

Florianópolis, março de 2004

**Vidas de parque: uma etnografia sobre os ribeirinhos do Tapiira, no
Parque Nacional do Jaú**

**Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em
Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina**

Banca Examinadora:

Dr^a Alicia Castells (UFSC - Orientadora)

Dr Oscar Calavia Saez (PPGAS/UFSC)

Dr^a Lúcia da Costa Ferreira Unicamp/SP)

Dr^a Esther Jean Langdon (PPGAS/UFSC - Suplente)

Ana Beatriz Vianna Mendes

Dissertação de Mestrado em Antropologia Social	5
Agradecimentos	5
Resumo	8
INTRODUÇÃO	11
PRESSUPOSTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS	18
As ciências humanas e a hermenêutica	19
A antropologia como ciência	24
A bagagem levada ao campo	30
Imagens... ..	33
Em direção a espaços de entendimento e uma hipercenografia do provável.....	
Considerações Finais.....	
Entrevistas, gravações e outros materiais etnográficos	40
ETNOGRAFIA	43
1) A formação da comunidade Tapiira	43
Do isolamento à vida em comunidade	43
Uma novidade boa para pensar... ..	
Vida em comunidade	50
O saber e a formação da comunidade.....	56
A Saúde no Tapiira	73
Breves considerações e contextualização da dissertação (o rumo que estamos tomando) ...	90
2) Espaços do Tapiira: Território X Lugar	92
O lugar da roça e o lugar para o feitio da farinha	95
Os espaços da pesca e da caça	124
O espaço da casa	129
Os espaços comunitários, os espaços particulares e os espaços do Estado.....	153
Os espaços de fora, dentro: mundo sem fronteiras.....	163
3) Atores e dramas do parque	171
Vidas da pesca: breve histórico sobre os ribeirinhos e suas migrações	172

Um acordo, desvelando novas relações	180
Histórico das Unidades de conservação	192
Os seringueiros do Alto Juruá	195
Populações tradicionais do ponto de vista da academia.....	196
A questão sob a ótica do território	203
Considerações finais... (novamente colocando os pés um pouco mais no chão)	213
BIBLIOGRAFIA	218
ANEXOS	Erro! Indicador não definido.
Anexo I - Alguns depoimentos com relação à seringa:	223
Anexo II - Alguns depoimentos enfocando a escola e a mobilidade social	224
Anexo III - Alguns depoimentos sobre a participação em ajuris.....	225
Anexo IV - Recortes do caderno de campo sobre a pesca	226
Anexo V - Recortes do caderno de campo sobre como escolheram o local da casa....	227
Anexo VI - Recortes do caderno de campo sobre os espaços da comunidade	231
Anexo VII - Recortes do caderno de campo enfocando depoimentos dos moradores sobre a RESEX.....	233
Anexo VIII - Letras de Músicas cantadas pelos moradores do Tapiira.....	234
Anexo IX - Decreto de Lei que proíbe a pesca comercial no Rio Negro.....	236

Dissertação de Mestrado em Antropologia Social

"Eis o que nos acontece no domínio musical: é preciso antes de tudo aprender a ouvir uma figura, uma melodia, saber discerni-la enquanto vida para si: em seguida é preciso esforço e boa vontade para suportá-la, apesar de sua estranheza, usar a paciência para o seu aspecto e sua expressão, ternura pelo que ela tem de singular; - vem enfim o momento em que nos habituamos a ela, em que nós a esperamos, em que sentimos que ela nos faria falta, se se ausentasse; e daí em diante ela não deixa de exercer sobre nós sua imposição e sua fascinação, até que tenha feito de nós seus amantes humildes e maravilhados, que não concebem coisa melhor no mundo e só desejam a ela e nada mais. - Porém não é só na música que isto nos acontece: é justamente assim que aprendemos a amar todos os objetos que agora amamos. Acabamos sempre por ser recompensados, por nossa boa vontade, nossa paciência, nossa equidade, nossa ternura para com a estranheza, pelo fato de que a estranheza pouco a pouco se desvende e venha a se oferecer a nós como indizível beleza: aí está a sua gratidão por nossa hospitalidade. Quem ama a si mesmo só pode ter chegado a isto por este caminho: não há outro".

Nietzsche.

Dedicatória

Dedico este trabalho e tudo o que venho aprendendo na vida aos meus pais, absolutamente onipresentes nesta caminhada.

Aos moradores do Tapiira, especialmente à minha família ribeirinha: Pitica, Edmilson, Denílson e Tailson. Vocês me ensinaram coisas que eu não sei dizer. São para além das palavras.

Agradecimentos

Como agradecer a todas aquelas pessoas que, de tantas, não sabemos sequer o nome e que estão, a despeito disso, presentes de forma inesquecível na longa caminhada para a pesquisa e escrita de uma dissertação? No lugar que temos para agradecer às pessoas que estiveram presentes durante esta fase da vida - os agradecimentos de uma dissertação - o qual antes de vir a ser lugar é ainda momento de reflexão, me vêm à recordação inúmeras pessoas que, à sua maneira, me auxiliaram fazer desta experiência algo profundamente transformador. Gostaria, assim, de deixar, antes de mais nada, os meus sinceros agradecimentos a estas pessoas que, mesmo passando rapidamente por meu caminho, fortaleceram minhas convicções a respeito da solidariedade entre os seres vivos.

De outras me ocorre o nome, e estas tiveram papéis cruciais para o bem transcorrer desta etapa, razão pela qual passo a indicá-las ao menos brevemente, também como forma de reconhecimento da importância que tiveram para a realização dessa pesquisa. Agradeço imensamente aos professores do programa em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, que me iniciaram no desvelamento do mundo sob o olhar antropológico. Gostaria de enfatizar, sobretudo, a presença, carinho e consistência intelectual dos seguintes professores para a minha formação: Márnio Teixeira-Pinto; Esther Jean Langdon; Carmen Rial; Flávio Wiik; Mirian Hartung e Antonela Tassinari. Agradeço particularmente os comentários de Maria José dos Reis e de Márnio Teixeira-Pinto, no momento de qualificação e que foram imprescindíveis para a estruturação desse trabalho.

Ainda a respeito dos mestres, gostaria de agradecer imensamente a longa caminhada de trabalho com Lúcia da Costa Ferreira, guia-mestra de toda a minha trajetória acadêmica, a quem guardo um respeito profundo e incomensurável, tanto no que tange à confiança e iniciação acadêmica, quanto à sua pessoa, a quem a palavra generosidade soaria no mínimo incompleta.

De igual modo, gostaria de expressar minha admiração pela Professora Alicia Castells, que conseguiu me colocar freios nos momentos em que quase saí de órbita. Como orientadora, sempre demonstrou imensa preocupação não só em relação ao meu trabalho, mas também à minha vida, tornando-se muito mais do que uma simples orientadora.

A todos os colegas, amigos e funcionários, tanto do PPGAS (UFSC), quanto do NEPAM (Unicamp), sou extremamente grata e gostaria de manifestar a dívida impagável que tenho por toda a ajuda que generosamente me prestaram durante todo o evoluir da minha formação acadêmica e desse trabalho.

Às pessoas que foram muito gentis comigo em Manaus, sobretudo o Alê, o Durigan, a Simone, o Álvaro, o Léo e o César, os quais merecem todo o meu carinho e consideração. Ao João e todos os membros da AMORU com os quais pude conviver nos onze riquíssimos dias de viagem do Unini à Manaus, gostaria de expressar minha desmedida admiração pela luta, pela coragem e pela vontade de mudar o mundo.

Agradeço o "agasalho", que é a palavra usada para designar a acolhida das pessoas em sua casa - e a qual incorporei em meu léxico pela simplicidade e força figurativa - que me ofertaram de forma tão simples e rica os moradores do Tapiira durante os três meses que convivi com eles. Este foi, sem dúvida, um dos melhores presentes da minha vida e o guardarei para sempre no meu coração. Saibam que minguem as palavras para agradecer a atenção e o carinho de vocês durante toda minha estada em sua comunidade.

Outro mestre em agasalhar que tivemos a felicidade de encontrar no meio do caminho foi Carlos Rodrigues Brandão e sua família, com quem convivi algumas semanas, em meio a montanhas, cachoeiras, pessoas maravilhosas, e a escrita da dissertação. A Rosa dos Ventos é um destes lugares no mundo que são magicamente encantados. Agradeço, ainda, sua breve leitura e indicações preciosas sobre este trabalho.

Os colegas da turma foram também de fundamental importância nesta caminhada. Estes, muitas vezes, despertaram não só meu lado acadêmico, mas também momentos inesquecíveis de alegria nesta cidade, Florianópolis, que também dispensa maiores elogios e merece todos os agradecimentos possíveis. Gostaria de dizer o quanto foi importante ter (re)conhecido amigos verdadeiros e duradouros neste momento da minha vida, em especial, a Bel, a Carol e o Guilherme, sem falar no imenso carinho pela Cíntia, o Tiago, a Helô, o André, o Matias, e todos os demais.

Foi também em companhia do Dinho que passei grande parte desta caminhada, sendo ele o parceiro mais leve e encantador, maravilhosamente presente em grandes momentos da minha vida e de quem guardo ótimas recordações.

Ao Marcos, pai distante e presente, que com seu carinho sempre me fez ver um mundo de amor e amizade.

Nos últimos momentos, aparecem anjinhos que reergueram minha determinação e que são poços de força e generosidade. Popó, Juju, Léo, Brício, Flávia, Karina, mãe, pai, irmãos, Érika, Eli, tia Babá, e todos a quem nos momentos que pareciam os mais impossíveis estiveram ao meu lado estendendo a mão, os braços e as pernas!

Agradeço também a cortesia de minha tia Titi, de poder usar os papéis reciclados feitos por ela para encadernar este trabalho.

Devo agradecer, enfim, a todas as pessoas que cruzaram meus apressados, transformadores e floridos caminhos e que me fizeram ser quem sou hoje. Gostaria de mencionar, especialmente, minha família TODA - e isso não é pouca gente! - que teve e tem cabal importância para mim, já que me mostrou e me mostra diuturnamente um mundo onde existe confiança, paz, generosidade, respeito e amor. Muito amor. Meus pais são avatares desta compreensão do mundo.

Resumo

A etnografia aqui presente foi realizada na comunidade de Tapiira, situada a quase 500 quilômetros de Manaus (AM), no interior do Parque Nacional do Jaú. Tendo em vista o fato da comunidade estar localizada numa área de preservação ambiental cuja área passa a ser restritiva à presença humana quando do advento do parque, a questão central deste trabalho é compreender como os moradores vivem e concebem o espaço por eles partilhado. Para tal, além da convivência com os moradores da comunidade, durante três meses, praticando observação participante, entrevistas e captando imagens fotográficas sobre o seu cotidiano - o que resultou numa etnografia preñe em considerações sobre a maneira de morar, comer, tratar de doenças, estudar, trabalhar, se relacionar com outros atores, com a natureza, etc. - neste trabalho abordamos algumas questões teóricas que dizem respeito: às possibilidades de interpretação das ciências humanas e da antropologia; à importância da imagem para construção do conhecimento antropológico; ao papel das chamadas populações tradicionais frente ao pressuposto preservacionista dos parques (incluindo uma problematização sobre a questão da territorialidade que perpassa o fato destas pessoas estarem vivendo numa área que passou a ser de domínio público), e o que estas pessoas têm a acrescentar à discussão sobre a relação entre o homem e a natureza.

Relacionamos, assim, os dados etnográficos com questões de ordem mais teórica, buscando apreender os moradores em sua vida quotidiana e dinâmica. A análise da inversão de papéis, percebida através do acordo de pesca, que foi firmado na região, para amenizar conflitos entre os diversos atores interessados nos recursos pesqueiros lá encontrados, permitiu evidenciar a transmutabilidade dos papéis assumidos e atribuídos pelos atores que estavam em negociação - dentre eles, os próprios moradores. Assim, tanto o substrato teórico, quanto o substrato etnográfico deste trabalho propõem a composição da idéia de uma população em constante interação com símbolos, objetos, atores e identidades diversos, sendo por eles influenciados e resignificando-os com o transcorrer de sua história, tecida dia a dia.

Palavras-chaves: ribeirinhos, Parque Nacional do Jaú, etnografia, desenvolvimento sustentável, populações tradicionais.

Abstract

This ethnography was made in the community of Tapiira, situated at about 500 kilometers from Manaus (AM), inside the Parque Nacional do Jaú. Considering the fact that this community is located in an environmentally preserved area, in which human's presence is restricted by national laws, the main question of this work was related to the understanding of how the inhabitants of this community live and plan their shared space.

For this, we established a close relationship with these people, living in their community for three months. During this period, using the methodologies of participant observation, interviews and taking pictures of their quotidian, we obtained a rich ethnography composed of considerations about their ways of living, eating, studying, working, treating and healing diseases and their relation to the other actors and to nature. Some theoretical questions were raised which concern the possibilities of interpretation provided by human sciences and anthropology, the importance of the image for the building of anthropological knowledge and the role of the so-called traditional populations in relation to the preservationist approach established with parks (including the problematic related to the question of territoriality which goes beyond the fact of living in a newly public domain area) and the contribution that these people can bring to the relationship between man and nature.

With the aim to apprehend the dynamic of the quotidian life of the inhabitants, a dialogue was set up which related the ethnographical data with more theoretical questions. Within a fishing agreement that was established in the area to lessen the conflicts among the different actors who were interested in the fishing resources present in the region, we could clarify the transmutability of the roles taken and attributed to the actors who were in the process of negotiation, including the inhabitants themselves. Through that event, we

could observe an inversion of roles, which allowed, therefore, backgrounded with the theoretical and ethnographical substrates of this work, to analyze the composition of ideas of a population in constant interaction with symbols, objects, actors and different identities, which are influenced and modified in their meanings through the passing of their history, constructed day by day.

Key-words: riverines, Parque Nacional do Jaú, ethnography, sustainable development, traditional people.

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa está vinculada ao projeto "*Mudanças Sociais e Conflitos em Áreas Protegidas no Brasil: Os casos dos Parques Nacionais do Jaú e Chapada dos Guimarães, Parque Estadual Turístico do Alto Ribeira e Estação Ecológica da Juréia-Itatins*" (Processo FAPESP no. 01/07992-1), coordenado por Lúcia da Costa Ferreira. Devemos esclarecer que desde a graduação temos feito pesquisas na área ambiental, tendo sido bolsista de iniciação científica durante dois anos, e atualmente, cursamos o doutorado interdisciplinar em Ambiente e Sociedade, ambos no Núcleo de Estudos e Pesquisas Ambientais (doravante, NEPAM), na Universidade Estadual de Campinas. Esta longa convivência com o NEPAM e seus pesquisadores, a atuação em pesquisas na área ambiental enfocando o conflito e o fato de estar vinculada ao projeto supra-citado, nos fizeram tomar a temática ambiental como foco desta pesquisa. Deste modo, além de termos podido contar com a contribuição de outros pesquisadores (sobretudo a própria Lúcia da Costa Ferreira, a Simone de Campos e a Eliana Creado) para discussões relevantes ao trabalho que aqui apresentamos, pudemos contar com recursos do projeto para realizar as viagens, a impressão do trabalho e para materiais de consumo.

Assim, a descrição etnográfica que realizaremos sobre a comunidade Tapiira tem como um dos seus vértices uma questão mais geral que se refere à criação de unidades de conservação no Brasil e no mundo. Isto por que, a despeito da polêmica que envolve, existem imensas regiões pelo mundo todo que são apropriadas pelos seus respectivos Estados-nações para servirem como redutos da conservação da natureza, os quais devem ser intocados, ou seja, necessariamente devem prescindir da presença humana. E a comunidade Tapiira, foco do presente estudo, é fruto e consequência deste processo: ela está encravada na margem interna que delimita o Parque Nacional do Jaú, Amazonas.

Apesar desta ser uma questão que situa o presente trabalho numa problemática mais geral, seu cerne e fio condutor é uma etnografia da comunidade, voltada à apreensão que seus moradores têm sobre esse espaço - seja ele entendido por eles como parque, ou não - e também a respeito de outros atores que têm interesse ou fazem uso de recursos naturais presentes neste espaço. Assim, a idéia é compreender os moradores da comunidade Tapiira

através de como vivem, compartilham e apreendem o espaço ao seu redor, e de como eles se posicionam frente a outros atores que eles mesmos considerem importantes para a dinâmica deste próprio espaço.

À luz das considerações de Yi-Fu Tuan (1983), faremos um esforço por compreender como os moradores do Tapiira concebem e sentem o espaço vivido e compartilhado, interpretando-os como imagens de sentimentos complexos - muitas vezes ambivalentes. De acordo com este autor, "as pessoas tendem a eliminar aquilo que não podem expressar. Se uma experiência oferece uma resistência a uma comunicação rápida, a resposta comum entre os práticos ('fazedores') é considerá-la particular - se não idiossincrática - e portanto sem importância". Por isso, buscaremos explorar justamente este fator 'idiossincrático' da comunidade Tapiira, buscando desvelar a lógica que há por trás destas idiossincrasias. Na extensa literatura sobre qualidade ambiental, relativamente poucas obras tentam dar conta destes aspectos e os planejadores profissionais, "com sua necessidade urgente de agir, apressam demais a produção de modelos e inventários" sem atentar à importância de compreender a experiência do outro (1983:7). Não é nossa intenção aqui buscar remediar atitudes tomadas pelo governo, a partir da compreensão do olhar do 'outro'. Pretendemos tão somente, mostrar o 'outro lado da moeda' dos parques, i.é., mostrar como são, como vivem e como concebem o espaço onde vivem, as pessoas que moram no interior dos parques - especificamente, os moradores da comunidade do Tapiira, no Parque Nacional do Jaú (AM).

*

*

*

Aqui, introduziremos, de maneira muito breve, alguns dos termos que envolvem a problemática mais geral na qual este trabalho se insere e que diz respeito ao caráter de Unidade de Conservação na qual a comunidade estudada está situada. No Brasil, as unidades de conservação que são destinadas à proteção ambiental sem a presença humana (que é o caso dos parques) são chamadas de Unidades de Proteção Integral, pelo nosso Sistema Nacional de Unidades de conservação (SNUC, 2000) - que é o corpo de leis que estabelece

critérios e normas para a criação, implantação e gestão das unidades de conservação em todo o país¹. De acordo com esta lei, os objetivos das unidades de conservação são:

Art. 7º §1º cap.III O objetivo básico das Unidades de Proteção Integral é preservar a natureza, sendo admitido apenas o uso indireto dos seus recursos naturais, com exceção dos casos previstos nesta Lei.

Art. 11. O Parque Nacional tem como objetivo básico a preservação de ecossistemas naturais de grande relevância ecológica e beleza cênica, possibilitando a realização de pesquisas científicas e o desenvolvimento de atividades de educação e interpretação ambiental, de recreação em contato com a natureza e de turismo ecológico.

§ 1º O Parque Nacional é de posse e domínio públicos, sendo que as áreas particulares incluídas em seus limites serão desapropriadas, de acordo com o que dispõe a lei.

O Parque Nacional do Jaú foi criado no dia 24 de setembro de 1980 (através do decreto federal nº 85.200). Trata-se do segundo maior Parque Nacional do Brasil e também o segundo maior do mundo em florestas tropicais úmidas. Possui uma área equivalente à do estado do Sergipe, 2.272.000 ha, e está localizado a 200 km noroeste de Manaus (citação do *site* da Fundação Vitória Amazônica).

Como limites do Parque, existem o Rio Carabinani ao sul e o Rio Unini ao norte. Sua única via de acesso é pelo Rio Negro.

A pesquisa foi realizada em uma comunidade chamada Tapiira, que se localiza no rio Unini, onde ficamos hospedados durante três riquíssimos meses (março a junho de 2004). Além disso, já havíamos realizado uma viagem de reconhecimento do rio e das comunidades que o margeiam (fevereiro de 2003). Nesta viagem visitamos a maioria das comunidades do rio Unini. Ao longo de seu leito, existem nove comunidades, tanto na margem esquerda, como na direita. Como ele é um dos rios que definem o limite do Parque, as comunidades que estão

¹ LEI Nº 9.985, DE 18 DE JULHO DE 2000 - Regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de conservação da Natureza e dá outras providências.

em sua margem direita estão vivendo dentro do Parque (como é o caso da comunidade estudada), enquanto aquelas que se localizam na margem esquerda estão na área de entorno do mesmo. Em tese, mesmo na área de entorno de parques seria restringida a ocupação humana, quanto mais em seu interior. No entanto, o Estado - leia-se Governo Federal, neste caso, já que se trata de um parque nacional - não dispõe de recursos financeiros para indenizar e desapropriar as pessoas que se encontram em seu interior, sendo elas proprietárias ou posseiras da terra onde moram². Para estes casos, a lei estabelece o seguinte (SNUC, 2000, cap.VII):

Art.42 As populações tradicionais residentes em unidades de conservação nas quais sua permanência não seja permitida serão indenizadas ou compensadas pelas benfeitorias existentes e devidamente realocadas pelo Poder Público, em local e condições acordados entre as partes.

§ 1º O Poder Público, por meio do órgão competente, priorizará o reassentamento das populações tradicionais a serem realocadas.

§ 2º Até que seja possível efetuar o reassentamento de que trata este artigo, serão estabelecidas normas e ações específicas destinadas a compatibilizar a presença das populações tradicionais residentes com os objetivos da unidade, sem prejuízo dos modos de vida, das fontes de subsistência e dos locais de moradia destas populações, assegurando-se a sua participação na elaboração das referidas normas e ações.

De forma sucinta, este é o contexto legal mais geral que permeia a etnografia que realizaremos.

Para iniciar este trabalho, há um capítulo que abordará os **pressupostos teórico-metodológicos** que o nortearão, dentre eles, a descrição e discussão de como ele foi feito -

² Quanto à situação fundiária do parque, favor consultar o belo trabalho: BENATI, José Heder "Populações tradicionais e o manejo dos recursos naturais renováveis no Parque Nacional do Jaú: uma análise jurídica" - Apresentado na XXII Reunião Brasileira da Antropologia. Fórum de pesquisa 3: "Conflitos Socioambientais e Unidades de conservação", Brasília, julho de 2000.

com palavras, imagens e "recortes" do nosso caderno de campo - e da dimensão simbólica que perpassa toda a nossa análise. Neste capítulo, o leitor tomará parte das possibilidades e limites desta pesquisa do ponto de vista teórico.

Em seguida, inicia-se a etnografia propriamente dita que, através de subcapítulos eminentemente descritivos, busca ressaltar certos elementos da vida dos moradores que contribuem para a discussão que se fará mais à frente, sobre o fato de estarem vivendo no interior de uma unidade de conservação. A etnografia foi dividida em três capítulos.

O início desta etnografia pretende realizar uma descrição sobre como era a vida das pessoas antes de existir a comunidade, o que significa dizer, grosso modo, como era a vida dos seringueiros que até então viviam espalhados por entre lagos e igarapés. É um breve histórico que visa contextualizar o Tapiira no que ele significa hoje para as pessoas que nele habitam, em oposição ao que era antes. A constituição da escola e de um posto de saúde no local tiveram papel fundamental na consolidação do sentimento de comunidade que hoje existe entre seus moradores. Esta narrativa estará presente no primeiro capítulo da etnografia: **A formação da Comunidade Tapiira.**

No capítulo seguinte, **Espaços do Tapiira**, abordaremos o processo e cultivo da roça de mandioca e o processo da produção da farinha. Veremos como a primeira requer e propicia um conhecimento muito fecundo dos ciclos da mandioca, dos tipos de mandioca, dos lugares onde é melhor para plantar e das épocas ideais para colher, capinar e plantar esta raiz que é a maior fonte de alimento para a população do rio Unini. Além disso, analisaremos pormenorizadamente o feitio da farinha e como ele exige uma ciência precisa dos tempos e processos pelos quais esta mandioca deve passar para constituir a farinha - e todos os seus derivados. Tudo isto implica uma relação muito específica com o espaço e as representações sobre ele. Assim, de igual modo, neste capítulo, nos debruçaremos sobre como é a organização espacial da casa do morador do Tapiira, descrevendo seus espaços internos e externos, e traremos à tona a diferenciação entre os espaços comunitários e os espaços particulares. Além disso, é neste capítulo que buscaremos descrever como é a relação dos moradores a respeito da pesca e da caça. O peixe é a fonte de proteína mais comum entre os ribeirinhos, sucedida pelas carnes de caça. Traremos algumas informações a respeito da

pesca que é praticada pelos moradores e todo o conhecimento que ela pressupõe, tanto das várias técnicas específicas para captura de cada tipo de peixe, quanto da classificação operada por eles sobre os lugares e as épocas do ano que são melhores ou piores para se pescar cada tipo de peixe. Segundo os moradores, ultimamente a pesca de subsistência está sendo muito afetada pela pesca predatória dos pescadores comerciais. Há um conflito explícito entre moradores do Tapiira (e de outras comunidades do rio Unini) e pescadores comerciais, chamados localmente de *geleiros* ou *geladores*. Este conflito foi solucionado, ao menos formalmente, no Acordo de Pesca que discutiremos no capítulo seguinte, **Atores e dramas do parque**.

