho de 2010. **Diário Oficial da União**: seção 2, Brasília, DF, p. 75-76, 30 jun. 2010.

BRASIL. Lei nº 11.952, de 25 de junho de 2009. Dispõe sobre a regularização fundiária das ocupações incidentes em terras situadas em áreas da União, no âmbito da Amazônia Legal; altera as Leis nos 8.666, de 21 de junho de 1993, e 6.015, de 31 de dezembro de 1973; e dá outras providências. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 26 jun. 2009.

BRASIL. Casa Civil. Decreto de 26 de julho de 2006. Cria o Grupo Executivo Interministerial para acompanhar a implementação das ações de competência dos órgãos federais no Arquipélago de Marajó, bem assim elaborar plano de desenvolvimento sustentável em articulação com a sociedade civil e os Governos estadual e municipais, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 27 jul. 2006. [Plano de Desenvolvimento Territorial Sustentável do Arquipélago do Marajó].

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. **II Plano Nacional de Reforma Agrária: Paz, Produção e Qualidade de Vida no Meio Rural**. Brasília: MDA: INCRA, 2003. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/dados/pp/a_pdfdht/plano_nac_reforma_agraria_2.pdf. Acesso em: 10 set. 2023.

BRASIL. Lei nº 8.629, de 25 de fevereiro de 1993. Dispõe sobre a regulamentação dos dispositivos constitucionais relativos à reforma agrária, previstos no Capítulo III, Título VII, da Constituição Federal. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 26 fev. 1993.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Decreto-Lei nº 9.760, de 5 de setembro de 1946. Dispõe sobre os bens imóveis da União e dá outras providências. **Diário Oficial da União**: Rio de Janeiro, RJ, 6 set. 1946.

BRONDIZIO, E. S. *et al.* Land use change in the Amazon estuary: Patterns of caboclo settlement and landscape management. **Human Ecology**, New York, v. 22, n. 3, p. 249-278, 1994. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4603136>. Acesso em: 6 dez. 2020.

CAETANO, V. N. S. **Sem o Bolsa fica escasso, com o Bolsa é mais avortado!:** as influências do Programa Bolsa Família nas estratégias alimentares de uma comunidade ribeirinha da Amazônia Marajoara. 2018. 323 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

CAMPOS, L. A. O pardo como dilema político. **Insight Inteligência**, Rio de Janeiro, v. 63, p. 80-91, 2013. Disponível em: <https://gema.iesp.uerj.br/wp-content/uploads/2018/03/O-pardo-como-dilema-poli%CC%81tico.pdf>. Acesso: 1 nov. 2022.

CALZAVARA, Batista Benito Gabriel. **As possibilidades do açazeiro no estuário amazônico**. Belém: Faculdade de Ciências Agrárias do Pará (FCAP), 1972. (Boletim, 5).

CALZAVARA, B. B. G. Açazeiro. **EMBRAPA/CPATU Recomendações Básicas**, n. 3, set. 1987. Disponível em: <https://ainfo.cnptia.embrapa.br/digital/bitstream/item/38401/1/RecBas-03.pdf>. Acesso: 1 nov. 2022.

CARVALHO, L. G.; POMPERMAIER, V. C. Tensionando o extrativismo vegetal em uma floresta pública: o termo de uso como instrumento de negociação. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 25, n. 3, 2022. DOI: <http://dx.doi.org/10.18542/ncn.v25i3.10976>.

CASTRO, E. Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais. In: CASTRO, E.; PINTON, F. (ed.). **Faces do trópico úmido**. Belém, Pará: CEJUP, 1997.

CASTRO, E. M. R.; HÉBETTE, J. **Na trilha dos grandes projetos**: modernização e conflito na Amazônia. Belém: Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, 1989.

CASTRO, R. R. A.; SIMÕES, A.; SCHLINDWEIN, S. L. Aprendendo a viver no Antropoceno: uma abordagem sistêmica para a governança de Projetos de Assentamentos Agroextrativistas. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 25, n. 2, 2022. DOI: <http://dx.doi.org/10.18542/ncn.v25i2.10945>.

CLEARY, D. “Lost altogether to the civilised world”: race and the Cabanagem in Northern Brazil, 1750 to 1850. **Comparative Studies in Society and History**, [s. l.], v. 40, n. 1, p. 109-35, 1998. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0010417598980045>.

CLEARY, D. After the frontier: problems with political economy in the modern Brazilian Amazon. **Journal of Latin American Studies**, [s. l.], v. 25, n. 2, p. 331-349, 1993. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0022216X00004685>.

COHEN, J. **A seringueira**: considerações de minha cooperação profissional de durante 33 anos-1910 a 1943. Belém: Instituto Histórico e Geográfico do Pará, 1944.

CORRÊA, D. S. S. **Modo de vida na várzea**: políticas sociais e nova ruralidade: estudo em uma localidade da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá. 2010. 149 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2010.