Ainda no capítulo sobre **Os espaços do Tapiira**, sintetizaremos a presença de elementos externos (i.é., vindos da cidade, basicamente) no cotidiano do morador do Tapiira. Este assunto será um gancho para a discussão que estará presente também no capítulo seguinte, intitulado **Atores e dramas do parque**.

Este é o último capítulo da dissertação e serve para "amarrar" todas as informações de ordem mais etnográfica e descritiva que foram tratadas nos capítulos anteriores. Os temas abordados neste capítulo permitirão discutir a questão da 'tradicionalidade' destes moradores do PNJ - compulsoriamente chamados pela lei de "populações tradicionais" - em diálogo com os dados apresentados na etnografia. Num primeiro momento, discutiremos como os moradores se posicionaram no acordo de pesca frente a outros atores e como isto nos permite discutir a questão mais geral que perpassa a vida deles - embora muitas vezes não tenham efeitos diretos sobre ela - que é o fato de estarem morando em uma unidade de proteção integral. Na interação que houve com estes atores, é possível esboçar algumas reflexões sobre as diversas lógicas presentes em cada ator com relação ao uso da natureza e dos recursos naturais e vislumbrar como os moradores se posicionaram frente a estas lógicas. Assim, o acordo de pesca, junto com alguns aspectos etnográficos descritos nos capítulos anteriores, nos serão de grande valia para analisar a relação que os moradores têm com a natureza, com outras lógicas de relação com a natureza, e como o fato de estarem morando no interior de uma unidade de conservação (doravante, uc) de proteção integral influenciou nas decisões do acordo de pesca.

Além disso, neste capítulo, faremos uma breve revisão bibliográfica sobre o histórico das unidades de conservação no Brasil, tendo em vista a análise dos pressupostos que estavam embutidos nas diversas concepções de *conservação* que sucederam-se ao longo dos anos nas diversas partes do mundo - enfatizando sobremaneira suas influências sobre o ambientalismo brasileiro. A idéia, ao final, é contrapor a realidade pesquisada à idéia intentada com a criação de parques. Ou seja, pretendemos discutir como os moradores do Tapiira podem nos ajudar a compreender e contestar a idéia de parque, mesmo e a despeito da desconstrução da idéia engessada de populações tradicionais que acompanharia a condição de permanência destas pessoas no interior do parque.

PRESSUPOSTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

"A ciência contemporânea é cada vez mais uma reflexão sobre a reflexão" (Bachelard 1996:307)

"Ninguém pode atualmente eximir-se da reflexividade que caracteriza o espírito moderno" (Gadamer, 1998:18).

Ao longo do curso de Antropologia Social, depois de percorrer temas e autores que marcaram a disciplina desde os seus primórdios até os dias de hoje, é de fato um exercício absorvente, quase um desafio, discutir quais seriam os pressupostos teórico-metodológicos de uma dissertação. Sobretudo após vermos a enorme proliferação de temas e/ou abordagens teóricas que caracterizam a Antropologia ao longo de sua história, todas voltadas à tarefa de como entender as culturas e como fazer etnografia. Entretanto este esforço é fundamental, ainda que não tenhamos a mínima pretensão de trazer contribuições originais à teoria da disciplina, para que possamos situar nosso trabalho nela. Assim, assumimos o repto e cá estamos na tentativa de abordá-lo.

Iniciaremos com uma análise mais geral sobre o lugar em que se situam as ciências humanas em suas possibilidades "científicas", para depois nos remetermos ao caso da antropologia como disciplina que busca estudar o homem e as culturas. A questão central que permeia estas reflexões é: a partir de quais constrações teórico-metodológicas pode a antropologia ser considerada uma ciência?

Antecipamos um desconforto com o qual o leitor poderá se deparar em razão da nossa dificuldade em digerir e "traduzir" alguns autores - especialmente Gadamer, na primeira parte deste capítulo - que nos foram fundamentais para o embasamento teórico deste trabalho. Tendo em vista, de um lado, a densidade dos textos filosóficos com os quais nos deparamos e o fato de estarmos nos enveredando por caminhos que nunca antes havíamos trilhado, e de outro, a convicção de que estes textos carregam idéias imprescindíveis para formar o esteio teórico do presente trabalho, desculpamo-nos ao mesmo tempo em que reafirmamos a importância de transcrever vários trechos destes autores no capítulo aqui presente. As desculpas, o leitor pode não aceitar, mas a importância das idéias contidas

nestas citações será desnudada, não só pela leitura delas em si, mas pela leitura de todo o nosso trabalho, pois que estão em diálogo com a própria etnografia feita e também com as reflexões suscitadas a partir dela.

Ainda neste capítulo, iniciaremos uma reflexão sobre o trabalho de campo e a observação participante, como nos foram ensinados. Para isso, traremos alguns autores que buscam antecipar algumas das restrições e possibilidades que a pesquisa de campo permitem, informando o leitor sobre a "bagagem" que levamos ao campo para fazer a pesquisa.

Faremos ainda uma reflexão a respeito do uso de imagens nas ciências sociais, para esclarecer com qual intuito utilizamos fotografias neste trabalho. Ainda que possamos não ter obtido um resultado satisfatório, deixamos aqui nossa intenção inicial.

Por fim, traremos algumas informações de caráter mais metodológico, no que diz respeito às ferramentas utilizadas para a construção da presente etnografia.

Indubitavelmente todos os subitens deste capítulo são inter-referentes. Buscamos seguir uma linha de raciocínio para construí-lo que iria das reflexões mais "macro" (filosóficas, humanísticas) às "micro" (material utilizado para a construção da etnografia), passando por aquelas a respeito da própria antropologia e do uso de imagens na construção (criação) científica das ciências humanas.

As ciências humanas e a hermenêutica

Hans-Georg Gadamer é um filósofo contemporâneo que parte do pressuposto de que as ciências humanas são *ciências interpretativas*, cuja base científica seria legitimada pelo método hermenêutico. Em *Verdade e Método* (1999), o autor busca compreender a interpretação do ponto de vista das artes, defendendo que a força interpretativa está em quem olha e não só no objeto em si. A argumentação principal do autor para as ciências humanas é que: tanto quanto não há uma objetividade nas artes, não o há nas ciências humanas, pois todo o intérprete propõe "a sua própria interpretação". No entanto, isso não descarta o potencial científico destas ciências. Ele é constituído a partir da consciência histórica do pesquisador e dos preconceitos que ela traz, quando colocado em diálogo e relação com o outro.

Segundo o autor, se considerássemos as ciências humanas como realizações imperfeitas da idéia de uma 'ciência rigorosa', elas não teriam mais nenhum papel a desempenhar.

Mas, se ao contrário, percebermos as ciências humanas como um modo autônomo de saber, se reconhecermos a impossibilidade de submetê-las ao ideal de conhecimento próprio às ciências da natureza (o que implica considerar absurdo tratá-las segundo o ideal de semelhança mais perfeita possível com os métodos e graus de certeza das ciências da natureza), então é a própria filosofia que está em questão, na totalidade de suas pretensões. É igualmente inútil, nestas condições, limitar a elucidação da natureza das ciências humanas a uma pura questão de método. Não se trata, em absoluto, de definir simplesmente um método específico, mas sim de fazer justiça a uma idéia inteiramente diferente de conhecimento e de verdade. (Gadamer, 1998:20).

Assim, o método hermenêutico nos serviria para "revelar o milagre da compreensão, e não a misteriosa comunicação entre as almas. Compreender é participar de uma perspectiva comum" (Gadamer, 1998:59). O próprio Gadamer esclarece que,

a intenção autêntica da compreensão é a seguinte: ao lermos um texto, queremos compreendê-lo; nossa expectativa é sempre que o texto nos informe sobre alguma coisa. Uma consciência formada pela autêntica atitude hermenêutica é sempre receptiva às origens e características totalmente estranhas de tudo aquilo que lhe vem de onde for. Em todo caso, tal receptividade não se adquire por meio de uma 'neutralidade' objetivista: não é nem possível, nem necessário e nem desejável que nos coloquemos entre parênteses. A atitude hermenêutica supõe uma tomada de consciência com relação às nossas opiniões e preconceitos que, ao qualificá-los como tais, retira-lhes o caráter extremado. É ao realizarmos tal atitude que damos ao texto a possibilidade de aparecer em sua diferença e de manifestar a sua

verdade própria em contraste com as idéias preconcebidas que lhe impúnhamos antecipadamente. (Gadamer, 1998:64).

Esta atitude ficou conhecida como o *encontro de horizontes* gadameriano e foi apropriada de forma direta pela antropologia interpretativista (como veremos mais à frente). A hermenêutica aparece como método privilegiado para as ciências humanas em geral, e à antropologia em particular, pois pressupõe uma apreensão da realidade relacional - e não absoluta. Assim,

a hermenêutica deve partir do fato de que compreender é estar em relação, a um só tempo, com a coisa mesma que se manifesta através da tradição e com uma tradição de onde a 'coisa' possa me falar. Por outro lado, aquele que efetua uma compreensão hermenêutica deve se dar conta de que a nossa relação com 'as coisas' não é uma relação que 'ocorra naturalmente', sem criar problemas. Precisamente sobre a tensão que existe entre a 'familiaridade' e o caráter 'estranho' da mensagem que nos é transmitida pela tradição é que fundamos a tarefa hermenêutica. (...) No que se refere ao caráter a um só tempo 'familiar' e 'estranho' das mensagens históricas, a hermenêutica reivindica uma 'posição mediadora'. O intérprete encontra-se suspenso entre o seu pertencimento a uma tradição e a sua distância com relação aos objetos que constituem o tema de suas pesquisas. (Gadamer, 1998:67).

Morin e Popper estão em acordo com Gadamer no que diz respeito ao caráter histórico de toda teoria científica, pois ambos afirmam que mesmo que os dados sejam objetivos, posto que são verificáveis e falsificáveis; uma teoria não pode ser objetiva, pois não é o reflexo da realidade e, sim, uma construção da mente. Apenas certos fatos são tornados dados; eles são frutos de uma cultura, de uma época histórica que lhe gere e que assim se lhes reconheça; por conseguinte, também são ligados de uma forma específica, já que estas ligações entre as observações e as verificações são intersubjetivas. Em uma frase: "uma

teoria se fundamenta em dados objetivos, mas uma teoria não é objetiva em si mesma" (Morin, 1996:40). Além disso, "Fazemos recortes na realidade e é por isso que se diz que não existe um fato puro, um fato sem teoria" (Morin, 1996:43).

Ainda defendendo a idéia de que o conhecimento é fruto de interpretação e não algo que já esteja dado pelo próprio objeto do conhecimento, nas palavras de Morin, "O conhecimento científico não é uma coisa pura, independente de seus instrumentos e não só de suas ferramentas iniciais, mas também de seus instrumentos mentais que são os conceitos; a teoria científica é uma atividade organizadora da mente, que implanta as observações e que implanta, também, o diálogo com o mundo dos fenômenos. Isso quer dizer que é preciso conceber uma teoria científica como uma construção" (Morin, 1996:48).

Para as ciências humanas, que têm freqüentemente divergências em seus pontos de vista, para formar um todo compreensivo e coerente é preciso que cada qual esteja plenamente consciente do caráter particular de suas perspectivas. Mas não se deve nunca perder de vista que

a tarefa constante da compreensão reside na elaboração de projetos autênticos que correspondam ao seu objeto. Em outros termos, trata-se de um empreendimento audacioso que busca ser recompensado por uma confirmação do próprio objeto. O que aqui podemos qualificar de objetividade não seria outra coisa senão a confirmação no curso mesmo de sua elaboração. Pois, como podemos nos dar conta do caráter arbitrário e inadequado de uma antecipação com relação à sua tarefa, a não ser confrontando-a com a coisa mesma que, só ela, poderá demonstrar a sua futilidade? (Gadamer, 1998:61).

Assim, de acordo com Gadamer, é por estes recursos que podemos auferir a cientificidade do conhecimento nas ciências humanas.

E é preciso ter em conta que a verdadeira intenção das ciências humanas "é antes compreender um fenômeno histórico em sua singularidade, em sua unicidade. O que

interessa ao conhecimento histórico não é saber como os homens, os povos, os Estados se desenvolvem em geral mas, ao contrário, como este homem, este povo, este Estado veio a ser o que é; como todas essas coisas puderam acontecer e encontrar-se aí." (Gadamer, 1998:23-24). Este tipo de apreensão pressupõe um certo raciocínio indutivo que é praticado implicitamente, inconscientemente, pelos pesquisadores das ciências humanas, e que é dependente do que, em alemão, o autor chama de um "Taktgefühl, uma espécie de tato, de sensibilidade por empatia" (Gadamer, 1998:24). O pesquisador das ciências naturais, por seu turno, baseia seus critérios no uso de uma só função: a do entendimento lógico. As ciências humanas utilizam-se das duas formas de indução, a lógica e a que o autor chama de artística.

Também aqui Morin está em concordância com Gadamer: "Portanto, existe o problema da imaginação científica que eliminamos por que não saberíamos explicá-lo cientificamente, mas que está na origem das explicações científicas" (Morin, 1996:48). Quando assumimos este caráter imaginativo do conhecimento humano, nos aproximamos também da própria concepção deste conhecimento, assumindo-o como uma construção não apenas científica, mas, sobretudo, humana. Como afirma Morin, "Isso por que existe uma dimensão artística na atividade científica. Ora, os diversos trabalhos, em muitos pontos antagônicos, de Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend, entre outros, têm como traço comum a demonstração de que as teorias científicas, como os icebergs, têm enorme parte imersa não científica, mas indispensável ao desenvolvimento da ciência" (Morin, 1996:59).

E é com base nesta dimensão artística da atividade científica que justificamos o uso maciço de imagens neste trabalho. Argumentaremos a favor do uso da imagem no subitem deste capítulo chamado **Imagens**.

E, para finalizar, ao contrário das ciências naturais, nas humanas "As regras só são o que são com base no uso; a idéia de regras da experiência exige sempre que as mesmas sejam postas à prova pelo uso. Isto é o que permanece válido, de um modo geral e universal, para o conhecimento que temos nas ciências humanas. Estas jamais atingem outra 'objetividade' senão aquela que toda experiência traz consigo" (Gadamer, 1998:38).

"Deve-se abandonar a idéia de que há uma fronteira clara e nítida [entre ciência e não-ciência] e, na minha opinião, deve-se chegar a problemas de multicruzalidades, de concordância, de convergir, que, finalmente, dão uma grande plausibilidade, credibilidade, a um conjunto de inferências convergentes" (Morin, 1996:72).

Isto está em sintonia com o que Popper afirma: "O que prova que uma teoria é científica é o fato de ela ser falível e aceitar ser refutada" (apud Morin, 1996:38).

Isto posto, vejamos como a Antropologia pode situar-se no estudo dos homens e das culturas.

A antropologia como ciência

"A consciência moderna assume - precisamente como 'consciência histórica' - uma posição reflexiva com relação a tudo que lhe é transmitido pela tradição. A consciência histórica já não escuta beatificamente a voz que lhe chega do passado, mas, ao refletir sobre a mesma, recoloca-a no contexto em que ela se originou, a fim de ver o significado e o valor relativos que lhes são próprios. Esse comportamento reflexivo diante da tradição chama-se interpretação. Falamos de interpretação quando o significado de um texto não é compreendido de imediato. A primeira pressuposição do conceito de interpretação é o caráter 'estranho' daquilo a ser compreendido [...] Atualmente esse conceito se refere àquilo que se oferece à nossa interpretação que não se revela sem mediação, e que é necessário olhar além do sentido imediato para descobrir o 'verdadeiro' significado que se encontra escondido. Essa generalização da noção de interpretação remonta a Nietzsche. Segundo ele, todos os enunciados provenientes da razão são suscetíveis de interpretação, posto que o seu sentido verdadeiro ou real nos chega sempre mascarado ou deformado por ideologias" (Gadamer, 1998:38).

Faremos agora um brevíssimo panorama sobre a história da antropologia para que explicitemos as tradições das quais somos fruto e as que estão implícitas neste trabalho.

O estudo das culturas, como comumente é definido o campo da antropologia, sempre oscilou entre buscar compreender como se processa, por um lado, a diversidade cultural, e por

outro, a unidade que perpassa todos os seres humanos. Estas questões fomentaram o início da antropologia e estão presentes até hoje em sua agenda. Elas foram respondidas de maneiras diversas e as diferentes 'escolas antropológicas' - o evolucionismo, o funcionalismo, o culturalismo e o estruturalismo - trazem diferentes respostas, alternando a ênfase em uma ou em outra destas perspectivas³. Viveiros de Castro no seu trabalho "A Inconstância da Alma Selvagem"⁴ comenta esta oscilação: durante o evolucionismo, buscaram-se explicações universais para a humanidade; em seguida, os culturalistas e funcionalistas enfatizaram o entendimento das particularidades e da distintividade das culturas; por fim, os estruturalistas voltaram a se preocupar com a comparação e a generalização.

Toda esta discussão sobre particularismos e universalismos foi feita, até então, às vezes de forma mais evidente, às vezes mais discreta, sob a égide de noções como "representações mentais", "mente" e "linguagem". Tylor definia cultura como aquilo que era *aprendido* socialmente; Durkheim estudou as "Formas Primitivas de Classificação"; Boas estudou a língua dos esquimós e percebeu a ligação entre língua, cultura e ambiente; Malinowski demonstrou a importância de se viver entre os nativos para se aproximar de seu domínio semântico; Lévi-Strauss foi o responsável pela criação do "homem mental". Não nos cabe nesta circunstância um aprofundamento sobre como cada um destes autores utilizava as noções supracitadas em seus trabalhos. Nos convém, sobretudo, discutir como o conceito de cultura - e a própria agenda da antropologia - estão sendo redefinidos atualmente, tendo em vista seu diálogo com disciplinas que partilham preocupações em comum.

A partir da década de 1960, o estudo da antropologia tem-se aprofundado de forma mais consistente em questões que enfatizam suas ambições universalistas (Moore, 2000). Este enfoque acompanhou aquilo que Clifford Geertz (1989) chamou de "blurred genders", ou seja, a fusão de campos disciplinares distintos para pensar questões em comum. Assim, a antropologia, a lingüística e a psicologia cognitiva travam atualmente intensos diálogos para

3 É preciso lembrar também que existem muitos autores que oscilam entre escolas diferentes e alguns que nem se consideram pertencentes a nenhuma escola antropológica.

4 Segundo o autor, estas duas ênfases, particular e universal, se refletem na divisão da antropologia em dois aspectos: 1) etnográfico ou descritivo-interpretativo, voltado para a análise do particular e privilegiando as diferenças entre as sociedades; e 2) aspecto teórico ou comparativo-explicativo, que formula proposições sintéticas válidas para toda espécie humana.

tentar compreender a dinâmica entre: o funcionamento da mente, o que significa e como se processa a linguagem, e como o homem atribui sentido e significado ao mundo. Tudo isto tem a ver com a preocupação emergente da disciplina em compreender e relacionar o que está na ordem do concebido e o que está na ordem do vivido. A busca destes aspectos carrega um pressuposto de que os homens dão sentido e significado às coisas da vida: "To discuss the capacity for meaning creation as a determining characteristic of social agents around the world is, of course, to make a theoretical claim" (Moore, 2000:17). Partilhamos deste pressuposto.

Esta busca - de conciliar o que está na ordem do vivido e o que está na ordem do concebido - acompanha nossos esforços desde a fase da pesquisa de campo até a redação da dissertação. No entanto, pudemos fazê-lo de forma assaz limitada, dado sobretudo o nosso parco conhecimento sobre lingüística e psicologia, disciplinas que poderiam fornecer ferramentas importantes para abarcar de forma mais integral as sutilezas presentes no cotidiano dos moradores da comunidade estudada, ao mesmo tempo que possivelmente nos subsidiariam para fazer observações mais audaciosas em termos generalizantes. Para citar Moore novamente: "In other words, any serious theory of human agency must take na account of desire and of unconscious motivation" (Moore, 2000:18) Não obstante esta lacuna, fizemos o possível para compreender os significados partilhados pelos moradores e a vivência deles sobre a realidade construída a partir das relações sociais que partilhamos com eles e a interpretação delas.

Assim, como o nosso propósito não é e nem poderia ser o de fornecer uma análise integral sobre como os ribeirinhos do Tapiira processam a sua classificação e valorização do mundo e o porquê fazem-no de tal modo - entre outras coisas, pelas deficiências supracitadas - ainda menos poderíamos pensar em fazer inferências gerais sobre o que há de universal no grupo. De modo que apenas pontuaremos e refletiremos sobre aqueles aspectos da vida dos moradores que nos foram explicitados como relevantes do ponto de vista antropológico, daquilo que poderíamos definir como o modo de vida deles. Em outras palavras, o recorte que faremos sobre sua realidade tem a ver com a experiência que tivemos, convivendo junto com eles, e também com a bagagem teórica que carregamos para esta interação. « Furthermore, for Leach, since 'the only ego I know at first hand is my own' (1989 :138

apud Overing 2000:306), anthropological research was to be conceived of as a subjective process whose 'data' represented 'a kind of harmonic projection of the observer's own personality' (1984 :22 *apud* Overing 2000:306) ». Todos estes preceitos coadunam com as idéias expostas anteriormente, quando trouxemos para discussão a hermenêutica gadameriana.

Além do mais, em se tratando de antropologia, não deixamos de endossar a idéia de que "o campo te obriga na Antropologia. [...] Eu não faço o que quero, eu faço o que posso" (Amaral, *apud* Vagner 2000:31), e por isso, o resultado deste trabalho é sem dúvida parcial e marcado por esta idiossincrasia - que, ademais, todos os trabalhos etnográficos devem comportar: a de serem fruto de situações e interações específicas, com pessoas específicas e em contextos também característicos.

'Ethnographic reality is actively constructed, not to say invented' (Dumont 1978:66). To write an authentic anthropological text is less to represent an absolute reality than to fabricate a fit of a particular generic kind between two types of conventional activity (exchanging spoken words and arranging written words), and hence to write social reality. The truth of anthropological account, as Wagner's celebrated formulation, is that anthropologists invent a culture for their informants: here is what they imagine to be a plausible explanation of what they understand them generally to have been doing. (1977: 500-1 *apud* Overing, 2000:305).

Assim, da mesma forma que devemos reverência aos dados, é preciso tornar claro que existe uma escolha dos dados, a qual é feita a partir de pressupostos do pesquisador; esta escolha carrega em si aquilo que Gadamer e Morin afirmaram ser atitudes indutivas lógicas e artísticas. E é a partir destas atitudes que se vai construindo o conhecimento antropológico.

Prosseguiremos com a apresentação do panorama teórico que norteou a disciplina durante a pesquisa, que não deixam de ser as tradições às quais somos ligados.

Encontramo-nos, assim, numa situação teórica aparentemente irreconciliável:

- de um lado, o interesse pelo significado e a interpretação volta à etnografia, valorizando a agência e relativizando os conceitos do observador. A sociedade em sentido geral subordina-se à sociedade em sentido particular ou plural;

- de outro lado, os desenvolvimentos da sociobiologia, da psicologia cognitiva e da ecologia têm conduzido a hipóteses sobre a socialidade enquanto propriedade genética da espécie, propondo universais comportamentais e cognitivos.

Nestes termos, será que podemos falar numa "agenda" antropológica, quando - nas palavras de Mariza Peirano - as diversas vertentes da antropologia são acompanhadas por "fáceis declarações de objetividade e universalismo" e também por "noções subjetivas de conhecimento e relativismo excessivo"?

Podemos tentar responder a partir do caminho traçado por Henrietta Moore e por Mariza Peirano: do descobrimento do que é o objeto antropológico. Para a brasileira, depois das transformações das últimas décadas, depois de declarado que "agora somos todos nativos" (Geertz, 1989), percebemos que o objeto da antropologia na realidade não está no objeto em si e, sim, na abordagem que se faz dele. Moore, por seu turno, não se distancia do que diz Peirano quando argumenta que o que faz da antropologia antropologia não é um objeto específico de pesquisa, mas a história da antropologia como uma disciplina e uma prática.

Parece que caminhamos a passos largos para uma resposta... Mas a crítica que faz Joanna Overing (2000) é não só pertinente como lancinante às idéias aqui apresentadas: em suas representações sobre outras culturas, a antropologia transformou o "outro" num objeto antropológico e, assim, reificou, homogeneizou e exotizou a vida de outros povos. Estas vidas são reduzidas a estruturas abstratas, objetivas, criadas pelo antropólogo, e as pessoas são silenciadas. Em geral, o processo de exotização de outras culturas foi intensificado pela tendência de caracterizar seus aspectos que contrastam com os nossos. Joanna afirma ainda que os conceitos de sociedade, religião, economia, indivíduo, etc são relevantes para nós e não para a compreensão do que sejam "eles". Assim o nosso local se constituiu não só um padrão universal para julgamento, mas também para descrição dos "outros".