CORRÊA, S. R. M. Trabalho, saberes, identidades e tradições nas comunidades rurais-ribeirinhas. In: OLIVEIRA, I. A. (org.). **Cartografias ribeirinhas**: saberes e representações sobre práticas sociais cotidianas de alfabetizando amazônidas. 2. ed. Belém: DUEPA, 2008.

CORRÊA, H. A.; SÁ, T. A.; PORRO, N. S. M. Entre o açai e o roçado: interpretações sobre o planejamento de atividades agrícolas e extrativas por um campesinato de várzeas amazônicas. **Estudos Sociedade e Agricultura**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 604-630, 2016.

CORNETTA, A. Direitos territoriais nas várzeas de Breves, Marajó: novos usos da floresta e distintas percepções sobre o ambiente. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 19, n. 2, p. 89-114, 2016. DOI: <http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v19i2.2220>.

COSTA, E. M. **Memórias em escavações**: narrativas de moradores do rio Mapuá sobre os modos de vida, cultura material e preservação do patrimônio arqueológico (Marajó, PA, Brasil). 2018. 334 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

COSTA, S. A construção sociológica da raça no Brasil. **Estudos Afro-Asiáticos**, Rio de Janeiro, v. 24, p. 35-61, 2002. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-546X2002000100003>.

CUNHA, E. **À margem da história**. [S. l.: s. n.], [1909].

CUNHA, E. **Os sertões**. [S. l.: s. n.], [1902].

DAOU, A. M. Tipos e aspectos do Brasil: imagens e imagem do Brasil por meio da iconografia de Percy Lau. *In*: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (org.). **Paisagem, imaginário e espaço**. Rio de Janeiro: UERJ, 2001.

DIEGUES, A. C. S. **O mito moderno da natureza intocada**. 3. ed. São Paulo: Hucitec: Núcleo de Apoio à Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras - USP, 2000.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Edufba, 2008.

FAULHABER, P. Estrutura fundiária e movimentos territoriais no médio Solimões - notas preliminares. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, v. 3, n. 1, 1987. Disponível em: <https://repositorio.museu-goeldi.br/bitstream/mgoeldi/442/1/B%20MPEG%20Ant%203%281%29%201987%20FAULHABER.pdf>. Acesso em: 18 abr. 2023.

FERREIRA, A. B. H. **Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa**. 4. ed. Curitiba: Editora Positivo, 2009.

FERREIRA, A. B. H. **Pequeno dicionário brasileiro da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.

FIGUEIREDO, C. **Novo dicionário da Língua Portuguesa**. [S. l.: s. n.], 1913.

FILGUEIRAS, L. A. **Crianças ribeirinhas e quilombolas da Amazônia**: crescimento, determinantes sociais de saúde e políticas públicas. 2016. 126 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2016

FOUCAULT, M. **Arqueologia do saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, M. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a História. *In*: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979. p. 15-38.

FRASER, J. A. Caboclo horticulture and amazonian dark earths along the middle Madeira River, Brazil. **Human Ecology**, New York, v. 38, n. 5, p. 651-662, 2010. DOI: <https://doi.org/10.1007/s10745-010-9338-y>.

FRAXE, T. J. P; PEREIRA, H. S; WITKOSKI, A. C. (org.). **Comunidades ribeirinhas amazônicas**: modos de vida e uso dos recursos naturais. Manaus: EDUA, 2007.

FREIRE, J. R. B. **Da língua geral ao português**: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia. 2003. 238 f. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) – Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

- FREIRE, J. R. B. Crônicas e memórias que resistem. *In*: DODEBEI, V.; FARIAS, F.; GONDAR, J. **Por que Memória Social?** Rio de Janeiro: Híbrida, 2016. (Revista Morpheus: estudos interdisciplinares em Memória Social, v. 9, n. 15, edição especial). Disponível em: http://www.memoriasocial.pro.br/painel/pdf/publ_19.pdf. Acesso: 15 abr. 2023.
- FREIRE, J. R. B. Casimiro, o índio do Mar Báltico. **Racismo Ambiental**, [s. l.], 26 jul. 2015. Disponível em: <https://acervo.racismoambiental.net.br/2015/07/26/casimiro-o-indio-do-mar-baltico-por-jose-ribamar-bessa-freire/>. Acesso em: 15 abr. 2023.
- FREITAS, A. A. **Tradições e reminiscências paulistanas**. [S. l.: s. n.], 1921.
- FRY, P. O que a Cinderela negra tem a dizer sobre a "política racial" no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 28, p. 122-135, 1996. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i28p122-135>.
- FUNDAÇÃO AMAZÔNIA DE AMPARO A ESTUDOS E PESQUISAS (FAPESPA). **Anuário Estatístico do Pará 2022**. Belém: FAPESPA, 2022. Disponível em: <https://fapespa.pa.gov.br/sistemas/anuario2022/>. Acesso em: 1 abr. 2023.
- FURTADO, L. G. **Pescadores do rio Amazonas**: um estudo antropológico da pesca ribeirinha numa área amazônica. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1993.
- FURTADO, L. G. **Curralistas e redeiros de Marudá**: pescadores do litoral do Pará. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1987.
- FURTADO, L. G. Pesca artesanal: um delineamento de sua história no Pará. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Nova Série Antropologia, Belém, n. 79, p. 1-50, abr. 1981.
- GALVÃO, E. **Santos e visagens**: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. São Paulo: Ed. Nacional, 1955.
- GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GOMES, A. O. **Variações de temas folclóricos**. Revista Brasileira, Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1946.
- GONÇALVES, A. C. O. *et al.* **Observatório da função socioambiental do patrimônio da União na Amazônia**: relatório territorial do Marajó. Rio de Janeiro: Ipea, 2015.
- GLUCKMAN, M. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. *In*: FELDMAN-BIANCO, B. (org.). **Antropologia das sociedades contemporâneas**. São Paulo: Ed. UNESP, 2010. p. 237-364.
- GRABNER, M. L.; MOURÃO, D. P.; HAYAMA, A. T. legislação específica e enunciados da 6ª Câmara do Ministério Público Federal sobre comunidades tradicionais. *In*: (org.). CUNHA, M. C.; MAGALHÃES, S. B.; ADAMS, C. **Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil**. São Paulo: SBPC, 2021. p. 84-115.
- HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2013.