No entanto, Overing defende que devemos continuar a usar o termo sociedade, assim como muitas outras categorias ocidentais (cultura, coletividade, indivíduo, hierarquia, etc) pois

esta é a forma que recortamos o mundo dos nativos e até o julgamos. A única ressalva ao etnógrafo é que coloque as representações da sociedade estudada no mesmo nível dos fatos etnográficos encontrados. O ideal é o uso destas categorias numa relação dialógica cujo objetivo fundamental é aprofundar o entendimento de cada/ambas as perspectivas - a do nativo e a do antropólogo.

Na mesma direção caminha Viveiros de Castro (1997), quando defende que, contanto que seus interesses estejam declaradamente expressos, temos clareza de que o antropólogo pretende não desvelar uma verdade absoluta, mas construir o seu ponto de vista em diálogo com os dados que traduzem o seu ponto de vista - e refutem os outros - e que forneçam elementos para a construção da narrativa sobre o fenômeno. De fato, a autoridade antropológica e a possibilidade de diálogo entre os antropólogos se dão justamente a partir da assunção de que se toma um *parti pris* e que com ele se emoldura uma perspectiva passível de diálogo com outras perspectivas⁵. É também o que postula R.C. de Oliveira, quando conclama que os paradigmas da matriz disciplinar da antropologia estão em diálogo entre si - e não em oposição ou sucessão, como nas ciências exatas. Parte-se da máxima de que cada paradigma representa formas diferentes de se abordar o mesmo assunto e que esta diversidade possibilita intersecções e junções frutíferas tanto para os antropólogos, quanto para os "nativos".

Há diferenças que não devem ser ignoradas entre os "idiomas culturais" do nativo e o do pesquisador, ou seja, entre o mundo do pesquisador e o mundo do nativo, no qual desejamos penetrar. Desta forma, a historicidade e subjetividade do pesquisador passam a ser constituintes do conhecimento antropológico - não mais um conhecimento que se quer objetivo e científico, no sentido estrito dos termos, mas sim interpretativo e contextualizado. Ele passa a ser construído a partir da *intersubjetividade* colocada, ou seja, da fusão de horizontes, do choque etnográfico, entre antropólogos e nativos. Os "outros"

⁵ Viveiros esclarece: "Isso procede da convicção de que a antropologia inevitavelmente exotista e primitivista não passa de um teatro perverso (o tom é sempre moralizante) no qual o 'outro' é sempre representado segundo os interesses sórdidos do Ocidente. O problema é que, de tanto ver no Outro sempre o Mesmo - de dizer que sob a máscara do outro somos 'nós' que estamos olhando para nós mesmos - o passo é curto para ir direto ao assunto que 'nos' interessa, a saber: nós mesmos. Pessoalmente, estou mais interessado em saber como os outros 'representam' os seus outros que em saber como nós o fazemos" (1999:155).

não são mais vistos como objetos de estudo, e tampouco sujeitos. Nesta perspectiva, a pesquisa de campo não é mais vista como o lugar da "observação participante" e, sim, como lugar de confronto etnográfico. Assim, a pesquisa resultaria de/em um diálogo: recursivo, contingente e engajado.⁶

Se, por fim, quisermos saber se há uma "agenda" da antropologia hoje, conclui-se que questões contemporâneas são de alguma maneira continuidades de questões antigas. A maior mudança na teoria antropológica se deu por : 1) colocar a antropologia dentro do mesmo quadro de referência dos sujeitos da antropologia ; 2) pela resposta à natureza mutável da antropologia dentro e fora da academia ; 3) e pelo reconhecimento de que a antropologia é parte do mundo que ela estuda (Moore, 2000).

Em tempo, vale frisar que devemos reverência e respeito aos dados coletados. Mesmo sabendo que nosso [dos antropólogos] olhar está carregado, devemos colocar as teorias contra os dados etnográficos. Por isso a antropologia é descritiva. Toda antropologia é uma tradução. Dialoga entre etnografia e teoria. A teoria 'deles' é que importa, e não a nossa. O que temos de riqueza são os dados e quando eles não se encaixam nas teorias é que se inicia a antropologia - o alargamento da teoria.

A bagagem levada ao campo

Segundo Roberto Cardoso de Oliveira (2000), ao ir a campo, o olhar do antropólogo deve estar domesticado teoricamente, pois o objeto que pretendemos estudar já foi moldado pelo esquema conceitual da disciplina. Este esquema conceitual "funciona como uma espécie de prisma por meio do qual a realidade observada sofre um processo de refração" (Oliveira, 2000:19) e forma nossa maneira de ver a realidade. Sobre a teoria, já traçamos acima, brevemente, as influências teóricas que nos informam. E o nosso olhar se torna sensibilizado pela teoria disponível. Tuan (1983) endossa a idéia de que "Ver e pensar são processos intimamente relacionados. Em inglês 'eu vejo' significa 'eu entendo'. Há muito

⁶ A própria Henrietta Moore acrescenta que a teoria antropológica é agora uma série de estratégias críticas que incorpora em si mesma uma crítica de seu próprio lugar, posição e interesse : ou seja, é altamente reflexiva.

tempo já que não se considera a visão apenas um simples registro do estímulo de luz; ela é um processo seletivo e criativo em que os estímulos ambientais são organizados em estruturas fluentes que fornecem sinais significativos ao órgão apropriado" (Tuan, 1983:11). Mas o olhar teoricamente informado, por si só, não dá conta de compreender as relações sociais. É necessário ouvir.

O olhar e o ouvir estão relacionados e complementam-se no caminho do conhecer. O ouvir participa das mesmas condições do olhar, "na medida em que está preparado para eliminar todos os ruídos que lhe pareçam insignificantes, isto é, que não façam nenhum sentido no corpus teórico de sua disciplina ou para o paradigma no interior do qual o pesquisador foi treinado" (Oliveira, 2000:21-22). Assim, "a obtenção de explicações fornecidas pelos próprios membros da comunidade investigada permitiria obter aquilo que os antropólogos chamam de 'modelo nativo', matéria-prima para o entendimento antropológico" (Oliveira, 2000:22). Para isso, é preciso saber ouvir:

No ato de ouvir o informante, o etnólogo exerce um poder extraordinário sobre o mesmo, ainda que pretenda posicionar-se como observador o mais neutro possível, como pretende o objetivismo mais radical. Esse poder, subjacente às relações humanas - que autores como Foucault jamais se cansaram de denunciar - já na relação pesquisador/informante desempenhará uma função profundamente empobrecedora do ato cognitivo: as perguntas feitas em busca de respostas pontuais lado a lado da autoridade de quem as faz - com ou sem autoritarismo - criam um campo ilusório de interação. A rigor, não há verdadeira interação entre nativo e pesquisador, porquanto na utilização daquele como informante, o etnólogo não cria condições de efetivo diálogo. A relação não é dialógica. Ao passo que, transformando esse informante em 'interlocutor', uma nova modalidade de relacionamento pode - e deve - ter lugar (Oliveira, 2000:23).

A partir do momento em que se percebe isto - e este é um esforço declarado dos hermeneutas ou "interpretativistas" - o trabalho de campo, que exigia praticamente um

simples "estar lá", de forma neutralizada para entrevistar e observar os nativos, cai em desuso. Supõe agora um ver e ouvir muito mais dialógicos, em que pese um esforço para compreender o sentido que o nativo sustenta enquanto seu interlocutor e que, como tal, este se esforce também por ouvir o que o antropólogo tem a dizer. Para citar Roberto Cardoso novamente, a relação dialógica permite que os horizontes semânticos em confronto abram-se um ao outro, e se transformem em um "encontro etnográfico":

Cria um espaço semântico compartilhado por ambos interlocutores, graças ao qual pode ocorrer aquela 'fusão de horizontes' - como os hermenutas chamariam este espaço - desde que o pesquisador tenha a habilidade de ouvir o nativo e por ele ser igualmente ouvido, encetando formalmente um diálogo entre 'iguais', sem receio de estar, assim, contaminando o discurso do nativo com elementos de seu próprio discurso. Mesmo porque, acreditar ser possível a neutralidade absoluta, é apenas viver em uma doce ilusão. (Oliveira, 2000:24).

Para tal, devemos nos focar muito no cotidiano e nas práticas que são atualizadas nas relações entre o pesquisador e os 'nativos', e entre os nativos entre si. Nas palavras de Alba Zaluar (1986):

Para entender a cultura do ponto de vista do sujeito que fala, atua e pensa, o antropólogo precisa se valer tanto da representação quanto da ação, esta também reprodutora e transformadora a um só tempo. Um 'nativo' também dialoga com outro 'nativo' e é na interação entre eles que o antropólogo pode observar a eficácia de certas idéias, a recorrência de padrões ou mapas para a ação, bem como o processo mesmo de contínua transformação da cultura. É esta fala na ação que lhe permite captar o rotineiro, o decisivo e o conflitivo, o que tem forma e o que não tem, o oficial e o espontâneo, o público e o privado. (Zaluar, 1986:122).

Ou ainda, segundo Magnani, "Parafrazeando Malinowski diríamos que idéias e crenças não existem apenas nas opiniões conscientes mas estão incorporadas em instituições e condutas,

devendo 'ser extraídas, por assim dizer, de ambas as fontes'. Em outras palavras, discurso e prática não são realidades que se opõem, um operando com distorção com respeito à outra; são antes pistas diferentes e complementares para a compreensão do significado"(Magnani, 1986:140).

Destarte, para remetermos novamente a Yi-Fu Tuan, poderíamos dizer que o que levamos ao campo é nossa vontade de *experienciar* a realidade dos moradores do Tapiira: "Experienciar é aprender; significa atuar sobre o dado e criar a partir dele. O dado não pode ser conhecido em sua essência. O que pode ser conhecido é uma realidade que é um constructo da experiência, uma criação de sentimento e pensamento." (Tuan, 1983:10).

"Experienciar é vencer os perigos. A palavra 'experiência' provém da mesma raiz latina (per) de 'experimento', 'experto' e 'perigoso'. Para experienciar, no sentido ativo, é necessário aventurar-se no desconhecido e experimentar o ilusório e o incerto. Para se tornar um experto, cumpre arriscar-se a enfrentar os perigos do novo" (Tuan, 1983:10). E assim construímos nossa experiência, de sentimento e pensamento.

Para finalizar, Lévi-Strauss nos incita: "enquanto as maneiras de ser ou de agir de certos homens forem problemas para outros homens, haverá lugar para uma reflexão sobre estas diferenças, que, de forma sempre renovada, continuará a ser o domínio da antropologia" (*apud* R.C.Oliveira, 2000:55).

Imagens...

Passados estes comentários sobre a tradição teórica, as possibilidades do conhecimento, as nuances das interações no campo e a sub/objetividade que pretendemos construir, agora passaremos a descrever o modo como transcrevemos todo o conhecimento apreendido num formato de dissertação; aqui demonstraremos os artifícios utilizados para transmitir em palavras e imagens todo o encontro etnográfico vivenciado e o outro que se nos mostrou a nós a partir deste encontro.

Também a forma da escrita possui pressupostos teóricos embutidos. Para além da discussão quanto ao uso da primeira pessoa do plural (nós pensamos) ou do singular (eu penso), ou da terceira pessoa (pensam) para conduzir a narrativa, que por si só seria um tema de

dissertação - e o qual seguimos a praxe das dissertações antropológicas para não adentrarmos no mérito da questão - no caso, gostaríamos de nos ater de forma mais cuidadosa sobre uma questão apenas: o uso de fotografias neste trabalho. A justificativa primordial de nos fixarmos nesta questão está em sintonia com os pressupostos teóricos mencionados nos subitens acima. Consideramos que o recurso imagético nos fornece subsídios não só para demonstrar os objetos fotografados, mas também o olhar do pesquisador. Assim, é através da fotografia que percebemos ainda mais claramente que os dados não são dados em si; são dados construídos pelo pesquisador. É na fotografia que se expressa de maneira mais nítida por onde passavam e quais eram as imagens que significavam algo para o pesquisador nos momentos em que estava em interação. Além disso, a fotografia, talvez mais que o texto, possibilita uma interação ativa entre o leitor e o autor, pois cada uma traz signos que podem ser apropriados de maneiras distintas por cada leitor.

No entanto, o uso da fotografia para a pesquisa antropológica é controverso e percebemos que há uma dicotomia, que, em uma palavra, restringe seu uso a duas funções: 1) como ilustração 2) como fonte de conhecimento.

Marc Henri Piault [?] descreve os usos da fotografia na antropologia da seguinte forma: (1) uns enxergam seu uso útil como ilustração - e negam qualquer possibilidade de exploração heurística pela imagem e pelo som; (2) enquanto outros acreditam no potencial de exploração de novos campos e novos terrenos, através da antropologia visual - implicando uma nova forma de conceber a antropologia. O autor se posiciona neste segundo grupo.

Para Etienne Samain (1994), podemos esperar da antropologia que as imagens tenham dois aspectos: (a) como sendo um fim em si e neste caso falaríamos de antropologia no sentido estrito do termo; ou (b) como uma imagem que vai servir de ponto de apoio, de isca, de estopim, de âncora, de suporte a um discurso complementar ou subsequente; ou seja, como um pré-texto.

E para Milton Guran (2000), existem, entre outros de importância menor, dois tipos de fotografias que podem ser realizadas em uma pesquisa, e que estão relacionadas com o momento e a finalidade a que servem: "(a) a fotografia feita com o objetivo de se obter

informações, (b) a fotografia feita para demonstrar ou enunciar conclusões" (Guran, 2000:155).

Podemos começar a argumentar, junto com Piault, que é infrutífero debater os métodos em antropologia visual, quando antes se tem uma noção indefinida do que sejam os objetos da antropologia, de um modo mais geral - o Outro ou ela mesma. Assim, devemos pensar que a antropologia audiovisual nos leva a uma reflexão mais ampla, qual seja, "tornar pensável a possibilidade de toda relação e a necessidade de se estabelecer uma troca, qualquer que seja a probabilidade de realizá-la como compreensão efetiva" (Piault :18). Assim, resta ao antropólogo definir sua própria posição num campo de observação e descobrir que está em si mesmo a "alteridade inicial, fundadora da diferença inelutável que nos separa da evidência da natureza" (Piault :19). Quando se propõe a utilizar recursos audiovisuais, a antropologia é obrigada a se questionar sobre suas finalidades, as escolhas de intervenção e suas dificuldades de exprimir a si mesma tanto fora como em seu próprio círculo.

Há uma relação permanente e complexa entre a imagem e aquele que a produz, que toma do mundo a possibilidade de construção de uma realidade própria. Dialeticamente, esta construção pode figurar como um absoluto da realidade e, por outro lado, não se deve refutar a possibilidade de um real qualquer para defender uma espécie de relativismo absoluto. Assim, a expressão audiovisual não deve figurar como realidade única ou absoluta, mas como uma realidade suficiente.

Além de fazer parte de uma técnica de registro e de representação, a imagem antropológica deve ser entendida como objeto no conjunto categorial da representação.

Vertov propunha-se apreender "a vida de improviso" (*apud* Piault:21). Mas é claro que estas "notas", que poderíamos fazer através da imagem, como num caderno de campo, e a suposta neutralidade da técnica pressupõem um plano pré-concebido. É o próprio Vertov que, com a sua teoria da montagem, explica que "trata-se de organizar o mundo visível, de torná-lo apreensível, compreensível, explícito" (Piault *apud*:22). Não se trata de representar e sim de atribuir um sentido, um ponto de vista - e não o desvelamento de uma verdade ontológica. E, neste sentido, para Vertov, o ato de pôr em relação organizada o trabalho técnico sobre a imagem deve estar claro para o espectador, para que este não o encare como uma simples mistificação.

Etienne nos alerta sobre a importância do conhecimento técnico dos recursos fotográficos. Se fizermos uso da imagem para constituir uma antropologia no sentido estrito do termo, o antropólogo deve se desdobrar e ser um profissional consciente dos problemas postos por toda imagem, já que ela engaja, alimenta e provoca, de uma outra maneira que a escrita, *nosso pensamento e nosso imaginário*. Pois o antropólogo visual deve buscar fazer compreender o mundo visualmente para os outros. E assim nos deparamos com problemas não só de ordem teórica, mas também relativos aos processos, códigos e condições de produção, de transmissão e de recepção/leitura dessas mensagens. "Sem isso, ou conseguiremos expressar mal, através de imagens, aquilo que podíamos já dizer - e às vezes de maneira mais satisfatória - por meio de palavras; ou deveremos renunciar e, de antemão, enterrar o projeto de se fazer descobrir, por meio das imagens, aquilo que os discursos antropológicos, quando muito, podiam esperar evocar, sugerir parcialmente ou, simplesmente, dever esquecer de vez" (Pialt:36).

Para Guran, a eficácia da fotografia está relacionada à possibilidade de aceder a uma linguagem fotográfica e por isso devemos nos remeter às especificidades da fotografia como meio de expressão e à lógica de seu processo de produção.

Toda fotografia implica "a escolha de um enquadramento no espaço e no instante no tempo" (*apud* Guran, 2000:159).

A escolha do momento da fotografia é determinante para sua utilização como instrumento de pesquisa de campo. Deve-se prever, ou intuir, e captar um momento-síntese representativo de um aspecto do universo em estudo. Essa peculiaridade faz da fotografia "uma realização estritamente pessoal, resultado direto da interação entre o fotógrafo e o conteúdo da cena registrada" (Guran:159), em que o pesquisador-fotógrafo deve, por um momento, deixar o raciocínio ceder à primazia da sensibilidade e da intuição.

A fotografia enquanto extensão de nossa capacidade de ver, constitui-se, naturalmente, em um instrumento da observação participante (Rouillé, 1991 *apud* Guran:159) na busca de dados antropológicos. Ou seja, a função da fotografia é a de destacar um aspecto de uma cena a partir do qual seja possível desenvolver uma reflexão objetiva sobre como os indivíduos ou os grupos sociais

representam, organizam e classificam suas experiências e mantêm relações entre si. Seu papel mais importante como método de observação, convém sublinhar, não é apenas expor aquilo que é visível, mas sobretudo tornar visível o que nem sempre é visto (Guran:160).

Pois fotografar é antes de tudo atribuir ou reconhecer valor a um aspecto determinado de uma cena - e este aspecto deve ser evidente e claro desde o primeiro olhar sobre a fotografia.

Segundo Etienne, "Não existem fotografias que não sejam portadoras de um conteúdo humano e conseqüentemente, que não sejam antropológicas à sua maneira. Toda fotografia é um olhar sobre o mundo, levado pela intencionalidade de uma pessoa, que destina sua mensagem visível a um outro olhar, procurando dar significação a este mundo. São sempre índices, marcas, rastros de fatos de existência e de intencionalidades humanas que, nelas, se misturam e se dão a ver. O que procuramos, então, de tão mais diferente, específico ou singular, quando projetamos e nos propomos a fazer uma antropologia visual fotográfica?" (Etienne:41).

O que se busca é uma qualidade da mensagem imagética: sígnica, estética e poética (olhar do fotógrafo), e também conteudística (olhar do antropólogo) - ambas tentativas de se responder a uma necessidade: a de se dizer o homem. Busca-se conjugar uma arte do saber ver e uma arte do poder dizer e do fazer pensar através de imagens (Etienne:42).

Em direção a espaços de entendimento e uma hipercenografia do provável

Assim, a passagem seria: de uma realidade complexa, confusa e sentida (a da percepção inicial do mundo) para uma realidade complexa, difusa, mas reconhecida e constantemente questionada enquanto tal. Não se busca definir a adequação absoluta de um método de apreensão da verdade de seu objeto e sim aproximações sucessivas. Também não se trata de fazer recortes na realidade para chegar a se dar conta dele - pois isso pressupõe uma totalidade ou uma formulação mais ou menos explícita do real que poderia ser restituído.

a reflexão conduzida a partir de uma instrumentação audiovisual não pode conduzir a não ser a uma consideração sobre o que é a

observação em geral e sobre o que é o processo de saber que ela instrui. A pretensão de atingir uma realidade sobre a qual uma linguagem poderia perfeitamente dar conta do que seria de uma maneira o espelho adequado, significaria que um sistema universal de conhecimento se confunde com aquilo que se desvela e se conhece. Uma tal atitude é o que Richard Rorty designa como uma pretensão a uma 'comensuração universal', quer dizer, a fundação de um discurso único, necessariamente consensual e que negaria, em última análise, todas as possibilidades de outras posições, de outras proposições do real. (Piault:26).

Assim, o papel da imagem na antropologia audiovisual não é de produzir uma realidade-em-espelho, mas sim formar "um objeto particular, novo em sua natureza e em sua significação em relação ao que ela evoca" (Piault:27). Na realidade, a imagem é o próprio objeto - o cinema não é simples reprodução do real e sim produção do real. O registro feito por imagem é ele mesmo uma abordagem conhecedora, um processo cognitivo, e não um suporte para o conhecimento, um método de abordagem e de recolhimento de dados. A experiência do conhecimento não se interrompe no findar de sua produção fílmica, ao contrário, continua a partir da interpretação dos espectadores e à reinterpretação crítica daqueles que foram seus protagonistas. Aí se constitui um hipertexto, ou, melhor dito, de uma *hipercenografia* do provável ou do possível. É a organização da unicidade da compreensão, "a aproximação assintótica de uma alteridade supostamente perceptível, aproximável, disposta à comunicação e, no entanto, sempre irreduzível a ela" (Piault:30).

Em concordância com Piault, para Guran a maior contribuição da fotografia para a pesquisa e os discursos antropológicos é que, "por sua própria natureza, ela obriga a uma percepção diferente daquela exigida pelos outros métodos de pesquisa, dando assim acesso a informações que dificilmente poderiam ser obtidas por outros meios. Estas informações - definidas por Maresca (apud Guran 1996:113) como 'as trocas que passam pelo silêncio, pelos olhares, expressões faciais, mímicas, gestos, distância, etc' - podem ser úteis mesmo quando não nos é possível enquadrá-las no contexto lógico do discurso científico" (Guran:157).

Pois mesmo que estas informações fiquem no nível das impressões, elas podem desencadear pistas que permitam uma melhor compreensão da realidade estudada.

No dizer de Caiuby Novaes: "o uso da imagem acrescenta novas dimensões à interpretação da história cultural" (*apud* Guran : 158).

Nas palavras de Edwards: "a fotografia torna-se o local para a articulação de outras abordagens e outras formas de expressão e consumo. Ao fazer isso, ela estabelece uma fluidez entre o científico e o popular". Isso se dá por que, para o filósofo Vilém Flusser (1985), a fotografia, em sua condição de imagem, pertence ao "mundo da magia", enquanto que o discurso científico pertence ao "mundo da consciência histórica", que é presidido pela escrita linear.

A imagem que Guran chama de tecnológica, que no caso podemos entender como a fotografia etnográfica, se situa entre os dois mundos: o do saber científico e o da magia.

"Quando possuímos um número suficiente de filmes, comparando-os, poderemos conceber idéias gerais; a etnologia nasceria da etnofotografia" (*apud* Piault. Regnault, 1992).

Considerações Finais

Podemos perceber que todos os autores que fizeram parte deste passeio se posicionam no caminho no qual a fotografia representa uma forma nova de conhecimento - e não apenas ilustração. De modo geral, atentadas suas técnicas de produção que vão garantir a qualidade da imagem e sua função comunicacional, a fotografia é capaz de dizer coisas que não são dizíveis pela escrita. E neste sentido ela é fundamental para a Antropologia mas, de fato, uma Antropologia Visual, pois não se presta à ilustração de textos antropológicos - ainda que possa também exercer esta função menor; a fotografia tem em si o poder potencial de criar o próprio objeto e sua análise antropológica no seio mesmo de sua imagem. Deve-se reconhecer seu papel fundador e heurístico. Esperamos ter conseguido fazê-lo neste trabalho.

Entrevistas, gravações e outros materiais etnográficos

Com relação à metodologia *stritu sensu* da pesquisa, valemo-nos dos meios habituais de abordagem:

- observação participante: nos três meses que permanecemos na comunidade Tapiira, buscamos a participação em todas as atividades possíveis: carregar mandioca; arrancar; fazer uma farinhada; pescar; assistir novela; jogar vôlei e futebol; fazer caldeirada; fazer abano de cipó; pegar sarna e ser curada por um benzedeiro; capinar; descascar cipó; colher e fazer café; fazer brinquedos de palha; carregar água no balde do rio para casa; lavar roupa; tomar banho e lavar vasilha no rio; participação nas reuniões que houveram na comunidade, em outras comunidades (Terra Nova e Vista Alegre) e em Manaus (na sede do IBAMA e na da FVA); tomar vacina; ser atendido pela agente de saúde; comemorar aniversários (incluindo o meu) e datas comemorativas; viver em casa recém-borrifada de inseticida; cuidar de crianças; mandar e receber recados pela radiofonia; escrever cartas a pedido dos moradores, entre muitas outras. Em certas situações fomos chamados a tomar partido em conflitos e em outras participamos por que achávamos importante. Em todos os momentos andávamos com caderno de campo na mão e, na grande maioria deles, máquina fotográfica.