HARRIS, Mark. Uma história de nomes: a alcunha, o primeiro nome e o apelido no Pará, norte do Brasil. **Etnográfica**: Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia, v. 12, n. 1, p. 215-235, 2008. DOI: <https://doi.org/10.4000/etnografica.1672>.

HASENBALG, C. A. As desigualdades sociais revisitadas. In: SILVA, L. A. M. *et al.* **Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos**. Brasília: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 1983. (Ciências Sociais Hoje, v. 2).

HIME, F.; CACASO. **Ribeirinho**. [S. l.: s. n.], 1982.

HIRAOKA, M. Mudanças nos padrões econômicos de uma população ribeirinha do estuário do Amazonas. In: FURTADO, L. G.; LEITÃO, W.; MELLO, A. F. (org.). **Povos das águas: realidade e perspectivas na Amazônia**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1993. p. 133-157.

HISAYASU, A. MP investiga vacinação de moradores de condomínio fechado contra a Covid-19 no Amazonas. **G1 Amazonas**, Manaus, 15 maio 2021. Disponível em: tinyurl.com/yuwsh8t2. Acesso em: 01 jun. 2021.

HOMMA, A. K. O. O diálogo com a floresta: qual é o limite da bioeconomia na Amazônia? **Research, Society and Development**, Vargem Grande Paulista - SP, v. 11, n. 4, 2022. DOI: <http://dx.doi.org/10.33448/rsd-v11i4.27555>.

HOMMA, A. K. O. *et al.* Açaí: novos desafios e tendências. **Amazônia: Ciência & Desenvolvimento**, Belém, v. 1, n. 2, p. 7-23, jan./jun. 2006.

HOUAISS, A. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Instituto Antonio Houaiss, 2001.

INCRA. Norma de Execução DD/INCRA nº 93, de 19 de julho de 2010. Dispõe sobre a aprovação de modelos de contrato de concessão de direito real de uso para os projetos de assentamento ambientalmente diferenciados - Projeto de Assentamento Agroextrativista - PAE, Projeto de Desenvolvimento Sustentável - PDS e Projeto de Assentamento Florestal - PAF. **Diário Oficial da União**: seção 1, Brasília, DF, 21 jul. 2010.

INCRA. **Portaria nº 627, de 30 de julho de 1987**. Cria a modalidade de Projeto de Assentamento Extrativista. Brasília: INCRA, 1987.

INFLUENCER mineira questiona o jeito paraense de tomar açaí: ‘Com mortadela, açúcar e farinha, jura?’: Letícia Bastos defendeu o jeito mineiro de se beber açaí, com granola e banana. **O Liberal**, Belém, 2023. Disponível em: <https://www.oliberal.com/para/influencer-mineira-questiona-jeito-paraense-de-tomar-acai-com-mortadela-acucar-e-farinha-jura-1.587469>. Acesso em: 9 maio 2023.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Manual do recenseador: censo 2020**. Rio de Janeiro: IBGE, 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo 2010. Disponível em: tinyurl.com/y4mks4sf. Acesso em: 14 maio 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Departamento de Emprego e Rendimento. **Para Compreender a PME**: um texto simplificado. 4. ed. Rio de Janeiro: IBGE, 1998.

IBGE. **Tipos e aspectos do Brasil**. [S. l.: s. n.], 1939.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Dossiê da Festa do Divino Espírito Santo, Pirenópolis – GO**. Brasília: IPHAN, 2010.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Dossiê de Registro do Marabaixo**. Brasília: IPHAN, 2018.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Dossiê de Registro da Literatura de Cordel**. Brasília: IPHAN, 2018.