- Entrevistas: fizemos entrevistas com todos os moradores da comunidade. Estas entrevistas não foram gravadas, pois dificultariam a expressão dos moradores, sobretudo de certos assuntos mais delicados, mas também de qualquer assunto, já que o gravador implica a mediação de um recurso tecnológico do qual muitos deles não têm conhecimento, o que lhes causa constrangimento. Assim, as entrevistas foram feitas de acordo com uma ficha que preparamos e iam sendo anotadas no caderno de campo conforme os entrevistados respondiam as perguntas. Como estas anotações estão claramente influenciadas pelo 'dizer nativo' utilizaremos-las em algumas circunstâncias como matérias-primas confiáveis e para ilustrar posicionamentos sobre temas específicos. Assim, a metodologia de construção da

etnografia é feita também através da composição de textos extraídos *ipsis literis* do nosso caderno de campo (sendo que estes textos estarão sempre em anexo).

-Outras fontes: relatórios mensais da agente de saúde (que informam a saúde da comunidade, mensalmente); gravações antigas feitas pela professora, entrevistando os moradores; algumas músicas cantadas pelos moradores e gravadas; gravação de conversas pela radiofonia, entre a secretária de saúde de Barcelos e a agente de saúde do Tapiira; algumas poucas entrevistas que foram gravadas e transcritas também nos foram úteis; cartilhas produzidas pelo IBAMA, pelo encontro de Ribeirinhos, pela Fundação Alfredo da Mata, todos feitos aos moradores do Parque Nacional do Jaú; folder de divulgação da pesca esportiva, escrito em inglês; alguns desenhos elaborados pelos moradores (o mapa da Val, os mapas da Rosa e o mapa da Pitica); fotografias de satélite (gentilmente concedidos pela FVA); esquemas das casas, do feitiço da farinha; atas do acordo de pesca; documentos legais (SNUC, pesca);

- Pesquisa bibliográfica: fizemos levantamentos bibliográficos sobre livros, teses e dissertações que se referissem ao Parque Nacional do Jaú mas não encontramos muitos trabalhos. Procuramos a respeito de trabalhos sobre ribeirinhos na Amazônia e destes utilizamos alguns nas nossas análises. No que diz respeito ao levantamento feito sobre unidades de conservação e parques, a bibliografia encontrada foi vastíssima e tomamos o cuidado de selecionar alguns trabalhos mais emblemáticos para compor esta dissertação. E com relação aos trabalhos que se referem especificamente à antropologia e os que versam sobre imagem, estes são, em sua grande maioria, releituras de textos fornecidos nas disciplinas cursadas ao longo de 2003 no programa de Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina.

Observações:

- 1) Ao longo do texto, quando uma palavra ou frase está entre aspas, significa que está grafado da forma como foi falado pela pessoa. Termos locais são usados no interior do texto, entre aspas, e em nota de rodapé estão as explicações a que se referem.

- 2) Quando um trecho não estiver entre aspas, mas em itálico, significa que foi retirado do caderno de campo, sem o crivo da adequação gramatical da frase, tendo em vista a intenção de mesclar a minha anotação contaminada pelo depoimento, do modo como ele foi feito.
- 3) Nesta dissertação não tivemos a preocupação de colocar nomes fictícios aos moradores, pois não consideramos que as informações aqui presentes possam comprometê-los de alguma forma. Ademais, assim como o uso dos nomes, as fotografias foram feitas com o consentimento informado dos moradores, sabendo que seriam utilizadas para a pesquisa que estávamos realizando. Assim, os nomes aqui presentes são nomes reais, e, ao longo do texto, ora colocamos o apelido de algumas pessoas, ora o seu nome. Isso aconteceu com a Francisca, cujo apelido é Pitica; com a Dorilene, cujo apelido é Lora; com a Rosemeire, cujo apelido é Popoca; com o Elísio, cujo apelido é Panga; e assim por diante. Como não fizemos uma análise de história de vida mais específica de nenhum morador em especial, não tomamos o cuidado em padronizar a forma como chamamos cada pessoa.

ETNOGRAFIA

1) A formação da comunidade Tapiira

Neste subcapítulo discutiremos elementos que foram fundamentais para a constituição da comunidade. Os temas abordados serão: 1) a história da constituição da comunidade, partindo do resgate de como era a vida dos seringueiros que se uniram para constituí-la; 2) o papel da escola como entidade reivindicada e formadora da identidade comunitária; 3) e como a saúde é também um tema central de constituição do sentimento de pertença e identidade desta comunidade.

Do isolamento à vida em comunidade

Antes... Tapiri



Agora... casas



A comunidade Tapiira foi fundada em 1987. Antes disso, havia poucas pessoas morando onde hoje encontramos a maior comunidade do Parque Nacional do Jaú. A grande maioria das pessoas que hoje estão reunidas em torno das comunidades do parque, até então, morava em lagos e igarapés, perto das picadas de seringa, balata e sorva - elementos da mata que constituíam a principal atividade econômica dos moradores da região até a década de 80 aproximadamente. A seringa, como muitos trabalhos demonstram⁷, foi durante muito tempo a maior fonte de subsistência daquela população, constituindo e construindo o que dizemos ser o "modo de vida ribeirinho". "Naquele tempo" - como eles costumam dizer - ou seja, no tempo em que viviam da seringa, era muito difícil a sobrevivência por três motivos principais: 1) quem vive do extrativismo da seringa não tem casa. Vive embrenhado no interior da mata, constrói um "tapirizinho" - que é basicamente um "puxadinho" de palha, em terra batida - e vive à mercê das intempéries do tempo e da floresta, junto com toda a família⁸; 2) além disso, é uma vida muito solitária que, embora seja apreciada por algumas

⁷ Neste caso recomendo fortemente SCHMINK, Marianne; WOOD, Charles H. (1992). *Contested Frontiers in Amazonia*. New York, Columbia University Press. Cap. 1, pp. 1-32: *Contested Frontiers in Amazonia: Introduction*.

⁸ Como na primeira foto deste capítulo.

peças, constitui um forte motivo para que boa parte se aglutinasse em localidades ou comunidades; 3) não havia nenhum tipo de acesso a serviços como escola, comunicação via radiofonia e posto de saúde; 4) para finalizar, os meios de transporte naquela época eram extremamente raros, já que os patrões de seringas só voltavam ao rio de seis em seis meses, quando o período do fabrico da seringa já havia terminado.

Por outro lado, os moradores do Tapiira citaram as seguintes vantagens de se morar em comunidades: a) a possibilidade das crianças estudarem na escola; b) a possibilidade de formação de um posto de saúde, com medicamentos sendo enviados pela prefeitura e formação de um agente de saúde comunitário; c) a possibilidade de formação de um centro (ou sede) comunitário (a), geralmente munido (a) de televisão e motor de luz; d) construção de casas que possam ser mais resistentes às intempéries e que sejam fixas, i.é., que não impliquem mudanças freqüentes, como era o caso das "colocações" de seringa; e e) a sociabilidade permitida pela vida em comunidade que, se por um lado propicia a fofoca, por outros, permite a prática de *ajuris*⁹, a troca de experiências sobre vários assuntos da vida (trabalho, relação amorosa, filhos, etc) e a solidariedade entre vizinhos e parentes.

Uma das razões principais para a formação de comunidades, de acordo com relatos dos moradores, foi a busca pelo acesso a serviços sociais. Através da demanda conjunta, permitida e construída pela formação de comunidades, os moradores tinham maior respaldo junto às prefeituras responsáveis pelo município em que estavam localizados. É importante ressaltar, no entanto, que no caso do Tapiira - e acredito que nas outras comunidades ao longo do rio também tenha sido assim - a formação da comunidade foi resultado da mobilização dos próprios moradores que reivindicavam uma escola para as crianças da região. Não é que se houvessem famílias morando numa mesma área, a prefeitura os presenteava com regalias civilizatórias. Foram os próprios moradores que sentiram necessidade de receber os serviços aos quais têm direito, como eleitores e cidadãos, e que

⁹ *Ajuri* são práticas coletivas que servem para realizar alguma tarefa em conjunto para fins particulares. Uma família convoca o *ajuri*, seja para roçar, para derrubar ou para plantar a mandioca, e oferece comida para as pessoas que forem convidadas a ajudar, tanto na merenda (antes do trabalho) quanto para o almoço (depois do trabalho da parte da manhã). Geralmente a comida oferecida é peixe frito, cabeçudo batido, feijão e arroz para merenda e para o almoço. Cada pessoa leva o seu instrumento de trabalho, seja ele a enxada ou o terçado - dependendo da atividade que será realizada. A prática do *ajuri* passou a ocorrer após a constituição da comunidade, pois antes as pessoas moravam afastadas e tanto o *ajuri*, como outras formas de sociabilidade que atualmente ocorrem na comunidade, antes eram inviáveis.

por eles se uniram e reivindicaram. A história da criação do Tapiira será descrita em detalhes a seguir.

A formação de boa parte das comunidades do Rio Unini coincide com o fim do ciclo da borracha. Foi pela desvalorização do produto brasileiro, a partir da concorrência com a borracha produzida na Malásia, que os "patrões de seringa" deixaram de ir ao rio e fornecer os bens de subsistência, tal como sal, açúcar, café e tabaco às pessoas que deles dependiam para trocar os produtos extraídos da floresta pelos que eram produzidos na cidade. Como não existia mais mercado externo demandando o produto brasileiro, a extração da seringa não era mais necessária e os regatões deixaram de ir ao rio. Os seringueiros, por seu turno, não tinham mais por que continuar com suas atividades de extração de seringa e, por outro lado, precisavam arranjar outro modo de subsistência. Como não tinham mais acesso a alimentos básicos, perceberam que era necessário sair do "interior" - de lagos e igarapés - e buscar recursos na beira dos rios principais, onde existia maior possibilidade de garantir o básico para a alimentação, ficando eles à deriva da passagem dos parques regatões que ainda circulavam por lá.

Foi justamente neste momento que grande parte dos seringueiros começou a cultivar a mandioca, não tanto para o próprio consumo (o que, na maioria dos casos já era comum, mesmo na época da seringa), e mais para a venda ou troca por rancho. Já que a atividade que praticavam já não era mais rentável, ou, melhor dizendo, não encontrava mais demanda e, portanto, não permitia a troca por produtos comercializados, eles começaram a produzir farinha de mandioca - produto que foi bem recebido pelos regatões. Desta forma, eles passaram de uma atividade eminentemente extrativista, para uma atividade agrícola, também voltada à subsistência. Vale dizer, entendemos subsistência como qualquer atividade que é considerada pelos moradores como aquela da qual dependem para a aquisição de rancho ou "artigos de estiva", como: açúcar, café, arroz, óleo e sal.

Evidentemente, a passagem da seringa à farinha não ocorreu de forma clara e simultânea para todas as pessoas que moravam na região. Aliás, ainda hoje, vemos pessoas que vivem basicamente do extrativismo, seja da seringa, do cipó ou da castanha. De qualquer maneira,

podemos afirmar de forma segura que o fim do ciclo da borracha foi o grande responsável pelo aumento da produção de farinha de mandioca no rio Unini. A comunidade estudada ilustra muito bem esta afirmação.

De acordo com as histórias de vida recolhidas no Tapiira, praticamente todas as pessoas que estavam com idade ativa na época do ciclo da borracha, trabalharam, ou com balata, ou com sova, ou com seringa. As exceções, em grande medida, eram pessoas que trabalhavam com atividades que subsidiavam a extração da seringa, como regatear no rio ou mesmo, vivendo em Manaus, trabalhando em firmas de beneficiamento da borracha. Algumas pessoas que na época desta pesquisa moravam na comunidade e que vieram de outras regiões do Estado do Amazonas, como do Purus, do Juruá, ou mesmo de outras regiões do rio Unini relatam que também trabalharam com a seringa durante o período em que havia comprador para o produto. Outras, ainda, contam que, durante este período, estavam em Manaus, estudando, trabalhando em casa de família como empregada doméstica, ou prestando serviços de pedreiro. Houve uma pessoa que relatou ter participado do garimpo do ouro, trabalhando como cozinheira. Frequentemente, as pessoas cambiavam entre uma atividade e outra, tendo sido, por exemplo, seringueiro, regatão e pedreiro. Atualmente, na comunidade estudada, todas as pessoas trabalham primordialmente com o cultivo da mandioca e o feitiço da farinha, ainda que alguns tenham outras atividades que complementem a renda familiar¹⁰. Os relatos sobre a vida da seringa demonstram uma certa ambigüidade em relação à vida da roça. Ao mesmo tempo em que frisam as dificuldades e a falta de mantimentos que a primeira onerava, muitos relatos assumem um certo saudosismo pelo trabalho da seringa, que seria menos "pesado" do que o da roça. Segundo eles, enquanto a renda gerada pela venda da farinha lhes permite comprar "nossas coisinhas", a renda gerada pela seringa não permitia nem a aquisição de roupas para o uso cotidiano. Neste sentido, ainda que o trabalho da roça seja reconhecido como mais penoso (desde o processo de derrubada da mata ou capoeira, passando pelo plantio, pela colheita, pelo transporte à casa de farinha, até o feitiço mesmo da farinha, sobretudo o processo de torra) ele gera maior renda.

Outro fator importante no que diz respeito à organização social do grupo é que, enquanto a extração da seringa podia ser feita por uma só pessoa, e não mais que isso, o cultivo da

¹⁰ Detalharemos as atividades praticadas na atualidade mais a frente, no subcapítulo 2, Os espaços do Tapiira.

mandioca e produção da farinha são atividades que permitem o trabalho em grupo. E assim, o trabalho que passou de um local isolado e afastado na época da seringa para um local de convívio e vizinhança com o cultivo da mandioca, reflete também uma forma de trabalho que ora era isolada e solitária, para um que possibilita a ajuda comunitária e as relações de reciprocidades através dos ajuris¹¹.

Uma das características do cultivo da mandioca e produção da farinha e que a seringa demonstrou com muito mais veemência, até agora, são as influências do mercado sob a demanda do produto. Enquanto no caso da seringa a atividade foi praticamente extinta por conta da produção estrangeira do produto, no caso da farinha os moradores convivem com uma oscilação de seu preço muito grande que, segundo eles, tem a ver com a sua baixa ou alta produção em outros locais do estado sem, no entanto, extinguir a atividade. Para se ter uma noção, durante a viagem que realizamos em fevereiro de 2003, para o pré-campo desta pesquisa, o preço da farinha girava em torno dos R\$50,00/saca e, no período mais recente em que estivemos, isto é, até maio de 2005, o produto não conseguia ser vendido por mais de R\$35,00/saca¹².

Uma novidade boa para pensar...

Uma coisa interessante que ocorreu enquanto estávamos em campo para esta pesquisa foi que o presidente da Associação dos Moradores do Rio Unini, AMORU, anunciou em uma reunião da comunidade que o governo subsidiaria a extração da seringa brasileira. Assim, ao invés de valer R\$1,40/Kl, o preço da borracha sairia por R\$2,10/Kl. Quando foi anunciado, as pessoas que estavam na reunião não tiveram uma reação muito clara, mas demonstraram curiosidade pelo assunto. A volta à extração da seringa seria, então, retomada pelos moradores em função de um incentivo do governo. Seria a volta às 'tradições antigas'. Mas não pudemos vislumbrar o desdobramento deste "convite", pois saímos de campo antes que fosse tomada qualquer decisão sobre o assunto.

¹¹ Este assunto será abordado no capítulo "Os espaços do Tapiira", quando da descrição dos espaços do cultivo da mandioca e da produção da farinha.

¹² Depoimento de morador: Toda vez que enche a saca é medindo: 75 litros, senão, o comprador sente falta, caso não dê os 75 litros. É mais ou menos 50 quilos.

De qualquer maneira, pensamos ser de grande valia introduzirmos o leitor a partir daqui à discussão da "tradicionalidade" das pessoas que moram no Unini - a qual poderia ser estendida aos chamados "povos da floresta" ou "populações tradicionais".

Isto por que um dos argumentos que é freqüentemente utilizado para a permanência de pessoas no interior de florestas e unidades de conservação e que nós discutiremos mais detidamente no **Capítulo 3) Atores e Dramas do Parque** diz respeito ao "modo tradicional de vida" delas que, como alguns autores acreditam, seria essencialmente ou potencialmente conservacionista. E o fato de o governo subsidiar a produção da seringa, retomando aquilo que era a atividade central das pessoas que hoje estão reunidas em comunidade há no mínimo quinze anos, nos permite refletir as idéias implícitas nesta atitude, sobretudo no que ela pode acrescentar à discussão que pretendemos fazer neste trabalho.

Assim, percebemos que a pretensa tradicionalidade dos povos aqui estudados está muito mais afinada com contextos externos (por vezes de âmbito internacional) de estímulos e desincentivos do que com uma relação cosmológica interna auto-referenciada entre os moradores e a natureza. Com isto estamos dialogando explicitamente com autores como Diegues, Brandão, Descola, Cândido e Almeida, que discutem a relação do homem caipira, camponês, da floresta, caiçara, entre outras denominações, com a natureza. Esta discussão estará presente no último capítulo da dissertação e representa, acreditamos, a maior contribuição deste trabalho à temática de pessoas vivendo em áreas de preservação.

Introduzimos ao leitor, breve e repentinamente, as inquietações que foram responsáveis pela desenvoltura deste trabalho, que é justamente a polêmica de haver pessoas morando no interior de unidades de conservação. A etnografia que realizaremos possui várias questões que nos subsidiam a compreender como este assunto pode ser tratado, como os moradores do parque agem em seu cotidiano e o que isto pode nos ensinar sobre a relação entre homens, conservação e políticas de preservação.

Para finalizar esta parte da apresentação da vida dos ribeirinhos antes da comunidade, isto é, na época em que todos trabalhavam com seringa e viviam distantes uns dos outros, achamos por bem disponibilizar alguns depoimentos dos moradores com relação ao trabalho da seringa, demonstrando ao leitor a fonte secundária de todas estas considerações: o

caderno de campo dos autores, onde anotávamos os depoimentos dos moradores. Assim, nos remetemos a trechos do nosso caderno de campo, não obstante a inobservância de regras gramaticais, pois eles representam nossa escrita no momento em que escutávamos os depoimentos. Disponibilizaremos estes depoimentos nos anexos desta dissertação (anexo I: alguns depoimentos com relação à seringa).

Vida em comunidade

"(...) o lugar, o lugar antropológico, é simultaneamente princípio de sentido para aqueles que o habitam e princípio de inteligibilidade para quem o observa. (...) Tantos lugares cuja análise faz sentido, porque foram investidos de sentido, e porque cada novo percurso, cada reiteração trivial, conforta-os e confirma sua necessidade" Auge (1994:51-52).

Imagens da comunidade







Neste trabalho consideramos *comunidade*, assim como definido por Pinheiro (*apud* Borges, 2004:51), como "qualquer agrupamento de pessoas com instalação coletiva (escola, igreja, centro social) e um cargo comunitário (presidente¹³, agente de saúde)". Acrescentamos, contudo, mais um parâmetro, fundamental, a esta definição: comunidades se definem pela construção de um território. Construção esta que se dá pelo compartilhamento e reconhecimento de um certo espaço como *locus* da comunidade que, não obstante ter fronteiras mutáveis, haja visto o processo histórico no qual esta construção se insere - que, no caso, se encontra em expansão - reflete e institui a identidade da comunidade em questão.

Compartilhamos com Paul Little (2002) o pressuposto da conduta territorial como parte integral de todos os grupos humanos. Ou seja, que territorialidade é uma força latente em todos os grupos, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas. A definição de territorialidade empregada pelo autor é a seguinte: "o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu território ou *homeland*" (Little, 2002:3). Daí decorre que qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos e que, para analisar um território qualquer, é necessário realizar uma análise histórica que trate do contexto específico em que ele surgiu e a partir de quando foi afirmado/defendido.

Os territórios sociais são marcados por vínculos sociais, simbólicos e rituais estabelecidos entre os diversos grupos sociais e os respectivos ambientes biofísicos¹⁴. Estes vínculos se referem ao pertencimento do grupo ao lugar, ou seja, à sua origem no lugar, sendo eles os primeiros ou não.

Segundo Little (2002), de um modo geral, os territórios dos povos tradicionais se fundamentam em décadas, senão séculos, de ocupação efetiva. As reivindicações territoriais destes povos estão baseadas numa razão histórica, e não instrumental. Eles ficaram fora dos regimes territoriais da Colônia, do Império e até recentemente da República, mostrando sua força cultural. "A expressão dessa territorialidade, então, não

¹³ Os presidentes da comunidade geralmente são eleitos a cada quatro anos na comunidade. No Tapiira, o atual presidente já está no cargo há mais de oito anos e, segundo ele, não sai por que o pessoal não deixa. De acordo com alguns moradores, por outro lado, parece que não há mais ninguém que se candidate ao cargo na comunidade.

reside na figura de leis ou títulos, mas se mantém viva nos bastidores da memória coletiva que incorpora dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo com sua área, o que dá profundidade e consistência temporal ao território" (Little :11). No caso dos moradores do Tapiira, mesmo os "mais antigos" moradores da comunidade vieram de outros lugares. E nem por isto deixam de considerar o Tapiira como seu território. Com isso queremos argumentar que o sentimento de território não está, necessariamente, vinculado à idéia de tempo de vida no local. Queremos sustentar que a idéia e sensação de territorialidade é mais uma construção social e pessoal do que uma graça conferida pelo tempo. Deste modo, não descartamos que as reivindicações dos moradores possam se basear em razões históricas, simbólicas e também instrumentais. Pois mesmo que os moradores possam ter vindo de lugares diferentes e em épocas distintas, o que conta mesmo é a sensação de que eles pertencem à comunidade (seja por ligação histórica, simbólica ou instrumental) e sua aceitação pelas pessoas que nela habitam.

O que estes povos têm em comum, ainda de acordo com Little (2002), é que, no caso dos quilombolas e ribeirinhos, a sobrevivência destes territórios, durante séculos, deveu-se, em partes, à estratégia de invisibilidade, tanto simbólica quanto social, empregada por estes grupos. Além da invisibilidade, e associada a ela, há a marginalidade econômica dos distintos grupos sociais que se localizaram nos interstícios dos centros econômicos, em determinados momentos históricos - podendo este cenário ser alterado conforme os interesses econômicos e de mercado, como foi o caso da corrida da borracha, das drogas do sertão, peles de animais e tantos outros produtos que entraram e saíram do foco pelo mercado mundial.

Concordamos com esta invisibilidade afirmada por Little (2002), mas defendemos que ela não ocorreu de forma estática para os povos da região que estudamos. É muito comum a migração entre vários lugares durante a vida. Em um trabalho escrito por Otavio Velho (1984) sobre a Amazônia oriental, ele busca elucidar os motivos que levam às tomadas de decisão para a migração na região. Ele chega à conclusão que existem três razões gerais muito fortes para a migração na Amazônia:

¹⁴ Little cita a distinção do geógrafo entre "espaço", abstrato e genérico, e "lugar", concreto e habitado.

- 1) "Seguidamente, o início de um processo de migração dá-se com o que é considerado uma 'visita'. Ou seja, a pessoa não só toma uma decisão no escuro como muitas vezes sequer reconhece de antemão que existe a possibilidade da migração. Está 'de visita'" (1984:35) - geralmente a parentes, compadres, amigos ou conhecidos. "As visitas levam à decisão de migrar quando, por uma razão ou outra, a pessoa 'se agrada de um lugar" (1984:36). Isso pode acontecer pela "fartura e/ou com a qualidade das terras, com a abundância de águas ou com a possibilidade de empregos complementares como o garimpo, a coleta de produtos vegetais, a caça, etc" (1984:36).
- 2) "Fatores de repulsão": conflitos, violência, expropriação direta, esgotamento da fertilidade da terra, redução da importância comercial de um local, etc. A doença e a morte constituem um forte fator de abalo da estrutura econômica da família e geram desconfiança face ao lugar, que seriam os responsáveis por esses males. Ao que parece, a desconfiança é uma atitude mais geral, e o deslocamento é um modo de expressá-la. Desconfiança quanto a sua salubridade, tanto do ponto de vista físico quanto, por extensão, do ponto de vista social e espiritual (1984:38).
- 3) Influência de outros que tenham algum poder afetivo e/ou social sobre outros, por exemplo, um líder comerciante.

A nossa experiência em campo corrobora com as idéias gerais propostas por Otávio Velho (1984) quanto aos motivos de migração. Ouvimos muitos relatos em que as pessoas migraram após uma visita (inclusive para o Tapiira) e muitos casos em que as pessoas relataram terem-se mudado em razão da morte de um ente familiar - o que fez a família ou um ente da família se 'desgostar' do lugar que moravam. Estas foram as razões de migração mais comuns dos relatos de migrações mais antigas. Nos últimos quatro ou cinco anos, o maior motivo da migração é a busca por estudo em nível superior à quarta-série¹⁵.