JARDIM, Mário Augusto Gonçalves. A cadeia produtiva do açazeiro para frutos e palmito: implicações ecológicas e socioeconômicas no estado do Pará. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Série Antropologia, Belém, v. 18, n. 2, p. 287-305, 2002.

JURANDIR, D. **A ribanceira**. [S. l.: s. n.], 1979.

KAPFERER, B. Introduction: in the event: toward an anthropology of generic moments. **Social Analysis**, [s. l.], v. 54, n. 3, p. 1-27, 2010.

KOTTAK, C. P. Charles Wagley: his career, his work, his legacy. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, v. 9, n. 3, p. 623-630, dez. 2014. DOI: <https://doi.org/10.1590/1981-81222014000300004>.

LE GOFF, J. **História e memória**. Campinas: Ed. Unicamp, 1990.

LEÃO, D. S. S. **Trajetórias de “migrantes”**: contatos, interações, conflitos em práticas interculturais em Breves-Marajó-Pará. 2018. 300 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

LIMA, D. A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. **Novos Cadernos do NAEA**, Belém, n. 2, p. 5-32, 1999. DOI: <http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v2i2.107>.

LIMA, D. M. A construção histórica do termo caboclo: sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 2, n. 2, p. 5-32, mar. 1999. DOI: <http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v2i2.107>.

LIMA, D. M. **Diversidade socioambiental nas várzeas dos rios Amazonas e Solimões**: perspectivas para o desenvolvimento da sustentabilidade. Brasília: Edições Ibama, 2005. v. 1. 479 p.

LOUREIRO, J. D. J. P. **Cultura amazônica**: uma poética do imaginário. Belém: Editora Cultural Brasil, 2019.

MAIO, M. C. Amazônia, desenvolvimento e relações raciais na antropologia de Charles Wagley (1940-1950). **Revista de História**, São Paulo, n. 178, 2019. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2019.149358>.

MALINOWSKI, B. **Argonauts of the Western Pacific**. London: Routledge & Kegan Paul, 1922.

MCGRATH, D. G. Parceiros no crime: o regatão e a resistência cabocla na Amazônia tradicional. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 2, n. 2, p. 57-72, dez. 1999. DOI: <http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v2i2.109>.

MARIN, R. E. A. Agricultura no delta do rio Amazonas: colonos produtores de alimentos em Macapá no período colonial. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 8, n. 1, p. 73-114, jun. 2005. DOI: <http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v8i1.48>.

MARIN, R. E. A.; ALMEIDA, W. B. B. **Populações tradicionais**: questões de terra na Pan-Amazônia. Belém: Associação de Universidades Amazônicas, 2006.

MARINHO, J. A. M. Desenvolvimento do extrativismo do açaí e mudanças na socioeconomia de ribeirinhos marajoaras as atividades complementares. *In*: GODOI, E. P.; MENEZES, M. A.; MARIN, R. A. (org.). **Diversidade do campesinato**: expressões e categorias, v.2: estratégias de reprodução social. São Paulo: Ed. UNESP; Brasília: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009. p. 185-209.

MAUÉS, R. H. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 19, p. 259-274, 2005. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142005000100016>.

MAUÉS, R. H. Catolicismo e xamanismo: comparação entre a cura no movimento carismático e na pajelança rural amazônica. **Ilha Revista de Antropologia**, v. 4, n. 2, p. 051-077, 2002.

MAUÉS, R. H. **A tensão constitutiva do catolicismo**: catolicismo popular e controle eclesiástico (estudo antropológico numa micro região da Amazônia). 1987. Tese (Doutorado) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1987. 2v.

MAUÉS, R. H. Catolicismo e pajelança entre pescadores da zona de Salgado. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 14, p. 54-61, 1985.

MESQUITA, F. J. L. **Arquitetura vernacular ribeirinha, patrimônio cultural das Amazonas**: o caso de Afuá, PA. 2017. 222 f. Dissertação (Mestrado em Preservação do Patrimônio Cultural) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Rio de Janeiro, 2017.

MEIRA, M. A. F. **A persistência do aviamento**: colonialismo e história indígena no noroeste Amazônico. 2017. Tese (Doutorado em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

- MEGGERS, B. J.; EVANS, C. Archeological investigations at the mouth of the Amazon. **Bureau of American Ethnology Bulletin**, [s. l.], 1957. Disponível em: <https://repository.si.edu/handle/10088/15461>. Acesso em: 5 dez. 2020.
- MEGGERS, B. J.; LINHARES, M. Y. L.; RIBEIRO, D. **Amazônia**: a ilusão de um paraíso. [S. l.: s. n.], 1987.
- MELO, T. **Faz escuro mas eu canto**. [S. l.: s. n.], 1977.
- MENDES, A. **Extracção e futuro da borracha no Valle do Amazonas**. [S. l.: s. n.], 1910.
- MENEZES, R. C. Religiões, números e disputas sociais. **Comunicações do ISER**, Rio de Janeiro, v. 33, n. 69, p. 34-54, 2014.
- MIRANDA, V. C. **Glossário Paraense**. Belém: Universidade Federal do Pará, 1968.
- MONTEIRO, M. A. A ICOMI no Amapá: meio século de exploração mineral. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 6, n. 2, p. 113-168, 2003. DOI: <http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v6i2.90>.
- MONTEIRO, M. A.; COELHO, M. C. N. As políticas federais e reconfigurações espaciais na Amazônia. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 7, n. 1, p. 91-122, 2004. DOI: <http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v7i1.38>.
- MONTERO, P. **Multiculturalismo, identidades discursivas e espaço público**. *Sociologia & Antropologia*, v. 02.04, p. 81-102, 2012.
- MOURÃO, L. História e natureza: do açaí ao palmito. **Revista Territórios e Fronteiras**, Cuiabá, v. 3, n. 2, p. 74-96, 2010. DOI: <https://doi.org/10.22228/rt-f.v3i2.69>.
- MORAN, E. The adaptive system of the Amazonian caboclo. In: WAGLEY, C. (ed.). **Man in the Amazon**. Gainesville: University of Florida Press, 1974. p. 136-159.
- MUNIZ, J. P. **Estado do Grão-Pará, imigração e colonização**. História e Estatística. 1616-1916. Belém: Imprensa Oficial do Estado do Pará, 1916.
- MURRIETA, R. S. S.; DUFOUR, D. L.; SIQUEIRA, A. D. Food consumption and subsistence in three caboclo populations on Marajó Island, Amazonia, Brazil. **Human Ecology**, New York, v. 27, n. 3, p. 455-475, 1999. DOI: 10.1023/A:1018779624490.
- MURRIETA, R. S. S.; WINKLERPRINS, A. M. G. A. Flowers of water: homegardens and gender roles in a Riverine Caboclo Community in the Lower Amazon, Brazil. **Culture & Agriculture**, [s. l.], v. 25, n. 1, p. 35-47, 2003. DOI: 10.1525/cag.2003.25.1.35.
- MURRIETA, R. S. S. *et al.* Estratégias de subsistência de uma população ribeirinha do Rio Marajó-Açu, ilha de Marajó, Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, v. 9, n. 2, p. 153-170, 1989.
- NASCIMENTO, M. Sertão das águas. In: NASCIMENTO, M. **Txai**. [S. l.]: CBS, 1990. 1 LP. Faixa 11.

NAZARÉ, S. M. **Belém: riquezas produzindo a Belle Époque (1870-1910)**. Belém: Paka-Tatu, 2000.

NEVES, D. P. Os ribeirinhos-agricultores de várzea: formas de enquadramento institucional. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 12, n. 1, p. 67-92, 2009. DOI: <http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v12i1.281>.

NIMUENDAJÚ, K. The Turiwara and Aruã. *In*: STEWARD, J. **Handbook of South American Indians**. Washington: Smithsonian Institution, 1948. v. 3, p.193-198.

NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História, São Paulo**, n. 10, p. 7-28, dez. 1993. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101>. Acesso em: 12 out. 2022.

NOGUEIRA, O. **Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga**. São Paulo: Edusp, 1998.

NUGENT, S. **Amazon caboclo society**. Providence: Berg, 1993.

OLIVEIRA, J. P. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

OLIVEIRA, J. P. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100003>.

OLIVEIRA, J. P. Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980). **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 3, n. 6, p. 60-83, 1997. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-71831997000200004>.

OLIVEIRA, J. P. O caboclo e o brabo: notas sobre duas modalidades de força de trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX. **Encontros Com a Civilização Brasileira**, Rio de Janeiro, v. 11, p. 101-140, 1979.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, 16 de Dezembro de 1966**. [S. l.]: ONU, 1966.

OUTEIRO, G. M.; NASCIMENTO, D. M.; DIAS, D. M. S. Da lei de terras ao Programa Terra Legal: um estudo do direito de propriedade e dos seus impactos na Amazônia. **Papers do NAEA**, Belém, v. 28, p. 3-30, 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.18542/papersnaea.v1i1.11128>

PACE, R. O legado de Charles Wagley: uma introdução. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, v. 9, n. 3, p. 597-602, dez. 2014. DOI: <https://doi.org/10.1590/1981-81222014000300002>.

PACE, R. Abuso científico do termo 'caboclo'? Dúvidas de representação e autoridade. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, v. 1, n. 3, p. 79-92, dez. 2006. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1981-81222006000300004>.

PACE, R. B. **Economic and political change in the Amazonian community of Ita, Brazil**. 1987. 352 f. Dissertation (Doctorate in Philosophy) – University of Florida, 1987. Disponível em: <https://ufdcimages.uflib.ufl.edu/AA/00/05/02/30/00001/economicpolitica00pace.pdf>. Acesso em: 10 set. 2023.

PACHECO, A. S. Diásporas africanas e contatos afroindígenas na Amazônia marajoara. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v. 17, p. 27-63, 2016. DOI: <https://doi.org/10.5752/P.2237-8871.2016v17n26p27>.