Para este trabalho, a questão sobre o território ganha em complexidade com a implantação do parque na área que, a partir desta implantação, passa a ser denominada Parque Nacional do Jaú. Os moradores do Rio Unini tornam-se, para todos os efeitos, moradores do Parque Nacional do Jaú - o que, por si só, constitui uma infração legal. Este tema rico e controverso

¹⁵ Este assunto será tratado no subitem seguinte: O saber e a formação da comunidade.

- que inclui uma análise sobre a política ambiental de unidades de conservação, a hegemonia estatal e a invisibilidade destes moradores, que repentinamente ganharam uma visibilidade e um certo poder, ao verem-se contrapostos à legitimidade estatal - será abordado mais detidamente adiante no último capítulo. Por enquanto, continuemos com a etnografia da comunidade Tapiira, buscando apreender como os moradores constituíram-na e constróem-na dia-a-dia. A vida em comunidade vivenciada pelos moradores do Tapiira será abordada ao longo dos subitens subseqüentes.

O saber e a formação da comunidade

A comunidade Tapiira, como já explicitado anteriormente, foi-se constituindo aos poucos. Depois de terem-se juntado num mesmo rio, sendo agora vizinhos de alguns poucos minutos ou horas de caminhada ou de remada - e não mais de longas horas de distância - os moradores começaram a ver a necessidade de buscar uma escola para atender todas as crianças que se encontravam na região. De fato, foi quando começou o movimento para trazer a escola para as famílias que habitavam a localidade, que as pessoas começaram a se unir mais e mais ao redor desta área que mais tarde ficou conhecida como Tapiira (segundo relato de moradores, Tapiira significa *anta* na língua dos índios). Assim, a formação da comunidade teve, como razão primordial, a demanda por escola à prefeitura local, para ensinarem "o saber" às "crianças brabas" - como se diz das crianças que não são educadas em escolas, uma referência explícita à forma de tratamento empregada pelos missionários aos indígenas na época da colonização.

A idéia tão alastrada naquelas pessoas de que as crianças precisavam de educação indica uma forte oposição à educação que eles tinham até então. Indica, ainda, que era mais importante o aprendizado da matemática, da escrita e do saber das escolas, do que aquele aos quais as crianças eram introduzidas desde cedo: o saber da roça. Isto, por sua vez, parece indicar um desejo de mudança de vida, ou de modo de trabalho, já que, com a escola, a criança dedica menos tempo de seu dia para o feitiço da farinha e produção de mandioca.

Com a mobilização para a demanda da escola, elegeu-se um presidente e um vice-presidente, e aí começaram as reuniões que ainda hoje acontecem para definir todas as coisas que

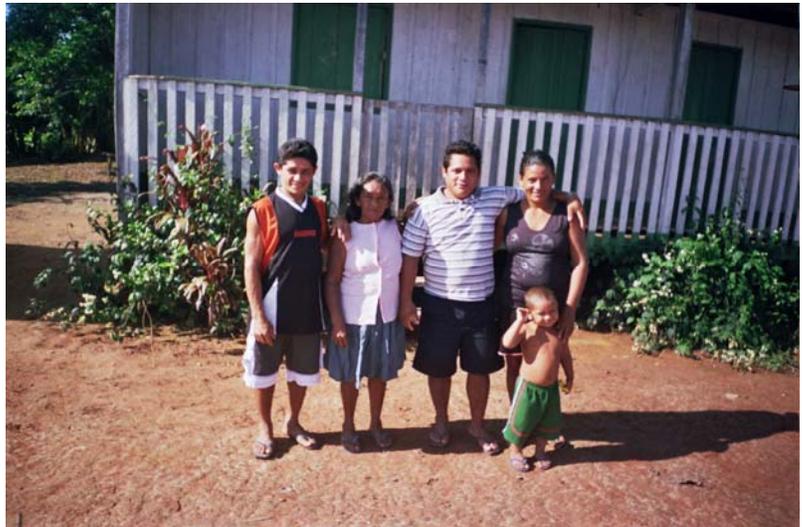
dizem respeito à comunidade. Durante nossa permanência em campo pudemos participar de várias reuniões comunitárias: uma definindo procedimentos para recepção na comunidade de um encontro sobre saúde que pudemos presenciar; outras para informar e discutir parâmetros sobre o acordo de pesca (cujas reuniões eram representadas por membros da AMORU que iam até Manaus; outras organizadas pelo IBAMA e/ou pela FVA (ong que atua há mais de 10 anos no parque) buscando esclarecer algo sobre o Parque ou sobre algum projeto conjunto entre a AMORU e a FVA etc. Com isso queremos dizer tão-somente que reuniões são freqüentes na comunidade e, ainda que não sejam todos que participem ativamente, na grande maioria das reuniões, nunca família alguma - geralmente um membro que a representava - deixou de ir. Então faz parte do cotidiano da comunidade, além das reuniões que acontecem geralmente às oito horas dos domingos, os momentos de lazer. Não tendo chuva, todos os dias, após o trabalho, praticamente toda a comunidade se reúne em torno do campo de vôlei e de futebol para jogar bola. Há também outro local de encontro cotidiano: a sede comunitária onde, todos os dias, durante a exibição da "novela das oito", da rede Globo, muitas pessoas se encontram. Fora isto, é freqüente, como veremos no capítulo seguinte, algumas famílias trabalharem num mesmo espaço: a casa de farinha. Nestes espaços de encontro, as pessoas reafirmam e colocam em confronto valores e costumes sobre forma de trabalhar, crenças, educação dos filhos, pontos de vista sobre uma pessoa ou situação específica, vontades e desejos, etc. Podemos dizer, em suma, que é também nestes momentos de interação que os moradores do Tapiira re-significam e reconstróem os valores da comunidade, dia-a-dia.



Mas voltemos à escola, local de interação e educação, em que as crianças vão para aprender formalmente valores e ensinamentos transmitidos pelo professor. A primeira professora que veio para o Tapiira foi a Estefânia, professora contratada pela prefeitura de Barcelos. Ela dava aula para cerca de 30 a 40 alunos, em escola multiseriada. No início, quando iam construir a escola, pensaram em fazê-la dentro da casa do João Miguel - que foi o primeiro presidente da comunidade. Mas ele, para evitar confusão, preferiu colocar a escola onde hoje é Tapiira. Segundo depoimento dos moradores, a escola era toda de palha, improvisada. Ela permaneceu assim durante quase um ano e só depois construíram outra de madeira, com um quarto ao lado, para acomodar a professora.

Esta escola durou muitos anos, até que começou a ficar "estiolada", isto é, as madeiras foram diminuindo e começou a entrar água da chuva pelas frestas. Com isso, resolveram construir a escola que ainda hoje é a utilizada, esta com duas salas de aula: uma para os adultos, outra para as crianças.

Dona Maria e sua filha em frente à escola antiga, onde moram; Rosa (à direita) e família em frente à escola atual, onde leciona



Como na lei de Lavoisier, no¹⁶ Tapiira “nada se perde, nada se cria, tudo se transforma”. A escola que foi abandonada virou a casa de uma família; um barco que estava igualmente inutilizável transformou-se em outra casa; estavam planejando transformar a ex-igreja em outra casa, e assim por diante.

Barco-casa (foto tirada da balsa)



Esta regra teria ainda extensões incalculáveis no cotidiano dos moradores. Um pouco como a lógica discutida por Lévi-Strauss, da *Ciência do Concreto* (1970) estas pessoas que moram há mais de dois dias de viagem da cidade mais próxima acabam por desenvolver uma capacidade incrível de aproveitar o que têm em mãos. Assim, com a arte da *bricolage*, borrachas de pneus viram dobradiças para portas; restos da lateral de um fogão

¹⁶ Referimo-nos à comunidade Tapiira utilizando artigos e pronomes masculinos (por exemplo: o Tapiira, no

transformam-se em instrumentos para raspar mandioca; todo o conhecimento sobre ervas, raízes e folhas, para cura das mais diversas moléstias; o feitio de panelas, fogareiros e potes de barro; cascos de tartaruga (aquelas, que serviram de alimento) tornam-se excelentes recipientes para transporte de coisas como a massa da farinha; as embalagens plásticas de produtos como açúcar, arroz e farinha de trigo tornam-se suportes fundamentais à confecção das peças de barro; e assim por diante.

Mas voltemos à história da escola no Tapiira. Uma das "filhas do Unini", como denominam-se as pessoas que nascem no rio¹⁷, teve a oportunidade de estudar em Manaus e quis tornar-se professora da comunidade. Ela é a filha de um dos fundadores do Tapiira. Conversou com a então secretária de educação de Barcelos e conseguiu o posto de professora. Já faz mais de oito anos que ela é a professora da comunidade e, apesar das dificuldades, ela diz gostar da profissão de ensinar. Durante o intervalo da aula, professora e aluno merendam: sempre há merenda feita - cada dia a mãe de um aluno faz a comida - que varia desde arroz doce até sopa de macarrão, bolinho de chuva, mingau de banana, macarrão com feijão, etc¹⁸. A mãe responsável pela merenda é também a responsável por lavar os pratos e colheres e devolvê-los à professora, já que são bens da escola.

Todos os professores do Unini e demais escolas rurais precisam participar dos encontros de professores rurais do município de Barcelos que ocorrem anualmente. Lá eles fazem treinamentos e cursos para aprimorar o ensino, tanto das crianças como dos adultos (existiu durante um tempo o curso do EJA, Educação de Jovens e Adultos. Durante nossa permanência no campo estavam aguardando a posição da secretária de educação quanto à sua continuidade, pois até então ela não tinha informado se o curso iria continuar ou não. Este curso de alfabetização de adultos geralmente ocorria das sete às nove da noite -

Tapiira) em sintonia com a forma pela qual os moradores do local se referem ao local.

¹⁷ É interessante ressaltar que é comum as pessoas se reconhecerem e se identificarem como filhas de rios específicos. O fator identitário é sempre o mesmo: o rio de onde vieram (Ex. filho do Purus, filha do Juruá, etc.). Isso nos indica uma relação com os rios que ultrapassa a questão geográfica, implicando também as variáveis ecológicas, sociais e econômicas dos diversos 'rios' e que contribuem para configurar a identidade de uma pessoa 'filha de tal rio'.

¹⁸ A prefeitura de Barcelos fornece, todo mês, a merenda para todas as escolas do Rio Unini.

parte da comunidade estudava, parte assistia novela e parte ficava em casa). A professora nos informou que estava pensando em fazer uma faculdade de quatro anos para professores, cujas aulas serão ministradas em Barcelos, somente no período das férias, para aprofundamento de alguma disciplina específica, como matemática, biologia, português, etc. Mas isto era uma novidade que a prefeitura de Barcelos ainda estava pensando em implantar.

As aulas, no período que estávamos lá, eram ministradas para as crianças no período da tarde (13:00 às 17:00 horas), da primeira à quarta série, simultaneamente. Ou seja, na mesma sala, no mesmo horário, a professora tem que ensinar crianças com níveis de conhecimentos distintos. Ela comentou que geralmente procura seguir a estratégia de dar cada aula sobre algum tema que suscite reflexões e exercícios nos diversos níveis de dificuldade.

A escola é também o local onde a agente de saúde encontra as crianças reunidas e aproveita para passar flúor nos dentes delas (avisa no dia anterior para trazerem de casa suas escovas de dente) de 3 em 3 meses e para cortar suas unhas dos pés e das mãos, com maior frequência.

Há consenso entre os moradores de que a educação no Tapiira está muito melhor do que a educação que existia antes e que, na concepção deles, era nula. As crianças que antes praticamente não tinham nenhum aprendizado formal e não encontravam companhia para brincar e interagir, a não ser a dos próprios pais e irmãos, agora podem brincar com várias crianças durante o dia (se não estão ajudando na farinha) e se reúnem todas as tardes com várias outras crianças para ficarem dentro de uma sala de aula aprendendo o que a professora tem a ensinar. Os pais, por seu turno, podem deixar tranquilamente as crianças na escola enquanto vão cuidar da roça, ainda mais sabendo que na escola elas vão poder usufruir da merenda. Uma das coisas percebidas por nós é que vários dos alunos que moram perto da escola levam a merenda para dividir com a mãe ou irmãos em casa. A merenda é servida na hora do intervalo, e os alunos podem comer e brincar durante este período, que se estende por cerca de vinte minutos. Na parte de trás da escola existe uma mesa grande onde se reúne a maioria dos alunos junto com a professora para comer.

Nenhum morador contesta a importância da educação. Tanto é assim que, muitos deles, tendo em vista a escola do Tapiira formar alunos somente até a quarta série, comentam sobre a dificuldade em ter que continuar os estudos fora da comunidade, na cidade. Mas muitos encaram o desafio e mandam os filhos para Manaus, Novo Airão, Barcelos, ou alguma cidade onde haja algum parente morando, para que lá possam continuar seus estudos. Assim, ao mesmo tempo em que a escola teve um papel eminentemente agregador quando foi implantada, sendo fruto e consequência da união de diversas famílias que estavam esparsas pelos rios e igarapés e que buscavam trazer educação aos filhos, atualmente, por ela fornecer uma formação de certa forma restrita, as famílias estão se fragmentando e ficando parte no Tapiira, parte na cidade, para que os filhos possam continuar seus estudos para além da quarta série. É muito comum que os pais fiquem na comunidade e mandem seus (suas) filhos(as) para a cidade para que lá possam estudar e morar na casa de algum parente. É também muito frequente o caso em que o marido permanece no trabalho da roça e a mãe vai com o filho(a) para a cidade para fazer companhia e cuidar dele(a). Uma das implicações que isto traz, tanto para os pais que se separam - geograficamente - para dar apoio ao filho, quanto para os pais que mandam o filho morar um tempo na casa de um parente, para além da questão migratória e desfragmentadora da família, é uma preocupação compartilhada pela maioria dos pais: é que nas cidades os filhos podem se envolver com más companhias podendo vir a se tornar um *galeroso* (palavra empregada por eles para se referir a jovens que andam em turma, arranjam briga, falam palavrão, roubam e usam drogas). Existe jovem - e não é só um ou dois - que não foi para a cidade estudar justamente por este motivo, pelo perigo de se tornar galeroso. É importante salientar que esta é tanto uma preocupação dos pais quanto dos próprios jovens. Eles mesmos se preocupam com os "maus elementos" com os quais teriam que conviver se fossem para a cidade. Assim, embora a educação formal da cidade possa ser considerada melhor que a da comunidade (afinal, vai até a oitava série ou mesmo terceiro colegial, enquanto a educação no Tapiira atinge somente até a quarta), a *outra* educação, aquela da convivência e das relações pessoais apresenta muitas armadilhas na cidade, enquanto, por outro lado, na comunidade, os jovens não têm caminhos ou companhias erradas a trilhar.

Sobre o conteúdo das aulas nada podemos afirmar, já que não participamos de nenhuma delas. Mas certa vez folheamos o livro didático de uma criança e percebemos que ele era similar aos livros que servem como material de alunos em escolas urbanas, possuindo como exemplos didáticos aviões, asfaltos e motocicletas. Quando se referia ao Amazonas, colocavam como ilustração o desenho de um índio, uma onça e uma cobra, todos sorrindo.

A professora, então, tinha que se desdobrar não apenas para alfabetizar as crianças, mas também para alfabetizá-las numa realidade que não é a que os alunos conhecem. Neste sentido, os livros escolares fornecidos pela Prefeitura aos moradores do Tapiira pressupunham uma didática completamente diversa daquela defendida por Paulo Freire (Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985), de que as crianças e os adultos alfabetizam-se muito mais facilmente com as coisas do dia-a-dia, que fazem parte da própria rotina deles. Não podemos afirmar nada além disto no que diz respeito às aulas, já que não as freqüentamos e tampouco conversamos com a professora especificamente sobre os temas que são tratados em aula. Esta seria uma abordagem muito interessante a ser realizada, inclusive para os propósitos deste trabalho, pois nos permitiria ver como a educação da escola é formadora de valores, quais são estes valores que estão sendo compartilhados na sala de aula e qual a recepção dos alunos destas visões de mundo que vêm através dos livros didáticos e permeiam o cotidiano deles.

Para finalizar o tema escola, acrescentamos, somente, uma gravação, que a própria professora certo dia nos ofereceu, feita junto com as crianças, com alguns dos moradores mais antigos e lideranças atuais da comunidade, sobre a própria história da comunidade. Dentre as perguntas feitas aos entrevistados, há: o que é comunidade para o senhor; quais as suas atividades diárias no trabalho e no lazer; como era a saúde e a educação no Tapiira antigamente; quais as atividades da comunidade que prejudicam o meio ambiente e quais ajudam a conservar o meio ambiente; etc.

Bem, as entrevistas foram feitas em 2002 e pudemos perceber através delas e de nossa convivência com os moradores que pouca coisa mudou desde então. Ela continua sendo uma ótima representante do que, de um modo geral, os moradores pensam sobre temas importantes da comunidade. Por isso, achamos interessante incluí-la de maneira integral aqui, ressaltando que este foi um trabalho proposto pela professora aos alunos de quarta

série do Tapiira. Estas entrevistas nos trazem de forma muito clara o "concebido" de uma série de pontos importantes dos moradores da comunidade. Elas são também muito interessantes por demonstrarem a dificuldade que alguns moradores tinham para responder algumas perguntas com clareza, tendo a professora que intervir em alguns momentos para conduzir a entrevista. Existem respostas que não estão claras pela gravação, que fica baixa em alguns momentos, mas existem aquelas que não estão claras pela própria dificuldade do entrevistado em responder algumas questões. Esta entrevista endossa a idéia de que para estudar um grupo de pessoas é necessário permanecer junto a elas durante um bom tempo, praticando a observação participante, pois é através dela que são transparecidos certos valores que a fala, e sobretudo uma entrevista gravada, não é capaz de dar conta. Vamos então à entrevista:

Entrevista com crianças e moradores do Tapiira (1º. agosto de 2002):

Rosa (professora): *Hoje, dia primeiro de agosto, juntei meus alunos para fazer uma entrevista na comunidade, onde o objetivo dessa entrevista é resgatar a história da comunidade.*

Aluna (o): *estamos coletando alguns dados dos moradores desta comunidade para resgatar a história de Tapiira. Vou começar conversando com o primeiro/segundo/terceiro morador:*

Aluna (o): *Como é o seu nome?*

1) *João Miguel*

2) *Edmilson Fragoso da Silva*

3) *Tarciso Pereira da Silva*

Aluna (o): *Quando foi fundada essa comunidade?*

1) *[?]*

2) *Foi fundada em 1987.*

3) *[?]*

Aluna (o): *Quanto tempo você mora aqui no Tapiira?*

1) *Eu moro mais ou menos, há uns 15 anos.*

2) *Eu to morando aqui ta com 9 anos.*

3) *Uns 36 anos mais ou menos*

Aluna (o): *Qual o nome do fundador dessa comunidade?*

1) *João Miguel.*

2) *Foi o Seu Tarciso Pereira da Silva, e o João Miguel.*

3) *Tarciso Pereira da Silva e João Miguel*

Aluna (o): *Qual o nome do primeiro vice-presidente do Tapiira e da primeira professora?*

1) *O vice era o Adalton Fragoso, a professora, Estefani não sei de quê. Aí eu to por fora do sobrenome dela.*

2) *O primeiro presidente foi o Seu João Miguel, o seu Adalton Brasão. E a professora foi Dona Estefania.*

3) *João Miguel e Adalton Brasão e professora Estefânia*

Aluna (o): *O que é comunidade para o senhor?*

1) *Pra mim, a comunidade é que nem uma irmandade, né. Tem que ser unido. Quando vai fazer uma coisa, concorda com os outros, se ta certo ou não ta.*

2) *Comunidade é as pessoas pensando em um só objetivo, né, com projetos que evolua a comunidade cada vez mais e a união de um grupo de pessoas, onde eles busque melhoria de qualidade de suas vidas.*

Aluna (o): *Quais as suas atividades diárias no trabalho e no lazer?*

1) *Eu trabalho com agricultura, e negócio de lazer é festa, a brincadeira, jogo de futebol...*

2) *A minha atividade é agricultura, trabalho em agricultura, e lazer é esporte e festinha de final de semana quando tem.*

3) *Fazer farinha, fazer roça, brocar roçado, e plantar e coivarar. De vez em quando faz uma festinha.*

Aluna (o): *Quais as atividades realizadas junto com a família e as que são realizadas com a participação da comunidade?*

1) *Comunidade para fazer uma reunião, né, vão fazer uma [?] para comunidade, aí vai todo mundo.*

2) *As atividades individual é algumas farinhadas que a gente faz e pescaria também individual, e atividades coletivas da comunidade, são algumas reuniões que a gente faz, e trabalhamos em grupos, e também reuniões que fazemos para a limpeza da comunidade, e alguns trabalhos também que fazemos em grupo e ainda estamos começando alguns trabalhos em grupo, e fora disso tem outros trabalhos, mas que não vem na cabeça agora, nesse momento.*

3) *O trabalho, ajuri, tudo junto, brocando o roçado, capinando. [Rosa: e as que são realizada só o senhor com a sua família?] Carregar água, fazer uma caieira, tirar um arumã, pronto.*

Aluna (o): *Como era a saúde na comunidade Tapiira antigamente e atualmente?*

1) *A saúde é a mesma coisa, né. Aí depende é do tempo, né. O negócio da saúde depende é do tempo, né. Tem ano que é mais doentinho, tem ano que é mais...*

2) *A saúde de antigamente, ela era uma saúde precária, onde não existia nenhuma forma de medicamento nas comunidades. Hoje em dia já existe alguns medicamentos, não medicamento de primeiros-socorros, mas um medicamento básico, onde a gente pode ta trabalhando, ajudando algumas pessoas, no caso de algum acidente, precisando melhorar em algumas áreas, né. Aonde a secretaria ta procurando, cada vez evoluindo mais no treinamento das pessoas, equipando os postos, e acredito que futuramente esses postos vão ta funcionando e ajudando no que for possível as pessoas na comunidade.*

3) *É muito melhorada. Tem posto médico, antigamente não existia nada disso. [...] era só quando um barco vinha de Novo Airão ou de Barcelos [Rosa: e hoje?] Hoje melhorou, hoje tem uma grande melhora.*

Aluna (o): *Como é a educação na comunidade Tapiira antigamente e atualmente?*

1) *Rapaz, antigamente, ela era mais animada, por que tinha muita brincadeiras, aí tudo ficava mais animado. Tinha mais gente, tinha mais aluno, né...*

2) *A educação na comunidade Tapiira teve algumas evoluções, né, a educação era uma educação muito precária. Hoje em dia existe um treinamento com os professores, onde essas pessoas, vão aprender alguma coisa a mais pra repassar aos seus alunos. Hoje em dia existe este treinamento, buscando melhorar o desenvolvimento dos professor, pra eles poder ta lecionando e repassando o que foi aprendido aos seus alunos. E também vai existir esse outro ano o estudo noturno, onde vai buscar ensinar os jovens e os adultos também, para que futuramente, essas pessoas adultas sejam alfabetizadas para que acabe as pessoas analfabetas nas nossas comunidades, que vai funcionar de 1-4ª. séries e futuramente estaremos também com um projeto para que conseguimos trazer estudo até a 8ª. série para o interior.*

3) *Não existia antigamente. Não existia comunidade, não existia educação, não existia nada. Hoje ta muito melhorado. Existe escola, existe sede e muitos moradores. [Rosa: e naquele momento não existia escola, né?] Não existia escola, não existia nada. [Quer dizer que hoje em dia melhorou muito a situação]*

Aluna (o): *Quais as atividades da comunidade que prejudicam o meio ambiente?*¹⁹

1) *Acredito que nenhum, né.*

2) *Em todas essas comunidades existe formas de prejudicar o meio ambiente. Assim, como nas cidades grandes, também no interior, acontece. A nossa parte, onde nós prejudicamos o meio ambiente é exatamente em se colocar um roçado onde a gente é necessário ta utilizando algumas formas ainda muito antiga, como ta tocando fogo nos roçados. Mas isso é uma coisa que a gente tem que fazer por que é da onde a gente ta produzindo alguma coisa para ta sobrevivendo. E também uma das atividades onde as pessoas que a gente faz compreende, eu não sei porque é pouco estrutura mental, mas existem as pessoas também que jogam lixo ao invés de queimar o lixo, eles poluem dessa forma. E como outras formas que no momento não me vêm à cabeça, também existe, como também na cidade grande, de poluição.*

¹⁹ Esta e a próxima pergunta, junto com as respostas dadas, serão refletidas no último capítulo.