PACHECO, A. S. A conquista do Ocidente Marajoara: índios, portugueses e religiosos em reinvenções históricas. In: SCHAAN, D. P.; MARTINS, C. P. (org.). **Muito além dos campos: arqueologia e história na Amazônia Marajoara**. Belém: Gknoronha, 2010. v. 1, p. 11-30.

PAMPLONA, A. G. G. **Na província e no centro: José Veríssimo e sua inserção no meio intelectual**. 2016. 218 f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

PARKER, E. P. A neglected human resource in Amazonia: the Amazon "Caboclo". **Advances in Economic Botany**, New York, v. 7, p. 249-259, 1989.

PENNA, D. S. F. **Obras completas: volume I**. Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1973.

PERONI, N., KAGEYAMA, P.Y; BEGOSSI, A. Molecular differentiation, diversity, and folk classification of "sweet" and "bitter" cassava (*Manihot esculenta*) in Caiçara and Caboclo management systems (Brazil). **Genetic Resources and Crop Evolution**, [s. l.], v. 54, n. 6, 1333-1349, 2007. DOI: 10.1007/s10722-006-9116-2.

PINTO, L. M. D. S. Dicionário da língua brasileira. [S. l.: s. n.], 1832.

POLLAK, M. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

PONTES, R. X. **Assahy-yukicé, iassaí, oyasaí, quasey, açã, jussara, manaca, açá, acay-berry: rizoma**. Belém: Universidade Federal do Pará, 2013.

PORRO, A. **Dicionário etno-histórico da Amazônia colonial**. São Paulo: USP, 2007.

PORTELLI, A. **História oral como arte da escuta**. São Paulo: Letra e Voz, 2016.

PORTELLI, A. **Ensaio de história oral**. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

QUEIROZ, J. A. L. *et al.* Pesquisas e avanços tecnológicos no manejo sustentável de açazais nativos no estuário amazônico. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE BIODIVERSIDADE E BIOTECNOLOGIA DA AMAZÔNIA, 2., 2022, Belém. **Anais [...]**. Belém: PPG-BIONORTE, 2022.

QUEIROZ, J. A. L.; MOCHIUTTI, S. **Cultivo de açazeiros e manejo de açazais para produção de frutos**. Macapá: Embrapa, 2001. Disponível em: <https://tinyurl.com/bub75hs3>. Acesso em: 10 set. 2023.

RAIOL, D. A. **Motins políticos**: ou história dos principais acontecimentos políticos da Província do Pará desde o ano de 1821 até 1835. Belém: UFPA, 1970. v. 5.

REEVE, M.-E. Concepts of illness and treatment practice in a caboclo community of the Lower Amazon. **Medical Anthropology Quarterly**, [s. l.], v. 14, n. 1, p. 96-108, 2000. DOI: 10.1525/maq.2000.14.1.96.

REIS, A. C. F. **A política de Portugal no Valle Amazônico**. Belém: Secretaria de Estado da Cultura, 1993.

REIS, C. S. A. **Ilhas de memória e a Hidrelétrica de Belo Monte**: histórias de vidas no rio Xingu. 2022. 273 f. Tese (Doutorado em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

RIBEIRO, A. C.; CHAGAS, M. A.; NASCIMENTO, E. P. Capital social e clientelismo em comunidades extrativistas no sul do Amapá-Amazônia brasileira. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 22, n. 3, p. 45-67, 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v22i3.5979>.

RIZEK, M. B.; MORSELLO, C. Impacts of trade in non-timber forest products on cooperation among caboclo households of the brazilian Amazon. **Human Ecology**, New York, v. 40, n. 5, p. 707-719, 2012. DOI: 10.1007/s10745-012-9506-3.

RODRIGUES, E. Plants of restricted use indicated by three cultures in Brazil (Caboclo-river dweller, Indian and Quilombola). **Journal of Ethnopharmacology**, v. 111, n. 2, p. 295-302, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.jep.2006.11.017>.

RODRIGUES, J. J. S. É possível uma antropologia dos sonhos no Nordeste indígena? **Maloca**: Revista de Estudos Indígenas, Campinas, v. 4, p. e021020, 2021. DOI: <https://doi.org/10.20396/maloca.v4i00.15097>.

ROQUETTE-PINTO, E. **Notas sobre os typos antropológicos do Brasil**. Rio de Janeiro, Arquivos do Museu Nacional, 1928.

SALES, J. S. **A vida social do açaí**: da gourmetização às mudanças socioculturais e ambientais na região do Baixo Tocantins - Pará. 2019. 260 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.

SALES, S. S.; PORRO, N. S. M. Campesinato, identidade e memória: os tiradores de açaí ou como colocar-se no mundo. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 17, n. 1, p. 225-240, 2014. DOI: <http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v17i1.1141>.

SANTOS, G. Influencer mineira fala mal do açaí com mortadela? Entenda toda a treta. Belém: [s. n.], 2022. Publicado pelo canal Sou Paraense. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RYWgdeYUV10>. Acesso em: 9 maio 2023.

SANTOS, E. S.; AZEVEDO-RAMOS, C.; GUEDES, M. C. Segurança alimentar de famílias extrativistas de açaí na Amazônia oriental brasileira: o caso da Ilha das Cinzas. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 24, n. 2, p. 195-221, 2021. DOI: <http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v24i2.8193>.

SANTOS, F. S. D. O povo das águas pretas: o caboclo amazônico do Rio Negro. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, Rio de Janeiro, v. 14, supl., p. 113-143, dez. 2007. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0104-59702007000500006>.

SARGES, M. N. **Belém: riquezas produzindo a Belle-Époque (1870-1912)**. Belém: Paka-Tatu, 2002.

SCHAAN, D. P. Evidências para a permanência da cultura Marajoara à época do contato Europeu. **Revista de Arqueologia**, [s. l.], v. 12, n.12/13, p. 23-42, 2000. DOI: <https://doi.org/10.24885/sab.v12i1.150>.

SCHOLZ, I. Manejo de recursos naturais e capacidade de inovação empresarial: o caso da indústria madeireira do Pará (1960-1997). **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 3, n. 1, p. 63-99, 2000. DOI: <http://dx.doi.org/10.5801/ncn.v3i1.21>.

SCHWARCZ, L. M. Questão racial e etnicidade. In: MICELI, S. (org.). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Sumaré: ANPOCS, 1999.

SCHWARCZ, L. K. M. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e pensamento racial no Brasil: 1870-1930**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SMITH, N. J. H. **Man, fishes, and the Amazon**. New York: Columbia University Press, 1981.

SILVA-FORSBERG, M. C.; FEARNSIDE, P. M Brazilian Amazonian caboclo agriculture: effect of fallow period on maize yield. **Forest Ecology and Management**, [s. l.], v. 97, n. 3, 1997, p. 283-291, DOI: [https://doi.org/10.1016/S0378-1127\(97\)00070-4](https://doi.org/10.1016/S0378-1127(97)00070-4).

SILVA, H. A economia do açaí em Belém-PA: vida urbana e biodiversidade em uma experiência singular de desenvolvimento econômico. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 24, n. 3, p. 259-286, 2021. DOI: <http://dx.doi.org/10.18542/ncn.v24i3.10540>.

SILVA, H.; JAMES, G; CREWS, D. Blood pressure, seasonal body fat, heart rate, and ecological differences in caboclo populations of the Brazilian Amazon. **American Journal of Human Biology**, [s. l.], v. 18, n. 1, p. 10-22, Jan. 2006. DOI: 10.1002/ajhb.20464.

SILVA, H.; PADEZ, C. Body size and obesity patterns in caboclo populations from Pará, Amazonia, Brazil. **Annals of Human Biology**, [s. l.], v. 37, n. 2, p. 217-229, Apr. 2010. DOI: 10.3109/03014460903397734.

SILVA, H.; PADEZ, C. Secular trends in age at menarche among caboclo populations from Pará, Amazonia, Brazil: 1930–1980. **American Journal of Human Biology**, [s. l.], v. 18, n. 1, p. 83-92, Jan. 2006. DOI: 10.1002/ajhb.20458.

SILVA, J. P. **Patrimônios, narrativas e encantaria no Marajó**. 2019. 322 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.

SILVA, N. V. Cor e o processo de realização socio-econômica. *In: SILVA, L. A. M. et al. Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos*. Brasília: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 1983. p. 223-244. (Ciências Sociais Hoje, v. 2).

SILVEIRA, Isolda Maciel da. Quatipuru Agricultores, pescadores e coletores em uma vila amazônica. 1979.

SISTEMA DE INFORMAÇÕES DO ARQUIVO NACIONAL. Disponível em: <https://sian.an.gov.br/sianex/Consulta/login.asp>. Acesso em: 20 jun. 2023.

SISTEMA NACIONAL DE CADASTRO RURAL - SNCR. Disponível em: <https://sncr.serpro.gov.br/sncr-web/>. Acesso em: 7 abr. 2023.

SISTEMA NACIONAL DE CADASTRO RURAL - SNCR. Disponível em: <https://sncr.serpro.gov.br/sncr-web/>. Acesso em: 7 abr. 2023.

SOUSA, E. L. Nomear é trazer à existência: A onomástica (de crianças e de bichos) e os apelidos na produção da pessoa Capuxu. **Campos**: Revista de Antropologia, v. 15, n. 2, p. 71-97, 2014. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/campos.v15i2.40373>.

STRADELLI, E. **Vocabulário Português-Nheengatu, Nheengatu-Português**. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2014.

TAVARES, G. S. *et al.* Análise da produção e comercialização de açaí no estado do Pará, Brasil. *In: HOMMA, A. K. O. (ed.). Sinergias de mudança da agricultura amazônica: conflitos e oportunidades*. Brasília: Embrapa, 2022. p. 444-463.

TUPIASSU, A. **A palavra divina na surdez do rio Babel – com cartas e papéis do Pe. Vieira**. Belém: EDUFPA, 2008.