3) *Cabeçudo, pescador de aruanã e caçadores de fora. [Rosa: quer dizer que eles vem é...] Eles vem só buscar o que tem aqui, vai se embora e a gente que fica aqui que vai sofrer [Rosa: as conseqüências] as conseqüências.*

Aluna (o): *Quais as atividades da comunidade que ajudam a conservar o meio ambiente?*

1) *Eu acho que aí é por causa da limpeza, né. Por que tudo no cerrado fica esquisito, né. Até as pessoas, né?*

2) *Existe algumas atividades que a gente pratica, né, que também ajuda o meio ambiente da seguinte forma, a gente geralmente, tem o seu lugar e ta reflorestando para que esse lugar não seja totalmente destruído. E também existe uma proteção não derruba as madeiras de lei. Pelo menos negócio de castanheira, seringueira, esse tipo de material que lá na frente a gente vai precisar. Essa é uma das formas que a gente protege também o meio ambiente.*

3) *A limpeza e limpar a casa de fora, não ta jogando lixo na rua, no terreiro. Não jogar muitas coisas no rio.*

Aluna (o): *Quais as dificuldades encontradas pela comunidade?*

1) *É não ter uma ajuda dos prefeitos e nem dos vereador. Aí fica difícil. Tem que ter uma ajuda, né.*

2) *Uma das dificuldades que as comunidades, não só a nossa, estão enfrentando no momento, é a entrada dos barcos de pesca, onde eles buscam destruir todo aqueles, o pequeno e os grandes peixes que existem no nosso rio. Não só essa, como outras dificuldades que nós enfrentamos, como o transporte de alguns produtos que nós temos que levar para vender na cidade. E também o roçado de hoje já ta um pouco mais longe, né, a gente ta colocando, e o transporte dessas mandiocas para gente ta beneficiando a farinha.*

3) *A falta de pesca, que vem de fora os gelador, que vem só pescar e a gente que ta aqui e fica sofrendo as conseqüências do pescado, que fica difícil da gente pegar. Que nós não tem condução para a mandioca, carregar banana, que ta longe, e a gente tem que carregar nas costas, com sacrifício.*

Aluna (o): O que você acha que deve melhorar ainda mais na sua comunidade na educação, na saúde e no trabalho?

1) Rapaz, aí eu achava, tando melhor, educação que viesse outro professor de outro grau, né. Pelo menos, o pessoal que queria estudar mais não saíam daqui, ficavam aqui mesmo, não tinham que estudar, por ali pra Manaus, pra Novo Airão, pra Barcelos, né. E respeito a ajuda, aí tinha que, de qualquer maneira chegar gente pra ajudar a comunidade, fica tudo mais tranqüilo, né. Sem tem ajuda, nada é feito.

2) A educação ta faltando, o mais concreto, eu acho que seja a introdução de uma escola de nível mais superior, de pelo menos de 5ª. a 8ª. série, para que as crianças não possam sair do rio para ta estudando em outros lugares, em outros municípios, que elas estão passando até necessidade. A melhoria na área da saúde, eu acredito que seja um pólo base em pelo menos em uma comunidade, onde esse pólo base ta tratando dos casos mais graves de saúde, se não houver recursos para essa pessoa se tratar, levando essa pessoa para um lugar onde ela pode se tratar melhor. E esses pólos também trazendo medicamento de primeiros-socorros, e medicamento onde possa ter também reservado materiais para picada de inseto. A parte do nosso trabalho é a condução, o transporte, para nós trazeremos a mandioca dos roçados até chegar na casa de farinha para podermos beneficiar esta mandioca.

3) Ta faltando um professor de um grau melhor que se ajunte para ensinar até a 7ª., 8ª. série. Pessoal para examinar lâmina, que isso não existe aqui. Aqui faz a lâmina, manda para Barcelos, e aí ninguém não sabe o resultado. Depois que a gente vai saber em [...] se foi malária, o que foi que deu e ter um remédio adequado para isso. De repente chega uma pessoa com uma picada de cobra, ninguém tem um remédio, não tem uma geladeira com o remédio próprio para picada de cobra, é preciso ta correndo para Barcelos, mandando chamar, uma dificuldade medonha, se tiver que morrer, morre. Por que nós não temos esse recurso [Rosa: ta certo, quer dizer que se tivesse, né, um posto médico equipado com esse tipo de medicamento seria ótimo, né?] Seria ótimo. No trabalho, é uma condução para carregar mandioca, conduzir banana, seria melhor. Um poço artesian, com água, para a gente beber uma água melhor, para não ta bebendo a água do rio.

Aluna (o): Qual a mudança de quando foi fundada a comunidade para hoje?

1) Rapaz, agora é por que naquela época era mais animado, quase todo sábado tinha uma festinha, a turma era tudo animado. Eu lembro os alunos, tava tudo começando, né. Todo mundo tava animado, que tava começando isso aí. Agora não, né ta todo mundo já mais...

2) As mudanças de antigamente para hoje em dia foram muitas, né, a comunidade começou com 3 famílias, e hoje em dia existe na faixa de 23 famílias na comunidade. Nessa parte, foi uma parte positiva por que tentamos também progredir nessa comunidade a evolução das casas, né. As casas hoje em dia, estão todas praticamente cobertas de alumínio, feita de madeira, e antigamente não teríamos estas casas assim. Como também o centro social, o posto de saúde, que já existe na comunidade, um transporte no rio onde a gente também já tem, para ta se locomovendo para todos os cantos onde a gente precisa ir. Não é essencialmente ainda um transporte ativo, né, mas sim um transporte onde a gente em caso de necessidade ta podendo ir.

3) Grande melhora, pelo menos as casinhas já tão mais ou menos, já tão tudo coberta de brasilite ou de alumínio e ta melhorando cada vez mais. Devagar, mas ta melhorando.

Aluna (o): *Você acha que os moradores da sua comunidade são solidários uns com os outros, sim ou não? Por quê?*

1) *É, por que as pessoas, pelo menos aqui quando a gente pede por uns, por outros, eles sempre ajudam, né? Quando não vai, mas 2-3 vai, né. Pode não ir tudo, mas vai sempre, né.*

2) *Existe sim uma forma de solidariedade entre os moradores no Tapiira, principalmente nos casos de saúde, onde as pessoas tão doente, geralmente um vai visitar o outro, né, nesse ponto. Não em todos que sejam solidários, né, mas sim a maioria é solidário um ao outro.*

3) *Mais ou menos. Ninguém não pode dizer que tudo são solidário, né, mas é mais ou menos.*

[Rosa: e por que o sr. diz mais ou menos, por que quando o sr. manda chamar eles desjunta para ta ajudando?] É, quando a gente precisa deles, eles vem, ajudam a gente. E a gente vai ajudar eles também quando eles precisa. [Quer dizer que são solidários, não são 100%, mas são 80%]. É...

Aluna (o): *O que deve fazer um presidente para a comunidade e o que é ser um presidente de uma comunidade?*

1) Rapaz, o presidente da comunidade, a primeira coisa, ele não tem que olhar só o lado dele, ele tem que olhar o lado do povo; deixar o lado dele, olhar mais pro lado do povo. Agora tem alguns presidente, não, que quer olhar mais o lado dele, que esquece o povo. É só isso o presidente.

2) O presidente da comunidade é a pessoa onde os moradores botem confiança, né, pra ele ta buscando recurso para a comunidade e ta organizando a comunidade de maneira coletiva, né. A organização onde busque fins para todos os moradores, não só para uns e outros deixar de lado. Em todas as comunidades existe essa dificuldade, né, o presidente geralmente, ele tem que ser uma pessoa, onde ele agüente de tudo um pouco e também ta tentando mostrar o seu trabalho, né, para que as pessoas tenham confiança nele, para que quando ele convocar uma reunião, as pessoas possam ta participando para poder haver interesse das pessoas, né, ter moral no grupo. Eu acho que a maioria das comunidades no Unini, o que elas enfrentam hoje é exatamente isso, né, muitas pessoas formam inimizades, o presidente forma inimidade dentro de uma comunidade onde nem todas as pessoas participam junto com o presidente.

3) O presidente da comunidade deve zelar pelas pessoas, buscando recurso, motor de luz, pobrema [corte da gravação].

Aluna (o): Se você fosse fazer algo pela comunidade para melhorar, o que faria?

1) Por exemplo, o que eu faria aqui, se eu pudesse, pra ajudar a comunidade, a todos, era arranjar um girico, um negócio, para carregar a mandioca de longe, por que o roçado tá tudo longe. É por isso.

2) Se eu fosse fazer pela comunidade, né, não só pela minha, mas como por todas, era ter um convênio com alguma empresa de ta mantendo os motores de luz com abastecimento de diesel e óleo para ter luz pelo menos umas três horas durante a boca da noite.

3) Na educação, até a 8ª. série, da 5ª. até a 8ª.

Aluna (o): Como é viver em comunidade?

1) *Rapaz, como é viver em comunidade? É o mesmo que o cara viver tranqüilo, né. Pra viver bem, tem que ir bem tranqüilo: não mexer com ninguém, não andar perseguindo uns os outros, é isso.*

2) *Viver em comunidade, né, como outros lugares onde eu já passei, sempre é bom se ter bons vizinhos, né. Então a partir do momento que a gente tem uma comunidade unida, e tentando cada um fazer o seu trabalho evoluir melhor, dando sempre, buscando cada vez melhorar a comunidade de forma em geral, é uma comunidade boa de se viver. A partir do momento que existir inimizade nas comunidades, aí já é uma comunidade aonde a gente não pode viver muito tempo.*

3) *É viver tudo unido, trabalhando, alegre e satisfeito, sendo irmão um do outro [Rosa: sem briga...] Sem briga, sem desavença.*

Sugerimos ao leitor que leia os trechos recortados do caderno de campo que dizem respeito à escola e sua importância para as pessoas, que se encontram no anexo II. Também eles nos permitem vislumbrar a grandiosidade da importância da escola para os moradores, embora não possamos auferir, através deles, o porquê desta importância. Como já mencionado, este seria um tema de pesquisa à parte, que poderia trazer contribuições importantíssimas para entender melhor os moradores do Tapiira. Não era, entretanto, este, o nosso objeto de pesquisa.

A Saúde no Tapiira

"Os rituais sociais criam uma realidade que não seria nada sem eles. Não é exagero dizer que o ritual é mais para a sociedade do que as palavras são para o pensamento. Pois é bem possível conhecer alguma coisa e então encontrar palavras para ela. Mas é impossível ter relações sociais sem atos simbólicos" (Douglas: 1980:80).

Esta é considerada mais uma das conquistas trazidas através da formação da comunidade. A saúde, até então, tinha como aliados apenas os rezadores, benzedeiros e as parteiras. A partir da constituição da comunidade, depois de um bom tempo, eles conseguiram ter um

agente de saúde comunitário, remunerado e com acesso gratuito a alguns remédios enviados pela Prefeitura de Barcelos. Assim como a escola, a vinda do posto comunitário e a formação do agente de saúde não estão diretamente relacionados com a implantação do parque. Ao contrário, foram as reivindicações e mobilizações dos moradores do lugar que garantiram estes serviços, independente e a despeito do parque. Como apontado na introdução, enquanto o governo federal não possui verba para indenizar as pessoas por suas benfeitorias e assim desapropriar-lhes, ele tem o compromisso de garantir qualidade de vida para estas pessoas, e a conquista da saúde só foi possível por este princípio. Assim, em tese, o único trâmite mais burocrático pressuposto para a instalação de qualquer novo serviço no interior da unidade de conservação era uma autorização do IBAMA para sua implantação. Uma vez sancionada, as infra-estruturas demandadas poderiam ser construídas.

Consideraremos saúde aqui, primeiramente, em um sentido mais estrito, qual seja, o que se relaciona com a possibilidade de cura das doenças; e após, em um sentido mais amplo, relacionado à representação que os moradores do Tapiira têm com relação a esta questão da saúde.

A comunidade tem um posto de saúde e uma pessoa, que é agente de saúde comunitária, desde 1999. Esta agente de saúde fez uma prova com duas outras pessoas da comunidade que queriam assumir o cargo e, ao final de um ano em que ela e outra pessoa assumiram juntas o posto de saúde (pois haviam empatado na prova), uma ficava no período da tarde e a outra no período da manhã, até que uma delas desistiu do cargo e a outra ficou com o posto integralmente. No início, ela ficava no posto de saúde o dia inteiro, aguardando qualquer problema ou emergência. Depois, ela percebeu que poderia fazer melhor seu trabalho se fosse visitando as pessoas de casa em casa, perguntando se estava tudo bem e, em caso afirmativo, lendo algum livro que falasse sobre cura de doenças com chás e elementos da natureza. Assim, a agente de saúde ia conscientizando os moradores sobre formas de curar doenças e ainda tinha o papel fundamental de valorizar as propriedades curativas de remédios caseiros e naturais. Ela andava, de casa em casa, com sua maletinha de remédios, termômetro, medidor de pressão e seus dois livros preferidos: "Onde não há

médico" e um livro da Pastoral da Saúde - arquidiocese de Manaus - que falava de remédios caseiros.

Os cursos para aperfeiçoamento dos agentes de saúde são, em tese, de 6 em 6 meses. Mas o último foi em março de 2003, i.é, há exatamente um ano da data em que foi feito o depoimento. Com relação aos medicamentos recebidos, como era de se esperar, havia uma escassez e inconstância na distribuição de remédios por parte do município, chegando a ficarem mais de 4 meses sem receber quaisquer medicamentos. De acordo com os relatórios de trabalho mensais da agente de saúde, nos quais constam todos os pacientes atendidos no mês, com nome, idade, sintoma do paciente e o medicamento receitado, os medicamentos mais utilizados são: AAS (para dores de cabeça e febre), amoxicilina, dipirona (gripe, dores de cabeça), hidróxido de alumínio (dor de estômago), soro oral (diarréia), mebendazol (vermes), metronidazol (vermes), paracetamol (gripe, febre, dor de cabeça), eritromicina (feridas), neomicina e sulfometoxazol (feridas), descometazona (feridas), cloroquina e primaquina (ambos para malária vivax).

Também foram encontrados em seus relatórios receitas de chás e gargarejos (para dor de estômago: chá de casca de laranja com boldo, chá da flor da perpétua; para febre e gripe: xarope caseiro; chá de alho com limão e pimenta do reino; dor de garganta: gargarejo com limão). No entanto, percebemos que para sintomas como febre, gripe e dor de cabeça, nos quais esperávamos encontrar maior indicação de remédios naturais, percebemos que, via de regra, os remédios mais prescritos eram justamente os alopáticos, sobretudo AAS, Dipirona e paracetamol (ver tabela abaixo). Isso nos possibilita uma breve reflexão sobre os valores e as relações de poder que estão implícitos num caso de doença como este e, de uma maneira mais ampla, o que isso nos diz da comunidade Tapiira.

O fato da agente de saúde incentivar o conhecimento dos remédios caseiros, mas indicar principalmente os remédios alopáticos em casos de febre, gripe e dores de cabeça revela alguma contradição?

104 atendimentos

43 com sintomas de gripe, febre, dor de cabeça

3 eram suspeita de malária (sem medicamentos)

3 eram suspeita de malária (com medicamentos) - 2 eram para malária mesmo

23 medicamentos alopáticos (8 AAS, 8 dipirona, 7 paracetamol)

4 somente medicamentos naturais

6 nenhum medicamento

1 combinação de alopático com natural

Observação: coincidentemente, no período que estávamos em campo, que é precisamente o período que transcrevemos dos relatórios da agente de saúde (02/04 até 06/05), houve um "surto de virose", como os próprios moradores dizem, e conforme informação da própria agente de saúde, a porcentagem de pessoas que se queixavam de sintomas como febre, gripe e dor de cabeça, neste período, foi mais elevada do que ocorre normalmente em relação a outros sintomas comuns.

De acordo com os dados do relatório da agente de saúde, das 43 pessoas que tiveram sintomas de gripe, febre e dor de cabeça, somente 4 pessoas foram tratadas com medicamentos naturais e 23 pessoas foram tratadas com medicamentos alopáticos - apesar do incentivo constante da agente da importância e eficácia dos remédios caseiros.

Podemos inferir algumas hipóteses para este fato:

- 1) a agente de saúde acredita de fato na eficiência e na sua tarefa de receitar remédios caseiros, mas os pacientes não. Para cumprir o que eles acreditem ser sua função - em oposição aos rezadores e benzedores - ela prescreve os remédios alopáticos.
- 2) tanto moradores quanto agente de saúde desconfiam das possibilidades de cura reais através dos remédios caseiros e preferem o uso dos remédios alopáticos.
- 3) mesmo que ambos acreditem no poder dos remédios caseiros, consideram que o papel da agente de saúde é o de trazer a ciência e o seu conhecimento - em forma de remédios alopáticos - para a vida dos moradores.
- 4) os moradores até aceitariam receber remédios caseiros, mas a própria agente de saúde não confia em sua eficácia e acaba receitando os remédios alopáticos.

Bem, nas quatro opções podemos perceber fortemente o fato da agente de saúde ter um papel a representar e a necessidade de assumir este papel. Em algumas opções coincidem o que pensam deste papel a agente e os moradores (hipóteses 2 e 3) e em outras há uma diferença entre as expectativas deste papel para os moradores e para a própria agente de saúde (hipótese 1 e 4).

Além disso, podemos traçar paralelos entre as diversas "fés" das hipóteses sugeridas. Existem aquelas em que ambos acreditam só na eficácia dos alopáticos (hipótese 2); aquela em que somente a agente de saúde acredita na eficácia do remédio natural (hipótese 1); aquela em que ambos acreditam na eficácia do remédio caseiro (hipótese 3); e aquela em que somente o morador acredita na eficácia do remédio caseiro (hipótese 4).

Consideramos a hipótese 4 incoerente com os dados e com as observações feitas em campo, pois vimos a agente de saúde fazer diversas vezes apologia ao uso de medicamentos caseiros para cura de doenças (ela, inclusive, como nos mostra a tabela, indicou a alguns pacientes o tratamento da doença exclusivamente feito através de remédios caseiros). De igual modo, e pela mesma razão, descartamos a opção 2 e a 3 como implausíveis. No caso da hipótese 3, ainda que ambos, moradores e agente, acreditem na eficiência dos remédios caseiros, eles concordariam que o papel de representante da ciência médica ocidental deveria ser o de distribuir os remédios que vêm de fora - o que também está em contradição com os dados coletados, já que existem, ainda que poucos, alguns casos em que a agente receitou apenas remédios caseiros para curar as mesmas doenças às quais receitou os remédios alopáticos para outros pacientes.

Resta-nos, portanto, estudar a hipótese 1, em que a agente abre mão do que acredita ser o seu papel pelo que os moradores acreditam que é o papel dela, i.é., receitar os remédios criados pela ciência.

Acreditamos ser válido nos remetermos a Mauss (1974) e suas reflexões sobre a magia, pensando que esta idéia talvez possa ser transposta para a análise do papel da agente de saúde no Tapiira. Segundo ele, a magia é, por definição, objeto de crença: nela se crê ou não se crê. E, uma vez que há a crença em um caso, ela se espalha para todos os casos possíveis. Assim, na magia a crença é apriorística, ou seja, a fé precede necessariamente a

experiência (assim como os que acreditam na religião e na ciência). E, por conseqüência, o mágico deve crer profundamente na consecução de seus enfeitiçamentos. Há então casos em que o mágico simule por que se pede que ele simule; ele não é livre, é forçado a desempenhar um papel tradicional. Ele é uma espécie de funcionário investido, pela sociedade, de uma autoridade que ele mesmo é obrigado a acreditar. Assim, a crença do mágico e do público não são duas coisas distintas; a primeira é reflexo da segunda, pois a simulação do mágico só é possível pela credulidade pública. Em suma, com esta análise, consideramos a agente de saúde como fruto de sua sociedade. Ou seja, o fato de ela não receitar remédios naturais na maioria dos casos de gripe nos revela que existe uma certa barreira vinda da comunidade para conciliar o conhecimento da ciência com o conhecimento dos remédios locais.

A agente de saúde, se a hipótese 1 estiver correta, poderia muito bem ser considerada como um caso maussiano de poder coletivo agindo sobre um indivíduo, sendo ela fruto, conseqüência e reflexo da comunidade que anseia e deseja um poder científico atuando sobre eles. Para Mauss, a crença de todos, a fé, é o efeito da necessidade de todos, de seus desejos unânimes. Com o estudo da magia para Mauss, e do caso do poder investido pelo agente de saúde no Tapiira para nós, se demonstra como um fenômeno coletivo pode se revestir de formas individuais.

No entanto, procuraremos uma análise que não parta do princípio de que haja um consenso interno na sociedade, pois os próprios dados revelam que houve casos em que a agente de saúde receitou apenas remédios caseiros. Para isso, esboçaremos uma abordagem simbólica baseada em Clifford Geertz (1989).

Pensamos que este autor nos permite compreender a cultura como algo do devir e considera a atividade simbólica fundamental na constituição deste devir²⁰. Para seguir um enfoque geertziano na elaboração da questão, partimos do princípio de que a atividade da agente de saúde perante algum paciente que se diz doente é compreendida como sendo um ritual. Isto por que ela faz perguntas sobre a doença, anota em um caderno, mede a pressão, anota,

²⁰ Conceito de cultura de Geertz: "denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida" (1989:103).

mede a temperatura e anota também. São atos prenhes de significados simbólicos para uma comunidade que durante muito tempo se viu desprovida de tais instrumentos e procedimentos para ajudar na cura de doenças. Quanto a isto, Geertz nos traz mais uma vez a historicidade da cultura - que autores anteriores, como Sahlins e Boas já haviam salientado - quando diz que "Os padrões culturais têm um aspecto duplo, intrínseco - eles dão significado, isto é, uma forma conceptual e objetiva, à realidade social e psicológica, modelando-se em conformidade a ela e ao mesmo tempo modelando-a a eles mesmos" (1989:108). Ou seja, mesmo que os instrumentos agora utilizados pela agente nunca antes houvessem sido utilizados na comunidade, eles foram investidos de sentido no momento em que começaram a ser usados. Isso nos remete novamente à questão da tradicionalidade dos moradores do Tapiira, revelando que tal adjetivo tem um sentido bastante restrito, se é que possa ser utilizado, designando todos aqueles processos pelos quais passam os moradores, incluindo a apropriação de instrumentos e valores externos mediante o crivo da interpretação local.

Neste sentido, não consideramos exagero afirmar que a agente de saúde, envolta nos seus instrumentos de ciência, como estetoscópio, esfignômetro, termômetro e todos os remédios para quase todas as doenças, adquire uma reverência e respeito através da incorporação de elementos simbólicos que passam a ser valorizados pela comunidade. Na realidade, é justamente no fato de que a agente de saúde é solicitada a receitar e prescrever os remédios alopáticos, que apreendemos a valorização que há da ciência ocidental na comunidade estudada.



Não é novidade que filósofos e cientistas sociais afirmem ou, pelo menos, comparem a ciência à religião para o homem moderno, no sentido de ser ela o credo mais profundo da atualidade, no qual todos confiam apesar dos - ou justamente pelos - mistérios que o envolvem²¹. Partamos deste princípio, então, e tomemos a atividade da agente de saúde como algo semelhante ao fenômeno religioso no que ambos são enquanto reflexo ou índices sobre as crenças e valores partilhados por uma sociedade (ou comunidade), através de símbolos compartilhados.

Não estamos aqui interessados na origem destes símbolos, mas na expressão da sociedade que é passada através deles. Deste modo, entenderemos símbolos ou elementos simbólicos como "formulações tangíveis de noções, abstrações da experiência fixada em formas perceptíveis, incorporações concretas de idéias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças" (Geertz, 1989:105).

Continuando com Geertz, "No que concerne aos padrões culturais, isto é, os sistemas complexos de símbolos, o traço genérico de primordial importância para nós, aqui, é que eles representam fontes extrínsecas de informações" (1989:106).

Aproveitando o poder conferido à agente de saúde, a partir da análise maussiana da questão (i.é.: a agente de saúde existe como tal por que a ela é conferido um poder. E é justamente a crença neste poder que torna o conhecimento da agente de saúde, ou diríamos, do xamã, tão poderoso), podemos considerar que apesar de não ser consensual - algumas pessoas não descartam o poder dos remédios caseiros - grande parte da população e talvez a própria agente de saúde acreditem que o seu papel é o de trazer a ciência institucionalizada para a comunidade.

Afinal de contas, o conhecimento e acesso aos remédios alopáticos, vindos de fora, são predicados a ela. Isso por que eles chegam de Barcelos para ela, para que os receite conforme achar necessário, de acordo com o que aprende nos cursos ministrados na cidade. Sem dúvida, deparamo-nos com uma situação de poder, o poder do conhecimento, o poder do acesso e o de decidir quem deve e não deve utilizar os medicamentos. Os remédios caseiros, em contrapartida, estão sob acesso de todos, são ervas e plantas que todos podem ter em

²¹ Um dos mais célebres antropólogos que inicialmente comentou sobre a proximidade entre a ciência e a religião

casa, basta plantar. Cremos ser, este, um poder semelhante ao que experimentamos quando vamos ao médico e ele nos indica um remédio que, na maior parte das vezes, não sabemos nem como funciona mas, mesmo assim, saímos crédulos no que o médico indicou e diagnosticou como nossa doença.