WAGLEY, C. O estudo das comunidades amazônicas. *In: LENT, H. Atas do Simpósio sobre a Biotá Amazonia*: Vol. II: Antropologia. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Pesquisas, 1967. p. 41-55.

WAGLEY, C. **Uma comunidade amazônica**: estudo do homem nos trópicos. Rio de Janeiro: Ed. Nacional, 1957.

WAGLEY, C. **Race and class in rural Brazil**. New York: Columbia University Press, 1952.

WAGLEY, C.; AZEVEDO, T.; PINTO, L. A. C. **Uma pesquisa sobre a vida social no estado da Bahia**. Salvador: Secretaria de Educação e Saúde, 1950. (Publicações do Museu do Estado, n. 11).

WESCHENFELDER, V. I.; SILVA, M. L. A cor da mestiçagem: o pardo e a produção de subjetividades negras no Brasil contemporâneo. **Análise Social**, Lisboa, v. 53, n. 227, p. 308-330, 2018. DOI: <https://doi.org/10.31447/AS00032573.2018227.03>.

VAZ FILHO, F. A. A emergência étnica dos povos indígenas do baixo Rio Tapajós, Amazônia. 2021. 476 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

VERÍSSIMO, J. D. M. As populações indígenas e mestiças da Amazônia: linguagem, crenças e costumes. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 50, n. 1, p. 295-390, 1887.

VIEGAS, S. M. Eating with your favourite mother: time and sociality in a Brazilian Amerindian Community. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, [s. l.], v. 9, n. 1, p. 21-37, 2003. DOI: 10.1111/1467-9655.t01-2-00002.

APÊNDICE A - Tabela de Artigos

Título	Autor	Periódico	Ano
Impacts of Trade in Non-timber Forest Products on Cooperation among Caboclo Households of the Brazilian Amazon	Rizek, Maytê Benicio; Morsello, Carla	Human Ecology	2012
Caboclo Horticulture and Amazonian Dark Earths along the Middle Madeira River, Brazil	Fraser, James. A.	Human Ecology	2010
Concepts of Illness and Treatment Practice in a Caboclo Community of the Lower Amazon	Reeve, Mary Elizabeth-	Medical Anthropology Quarterly	2000
Land use change in the Amazon estuary: Patterns of caboclo settlement and landscape management	Brondizio, Eduardo; Moran, Emilio; Mausel, Paul; Wu, You	Human Ecology	1994
The Shaman and the Caboclo: From Man to Entity	Boyer, Véronique	Mana	1999
Food consumption and subsistence in three Caboclo populations on Marajo Island, Amazonia, Brazil	Murrieta, R.S.S., Dufour, D.L. e Siqueira, A.D	Human Ecology	1999
Flowers of Water: Homegardens and Gender Roles in a Riverine Caboclo Community in the Lower Amazon, Brazil	Murrieta, Rui Sérgio Sereni; Winklerprins, Antoinette M. G. A.	Culture & Agriculture	2003
The suffix -rana in the Portuguese spoken by the Amazon "caboclo."/O sufixo -rana no Portugues falado pelo caboclo amazonense	Azevedo, Orlando; Margotti, Felicio	Alfa: revista linguística	2012
Brazilian Amazonian caboclo agriculture: effect of fallow period on maize yield	Silva-Forsberg, Maria Clara; Fearnside, Philip M.	Forest Ecology and Management	1997
Body size and obesity patterns in Caboclo populations from Pará, Amazonia, Brazil	Silva, Hilton; Padez, Cristina	Annals of Human Biology	2010

Blood pressure, seasonal body fat, heart rate, and ecological differences in Caboclo populations of the Brazilian Amazon	Silva, H.; James, G; Crews, D.	American Journal of Human Biology	2006
The People of the Black Waters: The Amazon caboclo of the Negro River	Santos, Fernando Sergio Dumas dos	História, Ciências, Saúde-Manguinhos	2007
Plants of restricted use indicated by three cultures in Brazil (Caboclo-river dweller, Indian and Quilombola)	Rodrigues, Eliana	Journal of ethnopharmacology	2007
The Amazon Caboclo: What's in a Name?	Pace, Richard	The Luso-Brazilian Review	1997
Molecular differentiation, diversity, and folk classification of “sweet” and “bitter” cassava (Manihot esculenta) in Caiçara and Caboclo management systems (Brazil)	Peroni, N.; Kageyama, P.Y.; Begossi, A.	Genetic Resources and Crop Evolution	2007
Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião	Maués, Raymundo Heraldo	Estudos Avançados	2005
Secular trends in age at menarche among Caboclo populations from Pará, Amazonia, Brazil: 1930–1980	Silva, H.; Padez, C.	American Journal of Human Biology	2006
Eating with your favourite mother: time and sociality in a Brazilian Amerindian community.(family relationships in the Caboclo-Indian community)	Viegas, S. M.	Journal of Royal Anthropological Institute	2003