Como consequência, ou os próprios nativos desacreditam no poder da etnociência e do etnoconhecimento, ou eles não consideram necessário que a agente de saúde venha-lhes indicar os procedimentos para usá-los. Talvez não considerem que ela seja a pessoa mais legítima, dentro do grupo, para manipular os conhecimentos tradicionais - já que ela morou parte da sua vida em Barcelos (para estudar) e é muito jovem (tem 25 anos). De qualquer maneira, com a pouca convivência que tivemos na comunidade, percebemos que poucas pessoas tinham, em seu canteiro de plantas, ervas medicinais. A agente de saúde, ao contrário, possuía mais de uma dezena de espécies que serviam para curar alguma doença.

Foto do canteiro de ervas da agente de saúde.



Para finalizar e discutir, sob uma outra perspectiva, a questão, retomaremos Lévi-Strauss (1975) e Mary Douglas (1980). O primeiro considerava, a respeito do poder do xamã, que o canto leva a uma função instrumental, mas a ênfase para os povos Cuna (Panamá) seria a eficácia *experencial* do mito, que relaxa. O resultado é instrumental, mas o mais importante é a experiência vivida. Há uma ênfase clara no poder do símbolo. Não é só uma questão de fé, nem de sugestão. A pessoa deve ter expectativa em algum nível - existe uma retórica cultural que cria a percepção concreta da mudança social. O ser humano é um animal ritual - às vezes o paradigma da ciência não explica. A cura deve ser vista de uma maneira mais holística, ou seja, cultural.

Percebemos, no caso estudado, que todo o poder, toda a expectativa dos moradores, quando solicitam auxílio à agente de saúde, está voltada para os remédios alopáticos. E mesmo que a agente possa discordar quanto à ineficácia dos remédios caseiros, ela não consegue se sobrepor ao papel de "médica branca" que lhe conferem os moradores. Ou seja, apesar de sua constante afirmação do poder de cura dos remédios naturais, entre os moradores, de modo geral, este tipo de medicamento não tem a legitimidade que os alopáticos parecem ter. Quando eles procuram a agente de saúde, eles esperam receber uma pílula, e não um chá. E percebemos, pelos dados estatísticos, que a agente acaba reproduzindo e sendo conivente com esta idéia.

A cura consistiria, pois, em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos e aceitáveis para o espírito, as dores que o corpo se recusa a tolerar. Que a mitologia do xamã não corresponda a uma realidade objetiva, não tem importância: o doente acredita nela, e ela é membro de uma sociedade que acredita. (...) A doente os aceita, ou, mais exatamente, ela não os põe jamais em dúvida. O que ela não aceita são dores incoerentes e arbitrarias, que constituem um elemento estranho a seu sistema, mas que, por apelo ao mito, o xamã vai reintegrar num conjunto onde todos os elementos se apóiam mutuamente. (Strauss. 1975:228).

"Na cura da esquizofrenia, o médico executa as operações e o doente produz o mito; na cura xamanística, o médico fornece o mito e a doente executa as operações" (Strauss, 1975:232)

Para Mary Douglas, "A diferença entre nós não é que nosso comportamento esteja fundado na ciência e o deles em simbolismo. Nosso comportamento também carrega um significado simbólico. A diferença real está em que não levamos de um contexto para o próximo o mesmo conjunto de poderosos símbolos: nossa experiência é fragmentada" (Douglas, 1980:88).

Acreditamos que o poder exercido pela agente de saúde esteja revestido pela carapaça que lhe é conferida pela maioria dos moradores da comunidade Tapiira. Assim, mesmo que ela quisesse, como nos demonstrava em todas as oportunidades possíveis - como em reuniões comunitárias e em visitas à casa dos moradores - incorporar a sua confiança e crença no poder dos remédios caseiros para tratamento das doenças dos pacientes, ela não conseguia encontrar muito espaço para isto, por causa dos próprios pacientes. E assim, a entrada da medicina ocidental na comunidade, mesmo que tenha trazido ganhos indiscutíveis para a comunidade (a taxa de mortalidade infantil diminuiu, dificilmente se morre por malária, etc.), trouxe consigo uma desestruturação das práticas anteriores para cura das doenças. Ao invés de terem-se somado, parece-nos que houve uma subtração: entrou uma em detrimento da outra.

A desvalorização do conhecimento local em detrimento de um outro, vindo de fora, foi observada em outros momentos, em interações com outros atores, como será descrito a seguir. Faz-se necessário esclarecer, no entanto, que não é nossa intenção aqui pretender que as coisas continuem do jeito que sempre estiveram. Ao contrário, como o nosso próprio pressuposto teórico-metodológico confirma, e o capítulo que tratará de uma forma crítica sobre o termo "populações tradicionais" reitera, acreditamos que as mudanças, os processos e os conflitos são inerentes a todas as culturas. Ao contrário, o que queremos chamar atenção, neste caso é, tão-somente, que a incorporação de valores externos refletem uma mudança nos próprios valores da comunidade e que é a partir destas mudanças (os que ficaram para trás e os que vão sendo incorporados com o passar do tempo) que podemos compreender melhor como se configura a comunidade Tapiira.

Parece-nos que houve um "desencantamento" do poder das ervas e dos chás e que o único meio - ou ao menos o mais acreditado - para curar doenças é através dos remédios alopáticos.

Este fato nos permite pensar sobre a confrontação de dois saberes: o saber local e o saber vindo de fora, sendo o primeiro menos valorizado que o segundo. Pudemos ouvir inúmeras vezes comentários do tipo: "ela estuda, ela tem saber", "olha como a letra dela é bonita... escreve, eu não sei escrever" que denunciam uma sobrevalorização do conhecimento que vem de fora excluindo um tipo de conhecimento que eles têm. Nos momentos em que tentamos participar das atividades cotidianas, diárias, deles, como pescar, tratar o peixe, capinar, arrancar mandioca e torrar a farinha, para nós eram tarefas de extrema dificuldade que exigiam uma destreza imensa à qual não estávamos aptos. A maior parte delas, simplesmente, não conseguimos realizar. Entretanto, mesmo tentando mostrar com esses exemplos as diversas formas de conhecimento e a importância do conhecimento que eles tinham desde crianças, o nosso conhecimento era tido como superior e mais importante que o deles. Esta foi uma impressão que perpassou a relação com a grande maioria dos interlocutores. Coisas como: estarmos fazendo uma pesquisa sobre eles, de já termos andado de avião, de virmos de uma cidade grande constitui, no imaginário de grande parte daquelas pessoas, um sinal de que somos pessoas mais importantes, mais inteligentes, mais sabidas.

Foto de atendimento ortodôntico da equipe do Asas de Socorro



Através da interação com outros atores, percebemos a mesma deferência. Tivemos a oportunidade de participar de atendimentos na área de saúde oferecidos por diversas entidades: Asas de Socorro (organização não-governamental), Alfredo da Matta (centro de atendimento e pesquisas venéreas e dermatológicas do Estado do Amazonas), FUNASA e barco-hospital de Barcelos. E, nas interações com estes atores, percebíamos também uma certa submissão a algo ou alguém em que eles confiam e que vai oferecer algo de bom para eles. Aliás, da outra parte, ou seja, dos de fora, sempre esteve presente durante estas interações uma atitude essencialmente assistencialista, algo como "viemos cuidar de vocês. Aproveitem!". E assim acontecia. A agente de saúde sempre fazia o papel de avisar a todos da comunidade quando algum destes atendimentos estivesse sendo oferecido na comunidade. E eles paravam de fazer o que estivessem fazendo para realizarem suas consultas ao dentista, ao médico, ou receberem suas vacinas. Sempre quietos, esperavam em fila, comportados e agradecidos - afinal, aquilo, se não era uma coisa pela qual eles haviam lutado para garantir, uma questão de cidadania, era, no mínimo, algo que não podiam perder. Ainda que freqüentemente alguns dos atores tivessem a postura de valorização da cultura local, tal como diversas vezes foi por nós observado em atitude de pesquisadores da FVA, por exemplo, as instituições que tinham um papel caracterizado predominantemente como assistencialista e que pressupunham que a educação e a saúde (tal como reconhecida pelo *establishment* ocidental) eram parte do cardápio dos direitos reivindicados pelos cidadãos, não tinham, de modo geral, a postura de ouvir mas, sobremaneira, de passar as informações e fazer os exames que eles acreditavam que os moradores deveriam fazer - sem ter em conta as repercussões que isto poderia ter na dinâmica local.

Com exceção do Asas de Socorro, todos eles chegavam de barco e montavam o atendimento parte em terra, parte no barco. O pessoal do Asas de Socorro vinha em hidroavião e montava todo o atendimento em terra, geralmente na sede comunitária. Eram enfermeiros, dentistas e médicos, vindos de vários lugares do país - alguns voluntariamente, outros por serviço - alguns já conhecidos dos moradores, outros que nunca foram vistos e nem haveria expectativa de que isso pudesse acontecer, todos eles passaram pelo Tapiira enquanto estivemos lá, para prestar assistência aos seus moradores.

Fila de espera para o atendimento médico



No caso do Alfredo da Matta, era a segunda vez que vinha. Estava dando continuidade ao curso cuja primeira parte foi no ano anterior ao atual, sobre doenças sexualmente transmissíveis (DST). Vieram mostrar os resultados de exames feitos no ano anterior e ensinar como são e como evitar as DST. Convocaram todos os agentes de saúde, parteiros e rezadores do parque. A seguir, fotos do encontro de saúde realizado com o pessoal do Alfredo da Matta:





Não houve um diálogo dos conhecimentos partilhados por cada grupo (os de fora e os de dentro). O tempo era corrido, o pessoal do Alfredo da Matta tinha que repassar todas as informações programadas para que quem estivesse fazendo o curso pudesse diagnosticar, prevenir e curar estas DST. E foi isto o que foi feito. Sem atentar à invasão cultural que este simples ato configurava, repassaram fotos das DSTs, nomes dos organismos causadores das doenças, formas de contração das doenças e todo aparato que, mesmo para quem vive na cidade, é pouco compreendido - é uma linguagem própria, com seus símbolos e

seus rituais que só são dominados pelo corpo médico que busca, quando muito, descrever o que está se passando com o paciente mas, no mais das vezes, se restringe a prescrever o medicamento a ser tomado. Tanto foi corrido o encontro que não pudemos nem fazer uma análise da diferença de papéis e de poderes entre estas três categorias de "curandeiros": os agentes, os parteiros e os rezadores - podendo somente repetir o que o próprio nome testemunha, ou seja: que os rezadores servem para rezar contra todos os males, os parteiros conduzem os partos e os agentes da saúde, como já visto, representam a medicina ocidental nas comunidades.

Esta experiência, assim como a que será analisada mais detidamente adiante, que foi a implantação do parque, demonstra a postura Estatal hegemônica, totalitária, que impõe os valores e conhecimentos institucionalizados acima e a despeito de qualquer conhecimento que vá em outro sentido. Em alguns momentos, chegam até a enunciar a importância do etnoconhecimento, mas somente conquanto possa vir a contribuir com o conhecimento instituído - nunca enquanto conflitante com ele. E se o diagnóstico passa por outra lógica que não o exame do problema através dos sentidos? E se receitar uma pílula representa a falência de um poder de cura de outra natureza?

É claro que a interpretação que os moradores fazem do que vem de fora não é algo passivo ao que foi imposto. Aliás, no caso da agente de saúde, esta foi uma reivindicação dos próprios moradores à prefeitura. O que estamos levantando é como se dá a relação entre os diferentes saberes, seja por parte dos moradores, seja por parte dos representantes da saúde científica.

Neste sentido, talvez pudéssemos considerar a agente de saúde comunitária como alguém com papel liminar na sociedade, de acordo com o que é entendido por Victor Turner (1969), para quem a liminaridade é um estado e os atributos da *personae* liminar são necessariamente ambíguos, pois esta condição e estas pessoas localizam-se nas brechas das redes de classificações sociais. Para Turner, os seus atributos ambíguos e indeterminados são expressos através de uma rica variedade de símbolos (1969:95). No entanto, pelo que analisamos no nosso caso específico, mesmo que a agente de saúde seja a portadora de um conhecimento que é externo à comunidade, este conhecimento é muito valorizado e é incorporado pela maioria dos moradores como algo já instituído. Ela não é portadora de algo

que esteja contra os princípios identitários da comunidade. Ao contrário, ela representa o resultado da busca por estes princípios. A valorização do conhecimento da medicina ocidental não é prerrogativa apenas da agente de saúde e sim da maioria da comunidade.

Se, valendo-nos ainda de Turner, o autor vê a vida social, para grupos e indivíduos, como um processo dialético que envolve experiências sucessivas de estrutura e antiestrutura (*communitas*), podemos dizer que a agente de saúde está localizada na própria estrutura da comunidade, ainda que proponha a valorização de um conhecimento local em complementação a um outro vindo de fora e não obtenha êxito com isso.

De acordo com Turner, as situações e papéis liminares são em quase todos os casos relacionadas com propriedades mágico-religiosas. Da perspectiva daqueles preocupados com a manutenção da "estrutura", todas as manifestações da *communitas* precisam aparecer como perigosas e anárquicas, estando cercadas por prescrições, proibições e condições (1969:109). Segundo Turner, a *communitas* emerge nas brechas da estrutura social, porém é tornada acessível apenas através de sua justaposição com aspectos da estrutura social (1969:127). Para ele, como Lévi-Strauss já tinha percebido, a estrutura tem uma qualidade cognitiva, consistindo essencialmente num sistema de classificações, um modelo para pensar a natureza e a cultura. Desta maneira, mesmo nas sociedades mais simples, a distinção entre estrutura e *communitas* existe e obtém expressão simbólica nos atributos culturais de liminaridade, marginalidade e inferioridade (1969:130). Nos parece, assim, que o que está adquirindo um status liminar é o próprio etnoconhecimento.

Segundo Turner, os estados pré-liminares, liminares e pós-liminares estão relacionados a unidades de tempo e espaço nas quais o comportamento e o simbolismo são momentaneamente separados das normas e valores que governam a vida pública. Neste momento a liminaridade torna-se central, enquanto a estrutura tem uma posição periférica. Para Turner, se a liminaridade for vista como um tempo e lugar de retirada dos modos normais da ação social, ela pode ser vista como um período de questionamento dos valores e axiomas centrais da cultura na qual ela ocorre. E, de fato, essa era a impressão que nos passava a grande maioria das pessoas do Tapiira com relação ao uso de medicamentos naturais: para que eles servem, se os remédios alopáticos podem curar tudo? Como já foi dito, há um confronto de terapias, e não a soma delas.

Isto por que, ainda que a agente de saúde pertença à comunidade, tenha nascido e se criado no Tapiira, tendo saído somente para estudar - como muitos fazem - ela assumiu a assumirem-na, a ela, o papel de portadora do conhecimento que vem de fora, um conhecimento que não era, mas passa a ser inerente a esta comunidade.

Breves considerações e contextualização da dissertação (o rumo que estamos tomando)

Depois de unidos ao redor de uma escola, foram atrás de um posto de saúde e de uma radiofonia. O que eles queriam era justamente sentirem-se parte de uma realidade maior, sabendo ler, escrever e tendo remédios industrializados para curar suas moléstias. Veremos como a entrada destas novas maneiras de abordar o que já era por eles conhecido de uma forma diferente - por exemplo, os animais agora podiam ser escritos, além de caçados, comidos ou criados; as doenças podiam ser curadas por remédios, ao invés de rezadas e tratadas com chás e emplastos - demonstra uma mudança de valores desejada e não imposta.

Os atores que representavam estas mudanças, a professora e a agente de saúde, acabavam sendo vistas como figuras muito influentes na comunidade, pois elas eram portadoras de conhecimentos que os moradores respeitavam, valorizavam e acreditavam necessários.

Estas reflexões darão subsídios para, adiante, discutirmos sobre o fato da comunidade estar instalada numa área de proteção ambiental, tendo que, por isso, ser compulsoriamente retirada, já que o pressuposto dos parques é que eles sejam áreas desabitadas. À luz de um certo conhecimento sobre o processo social pelo qual os moradores passaram e estão passando, podemos analisar a legislação ambiental tal qual ela é aplicada no país e mesmo no mundo. Em outros termos, busca-se vislumbrar as lógicas de concepção da natureza para a população que nela vive e para a legislação que a pretende abarcar.

No capítulo seguinte (*Os espaços do Tapiira*), também para fornecer subsídios para estas análises, discutiremos como os moradores socializam e se relacionam com a natureza, que é de onde tiram seu sustento e como nela vivem. Em complementaridade com o subcapítulo

anterior, este procura dar conta dos espaços concretos e simbolicamente apreendidos onde os moradores vivem e concebem sua realidade.

Após estas análises etnográficas, encerraremos com uma discussão que pende entre uma visão macro-sociológica da conservação e uma etnografia da convivência na floresta, partindo da narrativa e reflexão de como os moradores se relacionaram com os atores do acordo de pesca.

2) Espaços do Tapiira: Território X Lugar

"O lugar é um tipo de objeto. Lugares e objetos definem o espaço dando-lhe uma personalidade geométrica. Nem a criança recém-nascida, nem o cego que recupera a visão, após uma vida e cegueira, podem reconhecer de imediato uma forma geométrica como o triângulo. A princípio o triângulo é 'espaço', uma imagem embaçada. Para reconhecer o triângulo é preciso identificar previamente os ângulos - isto é, lugares. Para o novo morador, o bairro é a princípio uma confusão de imagens; 'lá fora' é um espaço embaçado. Aprender a conhecer o bairro exige a identificação de locais significantes, como esquinas e referenciais arquitetônicos, dentro do espaço do bairro. Objetos e lugares são núcleos de valor. Atraem ou repelem em graus variados de nuances. Preocupar-se com eles mesmo momentaneamente é reconhecer a sua realidade e valor." (Tuan, 1983:20).

"Um objeto ou lugar atinge realidade concreta quando nossa experiência com ele é total, isto é, através de todos os sentidos, como também uma mente ativa e reflexiva" (Tuan, 1983:20).

A idéia agora é analisar de que forma a comunidade e suas construções simbólicas, conflitos e tensões se inscrevem no espaço vivido. Sabemos que existe um processo social de socialização da natureza, de incorporação de espaços, seres e situações vividos e pensados como do mundo natural ao domínio da cultura. Pretendemos trilhar os caminhos deste processo através do estudo da comunidade Tapiira.

Em termos conceituais, devemos agora diferenciar o *território* de *lugar antropológico*. Enquanto o sentido de território tem uma conotação mais política, é a idéia de apropriação de uma porção do espaço para identificação do grupo - e uma das formas de apresentação do grupo aos outros, a idéia de lugar antropológico se relaciona às impressões simbólicas que o grupo tipografa sob os espaços e elementos à sua volta. Num certo sentido, o lugar antropológico ultrapassa o território, pois revela as fronteiras das construções simbólicas feitas pelo grupo, isto é, as elaborações classificatórias sobre coisas que, em grande

medida, ultrapassam o território. Através do lugar antropológico nos referimos a todas as coisas que, a partir de uma elaboração mental, adquirem significados - e por isso não se limitam só ao espaço físico onde se assenta a comunidade. Dialogando com Durkheim, o lugar antropológico dos moradores da comunidade remeteria às "representações coletivas" do grupo, dado que este conceito implica que estejam sendo consideradas as dimensões simbólicas através da qual o grupo em estudo vê o mundo. Neste sentido, estamos em acordo com Durkheim. Entretanto, não buscamos e muito menos pressupomos a homogeneidade que estas representações coletivas pensadas por Durkheim implicam. Ao contrário, partimos da idéia de que a realidade é preta em conflitos de toda ordem e que estas tensões encontram expressões nos próprios significados dos espaços apreendidos. Assim, mais do que utilizarmos a apreensão do espaço para demonstrar as continuidades e coerências dos moradores do Tapiira - como para mostrar como funciona a cultura local - estaremos interessados em demonstrar os conflitos e tensões impressos nestas construções.

Pensamos em começar a pormenorizar a discussão sobre algumas formas de apropriação do espaço da comunidade Tapiira. Para tanto, esclarecemos que a "classificação" dos espaços que aqui será apresentada baseou-se na convivência de três meses com os moradores da comunidade e pressupõe as representações que eles fazem sobre o espaço mas, de igual forma, pressupõe as representações que os autores fazem sobre a representação que os moradores fazem de seu espaço. Neste sentido, apresentamos aqui uma metarepresentação da apreensão que os moradores fazem sobre os espaços vividos e concebidos, plasmada - como não poderia deixar de ser - pelo crivo de nossas perspectivas sobre a questão. Vale dizer que ambas as coisas - as representações deles, e as representações que fazemos sobre eles - não são coisas heurísticamente distintas umas das outras. Ao contrário, a segunda se constrói com maior primazia à medida que vamos nos aproximando e contaminando com a primeira - não no sentido de reconhecê-la e erigi-la como mais verdadeira, mas no sentido de que é justamente ela que nos fornece a matéria-prima para pensarmos sobre a realidade construída por eles. Assim, o trabalho foi pensado de forma a

vislumbrar o processo não apenas utilitário, mas sobretudo social, de apropriação da natureza e de constituição de alguns dos espaços antropológicos das famílias ali presentes. Caminhamos na linha de Pierre Bourdieu (1962) que é tido - e se declara - como um intelectual engajado, que se distancia da sociedade para explicá-la e, como consequência, contribui para a reflexividade dela própria. Sua postura com relação à ciência social entrevê que os intelectuais, de certa forma à margem da sociedade, situam-se num *locus* privilegiado de análise e que podem, com isso, contribuir para que seus "objetos" de estudo se compreendam enquanto sujeitos de sua própria situação. A função política da sociologia está dada, para Bourdieu, no fato de que a explicação deve partir da sociedade (da consciência subjetiva que o indivíduo tem do sistema social e da estrutura objetiva deste sistema) e para ela retornar - pois, segundo ele, o grande mérito da sociologia está em "restituer à ces hommes le sens de leurs actes" (Bourdieu, 1962:109), no intuito de possibilitar que, sendo incorporada pela *práxis*, eles tomem consciência de seus processos sociais. Bourdieu parte do princípio, junto com Weber, de que não podemos abarcar toda a realidade social, sendo ela um todo complexo e caótico, um *écheveau* de relações do qual devemos fazer um recorte a partir da seleção de alguns dos elementos que a compõem, com a finalidade de construir modelos coerentes e ordenados e que se comprovem na prática. Weber chama estas construções de "tipos ideais".

No caso desta pesquisa, tomamos como aspectos relevantes ao desvelamento do tema proposto os seguintes lugares de análise:

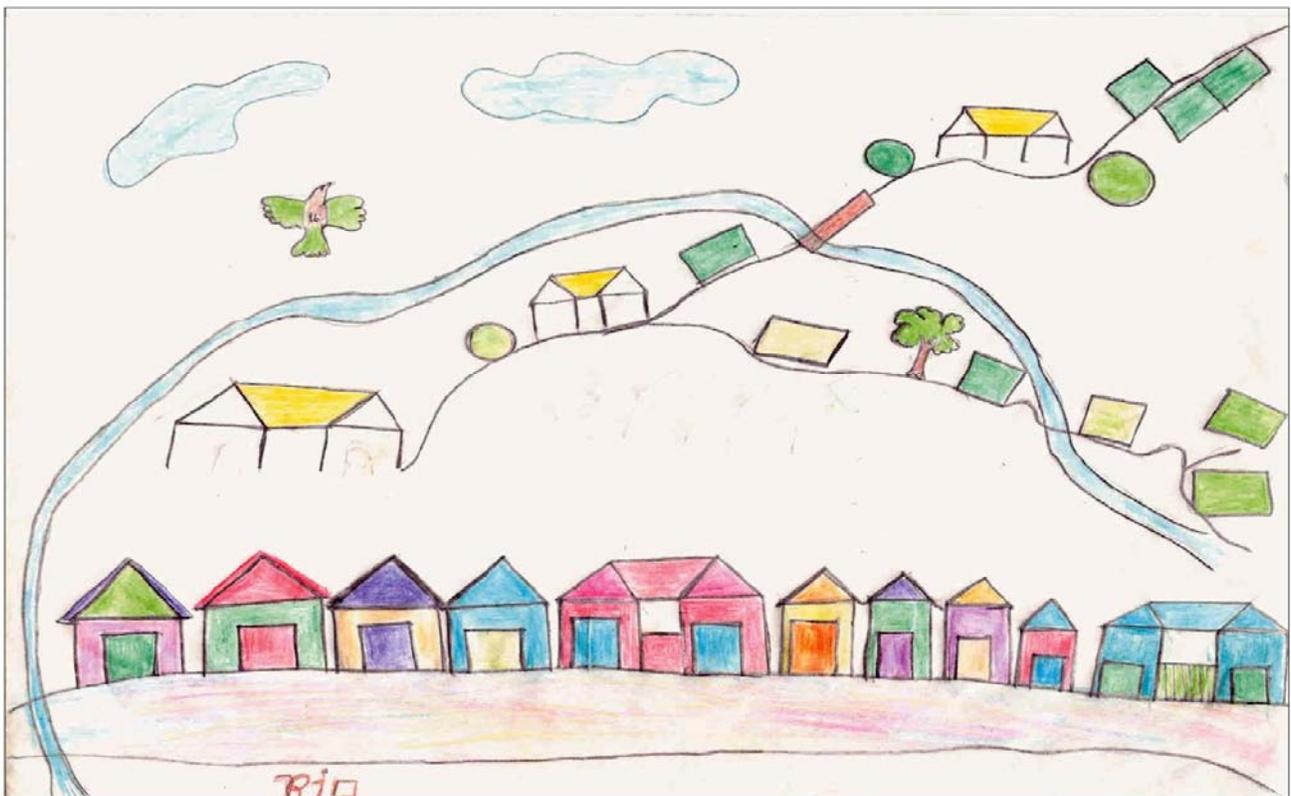
- o lugar da roça e o lugar para o feitiço da farinha, que é o principal meio de subsistência das famílias do local - como já foi explicitado;
- os lugares da pesca e da caça e todo o conhecimento que estas atividades envolvem;
- o lugar da casa, interno e externo, e como são organizados;
- os lugares comunitários e os espaços particulares;
- os locais onde encontramos coisas vindas de outros lugares, dentro da comunidade;

O lugar da roça e o lugar para o feitio da farinha

"O meio ambiente construído define as funções sociais e relações. As pessoas sabem melhor quem elas são e como devem se comportar quando o ambiente é planejado pelo homem e não quando o ambiente é a própria natureza" (Tuan, 1983 :114).

Já de início, sugerimos que o leitor se debruce sob um mapa feito por uma das moradoras da comunidade. Este mapa foi feito quando solicitamos a esta pessoa que desenhasse a comunidade, onde eram as roças de mandioca de cada família, e quais os caminhos para chegar até elas. Eis o que ela nos trouxe:

Mapa, desenhado por moradora, sobre as roças do Tapiira



A partir deste mapa, que utilizaremos para uma primeira aproximação à questão do feitio da farinha, a moradora nos mostrou várias coisas: que as casas da comunidade (enfileiradas, coloridas) estão todas voltadas para o rio, sob um barranco. As roças de mandioca (em

verde) estão todas atrás das casas, sendo que as casas de farinha (representadas em amarelo) se encontram umas perto das roças, outras mais próximas às casas das famílias. Este mapa representa apenas uma parte da comunidade, o canto direito da comunidade (tomando o rio à frente como referência). O que significa que a comunidade continua após a casa azul com varanda (que a moradora nos explicou ser a escola).

Através deste mapa, podemos já indicar uma coisa importante: um dos pontos de referência utilizados por ela para a representação do caminho para a roça foi, além das casas de farinha, uma árvore. Ressaltamos que durante outros momentos de observação na comunidade os pontos de referência principais foram elementos da natureza, sobretudo as árvores grandes, como é o caso desta castanheira que foi desenhada pela moradora. Interessante dizer que a grande maioria dos caminhos até as roças é feita em meio a capoeiras antigas, ou seja, matas que já têm grande porte, algumas chegando a ser confundidas, por olhos despreparados como os nossos, com matas primárias. Entretanto, o fato da moradora não explicitar as capoeiras ao redor dos caminhos nos traz, como indício, que este não é um elemento importante para representar a localização das roças e seus caminhos e a castanheira, em contrapartida, é.

Numa das idas às roças, quando fomos para uma roça que era só de bananeiras, uma outra moradora que estava conosco ia referenciando no caminho: "Ta vendo aquela seringueira ali? É ali que começa a roça do meu irmão. Dali até onde nós plantamos os abacaxis é que é a roça dele". Os abacaxis serviam justamente para dividir a roça de uma pessoa com a roça vizinha, quando eram muito próximas uma à outra. Vale dizer, quando não havia elemento algum que estivesse disponível na natureza e que pudesse ser empregado como ponto de referência, os moradores plantam esta fruta tão característica, que é o abacaxi.

Com relação ao lugar que escolhem para fazer a roça, a maioria deles disse que o único cuidado a se tomar seria o de não plantar a roça em "lugares de baixada", porque neles, quando chove, alaga. Teve uma pessoa que citou, como fator importante na escolha do lugar para plantar a roça de mandioca, que a terra fosse preta. Segundo ela, quanto mais preta for a terra, "melhor dá a mandioca".

Bem, passando a uma descrição mais pormenorizada do cultivo da mandioca, de acordo com uma moradora, algumas variedades de mandioca, depois de plantadas, ficam prontas para

serem colhidas após um ano, enquanto outras, como a *moura*, necessitam amadurecer durante um ano e quatro meses para serem utilizadas para a produção de farinha²². No entanto, como a grande maioria dos moradores cultiva diversas qualidades de mandioca misturadas, o tempo de crescimento da raiz na maioria das roças é de aproximadamente um ano. Isso significa que se eles plantam no verão, eles colherão no verão seguinte.

Existem vantagens e desvantagens na época escolhida para o plantio da mandioca. Para fazer a colheita, é melhor que seja no verão, já que no inverno nasce muito mato em decorrência das chuvas. Presenciei a colheita de uma replanta no inverno e, de fato, fica muito difícil arrancar a mandioca, senão pelo mato denso que cresce em volta (e acaba sendo abrigo para diversos animais e insetos que podem ser perigosos), pela dificuldade em trabalhar na chuva, ambos contribuindo com a dificuldade, tanto para arrancar as mandiocas, como para carregá-las até a casa de farinha. Entretanto, as mandiocas que foram plantadas no inverno tendem a nascer maiores e, por isso, produzem mais farinha. Por este motivo, segundo o informante, é durante o inverno que o pessoal faz mais farinhada e também plantações. De qualquer maneira, como o feitiço de farinha é a principal atividade de subsistência para eles, ela acontece ao longo do ano inteiro.

A roça funciona por ciclos: geralmente eles plantam a mandioca num lugar onde antes existia uma capoeira (i.é., uma mata que está se regenerando), que eles derrubaram, colocaram fogo nos troncos que ficaram no chão (o que é conhecido como coivara) e plantaram a mandioca. Depois de um ano colhem e, em seguida, fazem a replanta, que é o plantio de uma nova roça de mandioca no mesmo lugar de onde se tirou aquela. Na replanta, diferentemente da roça que cresce onde antes era capoeira, o zelo é bem menor. Se nesta eles capinam duas vezes ao ano, na replanta a grande maioria não capina nem uma vez²³. Após um ano, retiram a mandioca da replanta e deixam a capoeira crescer por três anos ou até que ela não esteja

²² Todos os moradores do Tapiira aos quais indagamos sobre quais as variedades de mandioca que existem e quais são melhores para o cultivo da farinha, demonstraram conhecer no mínimo 4 variedades de mandioca diferentes e afirmaram que, com exceção das mandiocas aruari e anará, que são do tipo de mandioca que se planta separado por que dão muita goma, e a farinha fica branca (sinônimo de boa farinha é ela ser amarela), todas as outras são boas para fazer a farinha, sobretudo as mandiocas da qualidade moura e caroço.

²³ Apesar de a mandioca de replanta ser considerada de qualidade inferior pela maioria dos moradores, alguns afirma que "quando ela é bem zelada (capinada) fica como se fosse mandioca mesmo".

mais "verde". E daí já é hora de derrubar de novo e plantar mais uma vez. Este ciclo foi esquematizado na figura abaixo:

Ciclo do cultivo da mandioca no Tapiira



Voltando ao mapa do início desta seção, gostaríamos de levantar uma questão importante do ponto de vista da conservação. Percebemos, em nossas caminhadas pelas roças, que elas iam somente até certo ponto, mesmo que houvessem pessoas interessadas em ter mais roças do que já tinham. Atrás das roças, ou seja, no sentido do interior, de ir se distanciando do rio cada vez mais, encontrava-se a mata virgem. Nenhum dos moradores tinha vontade de começar uma nova roça neste espaço. Por quê? A justificativa que nos foi dada é bastante pragmática. Segundo eles, na mata não dá para roçar porque é longe e porque os paus são duros. Bem, o "longe" se refere, principalmente, à distância de onde seria a roça até a casa

de farinha e de ambas até algum igarapé. É necessário transportar parte da mandioca da roça até a casa de farinha, e parte para um igarapé, pois cerca de 3/5 da mandioca coletada, para ser transformada em farinha, precisa ficar imersa na água durante 2-3 dias. Assim, como todos estes transportes têm que ser feitos pelos próprios agricultores - e não é pouco peso, como fica visível **na foto do Levi, abaixo** - eles preferem aguardar uma capoeira ficar madura, já que ela está perto da casa de farinha e do igarapé, do que abrir nova roça na mata. Aí entra a segunda justificativa dos moradores: derrubar a mata não é nem um pouco conveniente, já que, se for no braço, é muito difícil, pois são árvores muito grandes; e se for para derrubar com a moto-serra, fica muito caro, pois precisam contratar um serrador.



Deste modo, o motivo principal em não derrubar a mata virgem não tem a ver, de acordo com os moradores, primordialmente, com a conservação do meio ambiente. Mesmo assim, neste caso, podemos dizer que embora ambientalistas e moradores não compartilhem

objetivos comuns em relação à manutenção da floresta em pé, os fins ou a representação do que (não) deve ser feito com aquele espaço acaba tendo como resultado algo que é compartilhado por ambos. Usando os termos de Sahlins (1979), são razões práticas distintas, frutos de culturas distintas, mas que têm e geram como consequência algo que satisfaz a ambos modelos teóricos de representação daquele lugar. Esta análise nos revela um caso em que o utilitarismo e o enfoque cultural são diversos, mas o resultado apreendido por ambas as partes satisfaz a ambas as representações. Os esquemas conceituais e culturais seriam distintos, mas as práticas seriam as mesmas.

De acordo com Sahlins, "sem a mediação desse esquema cultural nenhuma relação adequada entre uma condição material dada e uma forma cultural específica pode ser especificada. As determinações gerais da práxis estão sujeitas às formulações específicas da cultura, isto é, de uma ordem que goza, por suas propriedades de sistema simbólico, de uma autonomia fundamental" (1979:70). Deste modo, White (apud Sahlins, 1979) insiste no caráter único do 'comportamento simbólico', isto é, um sistema de significados que independe da realidade física. Conseqüentemente, o modo pelo qual o mundo é 'experimentado' não constitui um simples processo sensorial determinado pela exposição direta da realidade à percepção por meio da tecnologia. O poder que o homem tem de conferir significado - experiência como atribuição de significado - constrói outro tipo de mundo" (apud Sahlins, 1979:119).

Se por um lado um esquema cultural valoriza o ecossistema da mata enquanto valor em si que deve ser preservado, os moradores vêem a mata como potencial fonte de recursos, mas que por sua localização não oferece vantagens em ser derrubada. "Então, nessa perspectiva simbólica - que se opõe à consciência positivista e utilitária através da exposição tecnológica - (...) é ela própria uma idéia. Se um machado de pedra gera determinado tipo de filosofia, nem por isso deixa de ser, ele próprio, um conceito cujo significado e uso - como decorre com todos os conceitos - são fixados, não por suas propriedades objetivas, mas pelo sistema de relações entre símbolos" (apud Sahlins, 1979:120). Em resumo, nas palavras de White, "todo elemento cultural, todo traço cultural, tem um aspecto objetivo e

subjetivo" ou ainda "entre o homem e a natureza, interpunha-se o véu da cultura, e ele nada poderia enxergar a não ser através deste véu" (*apud* Sahlins, 1979:121).

Bem, voltando ao exemplo que nos trouxe a esta reflexão, pensamos existir alguns condicionantes para esta estabilidade do sistema de roças no Tapiira, i.é., para que não seja necessária a derrubada da mata. Suponhamos que aumentasse muito a quantidade de moradores, e estes, para sua subsistência, necessitassem roçar também; ora, eles precisariam abrir novas roças. Afinal de contas, se a roça for o único meio de garantir a subsistência, não existiria outro modo senão criar mais áreas agriculturáveis. Além disso, se eles conseguissem adquirir um burro para fazer o transporte das mandiocas, muito provavelmente as roças de mandioca estariam localizadas em lugares muito mais distantes do que estão agora. Assim como no caso dos seringueiros, onde a sustentabilidade seria assegurada pela baixa ocupação demográfica e a baixa tecnologia empregada (que depende mais da natureza e das limitações físicas dos homens), somada a toda a concepção de mundo (aspecto subjetivo) que este modo de vida implica, parece-nos que o lado "conservacionista" do modo de vida ribeirinho também prescinde desta condição.

Agora que já indicamos sucintamente como é feito o plantio e a colheita da mandioca, descreveremos o feitio da farinha. Faremo-lo, inicialmente, a partir da exposição de algumas fotografias de uma farinhada completa da qual participamos. Além da autora, estavam presentes, às vezes de forma intercalada, um casal e seus dois filhos (de três e de seis anos).

Fotos de uma farinhada (infelizmente não temos fotos de todo o processo...).

A massa da mandioca, já cevada e peneirada, dentro da gamela. Ao fundo, Denílson (6 anos) tirando a massa restante da prensa para ser peneirada



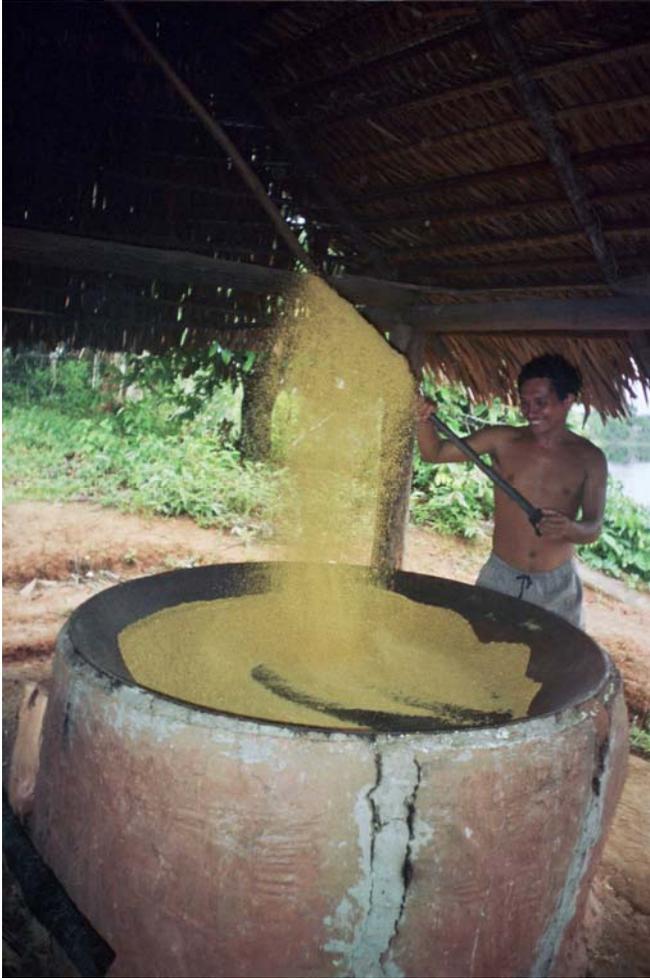
O forno de torrar a farinha sendo untado pela Francisca



A massa sendo escaldada



Edimilson jogando a farinha torrada para o alto e massa sendo peneirada por Francisca



Mesmo na hora de arrancar a mandioca, numa roça bastante "cerrada"²⁴, pois já era a replanta, os filhos foram juntos e ficavam brincando de casinha, com folhas de bananeiras enormes, enquanto os pais e nós trabalhávamos. As bananeiras, com grande frequência, são plantadas no meio da roça de mandioca, pois quando se faz a coivara (i.é., a queima dos troncos maiores, que foram derrubados e ficaram no espaço da roça) os locais onde foram feitas estas queimadas ficam extremamente férteis para o plantio de bananeiras. E já que as bananas, assim como a mandioca e a farinha, servem tanto para o consumo local, quanto para a venda ou troca por produtos, nos locais que são propícios ao cultivo da fruta, eles a plantam, a despeito de ser espalhada pela roça de mandioca. Foi muito interessante um dia em que fomos acompanhando uma mulher (a dona da roça), um homem e um rapaz (ambos podem ser considerados empregados dela, ainda que existam outros vínculos muito importantes na relação entre eles) pegar bananas para levar para um regatão que estava aportado na comunidade e iria sair dentro de poucos minutos. Ela ia à frente de todos, e nós em seguida, enquanto ela se metia no meio da roça de mandioca madura, a qual certamente superava dois metros de altura, procurando as bananeiras. Ela ia cortando os cachos de banana e colocando em outros lugares, mais ou menos espalhados pelo emaranhado de pés de mandioca. Sim, por que ainda que a roça não estivesse cerrada, como estava a replanta onde visitamos para arrancar mandioca, não havia nenhum indício de caminho por entre os pés de mandioca. Assim, não conseguimos detectar nenhuma referência nos pontos em que ela ia deixando as bananas para os rapazes carregarem. Eles não nos viam (a mim e a ela), mas ela afirmou, com certeza, que eles encontrariam as bananas com facilidade.

Foi uma experiência bastante exemplar de como a forma de eles olharem e reconhecerem o espaço da roça diferia enormemente da nossa. O nosso olhar "destreinado", bem como nosso senso de direção, fizeram com que a tarefa de descobrir onde estavam os cachos de banana, e mesmo como faríamos se precisássemos sair dali e tomar o rumo da comunidade novamente, parecessem desafios incalculáveis. Mundos diferentes.

Mas, bem, retornemos ao dia em que fomos arrancar mandioca da replanta com o casal e seus filhos. Enquanto os meninos brincavam de casinha, os pais, cada um em uma direção, iam com o terçado tentando abrir o mato perto dos pés de mandioca para arrancá-los.

²⁴ Como diversas vezes ouvimos eles falarem quando se referiam a uma vegetação densa, fechada.

Tentamos arrancar algumas mandiocas também, mas como nos era muito difícil, inclusive, reconhecer onde estavam os pés de mandioca em meio a todos aqueles outros tipos de planta, sem mencionarmos a dificuldade propriamente dita de arrancar a mandioca, resolvemos participar de uma outra parte do trabalho: decotar as mandiocas, isto é, cortar, com o terçado, as extremidades de cada mandioca, para tirar para fora o "pau" (que é a parte da mandioca de onde cresce o pé da mandioca) e a ponta mais fina (da parte de baixo). Além disso, pediram-me para fazer uns dois cortes leves, com terçado, no sentido do comprimento, em cada uma das mandiocas. Isto porque elas seriam deixadas na água sem serem descascadas e estas fissuras que fizemos serviria para descascá-las com maior facilidade.

No final das contas, enchemos dois paneiros de mandioca. O paneiro, para ser carregado, é apoiado nas costas e ancas da pessoa que o carrega e também na testa, com o auxílio de uma faixa de tronco de árvore, chamada de envira (como demonstrado em foto deste capítulo). Destes paneiros de mandioca, dois foram cheios de mandioca num dia e levados para a água, dentro de uma canoa que fica afundada na beira do igarapé. As mandiocas foram colocadas lá sem serem descascadas e lá permaneceram durante três dias amolecendo (e a partir daí, constituiriam a chamada mandioca "puba"). Após estes três dias, a casca da mandioca praticamente se desfaz em nossa mãos e descascá-la fica fácil. Outros três paneiros de mandioca foram arrancados no dia seguinte e foram levados para a casa de farinha, para serem descascados no dia subsequente (esta é a mandioca conhecida como mandioca "crua"). No terceiro dia, começamos a raspar as mandiocas cruas e no quarto dia terminamos este serviço. Neste mesmo dia cevamos, i.é., ralamos, com o auxílio de um motor de rabeta, esta mandioca crua e tiramos a casca das mandiocas que ficaram na água. No quinto dia, cevamos as duas mandiocas juntas e depois levamos a massa para a prensa, onde ela permaneceu por um dia inteiro. No sétimo e último dia, tiramos a massa da prensa, a peneiramos (sendo que as partes maiores, que ficam na peneira, são dadas aos porcos) e a colocamos para torrar no forno. No total, finalmente, foram produzidas quase três sacas de farinha.

Para tornar mais claro o processo de feitiço da farinha, eis um esquema simplificado:

1°. dia	2°. dia	3°. dia	4°. dia	5°. dia	6°. dia	7°. dia
Arrancamos 2 paneiros de mandioca e botamos na água (dentro de uma canoa, no igarapé), todas decotadas e com as fissuras.	Arrancamos 3 paneiros de mandioca e levamos para a casa de farinha.	Raspamos as mandiocas que estavam na casa de farinha ("cruas").	Terminamos de raspar a mandioca crua e descascamos a mandioca que estava na água.	Cevamos as duas mandiocas juntas e colocamos na prensa.	Deixamos a massa da mandioca na prensa por um dia.	Tiramos a massa da prensa, a peneiramos e torramos a farinha.

Bem, esta é uma das maneiras de fazer a farinha. A outra é muito parecida, com exceção da mandioca que vai para a água que, ao invés de ir com a casca, pode ir sem casca e ficar no rio um dia a menos (que é "compensado" pelo dia a mais que se gasta para descascar toda a mandioca que vai para a água).

De acordo com o depoimento de uma moradora, eis a diferença entre estes dois modos de fazer a farinhada:

Cíntia: A gente arranca a mandioca e bota dentro d'água. Quando a gente quer fazer a farinha rápida, a gente pega a mandioca e bota com casca e tudo dentro d'água. Aí enquanto a mandioca ta amolecendo dentro d'água, a gente vai arrancar a outra, aí pega e raspa, aí vai lá, tira a mandioca da água, e carrega pra terra, daí pega as que raspou, aí mistura, passa na máquina lá do motor, aí põe na prensa pra enxugar, aí depois tira a massa de dentro da prensa e vai peneirar, depois de peneirada que vai pro forno, pra torrar, que é pra ser a farinha.

Bia: *Esse é o jeito rápido, né?*

Cíntia: *É*

Bia: *Qual que é o jeito mais normal?*

Cíntia: *Aí o jeito, assim, quando a gente não tá muito apressado, aí a gente pega a mandioca, arranca, aí raspa, bota raspada dentro d'água. Aí pega a outra e arranca e carrega pra casa de farinha pra raspar, aí mistura. Aí faz o mesmo trabalho, mistura tudinho, aí torra.*

De forma mais detalhada, o trabalho na casa de farinha passa pelas seguintes etapas:

Raspar as mandiocas: em bancos rústicos e baixos de madeira, a família senta-se em frente ao monte de mandioca esparramada no chão e, munida de uma raspadeira e um terçado, deixam a mandioca descascada, pronta para ser cevada. É um trabalho muito repetitivo e monótono, que permite conversas e brincadeiras. Existe uma brincadeira que é "raspar de capote": é uma espécie de "competição" para ver quem consegue raspar mais rápido a mandioca: uma pessoa raspa metade da mandioca e joga a mandioca para a outra pessoa, quanto mais uma se atrasa, mas a outra "ganha" e, assim, raspam várias mandiocas numa dinâmica de brincadeira e agilidade.

Pessoal trabalhando na casa de farinha da Rosa



Cevar as mandiocas: depois de raspadas e descascadas as duas mandiocas (a da terra e a da água), passa-se a cevá-las. Geralmente é o homem que ceva, enquanto a mulher vai deixando disponíveis todas as mandiocas para serem cevadas. O motor que funciona para cevar as mandiocas geralmente é um motor de rabeta (motor utilizado também para canoas pequenas), que funciona com gasolina. Depois de passado pelo ralador, já está pronta a massa para ser levada para a prensa.

Prensar a massa: a prensa é uma engenhoca de madeira onde, de um lado, coloca-se a massa, envolta numa tela, com um peso em cima que é ajustável por uma alavanca, que fica do outro lado. A massa permanece na prensa por cerca de um dia e meio. É aí que ela vai "enxugando", para depois ser torrada.

Meninos brincando dentro da prensa e, na foto seguinte, pessoas conversando na casa de farinha (prensa ao fundo)





Abaixo, foto da massa sendo prensada, tirada por pesquisadora do NEPAM



Depois de prensada, a massa vai ser peneirada numa gamela e da gamela ela é jogada em pequenas quantidades no forno, para torrara. O forno já deve estar quente e untado com alguma banha (segundo depoimento, pode ser de boi, de anta, do que for) e, quando a massa vai para o forno, primeiro ela é escaldada (foto da massa sendo escaldada) e depois ela é torrada. À medida em que a farinha vai ficando mais torrada, ela vai amarelado (foto do Edmilson jogando a farinha pro alto). Durante a "torra" da farinha, ela ainda é peneirada mais uma vez. E só depois disso, quando a farinha já está bem amarela, não está mais "fumaçando" e começa a "espocar" no forno, é que ela está pronta para ser tirada do forno e armazenada num galão. Na seqüência, esperam o forno aquecer novamente e escaldam nova quantidade de farinha. Cada fornada leva entre uma e duas horas para ser feita e, dependendo do tamanho da farinhada, são necessários mais de dez fornadas. Geralmente ficam duas pessoas torrando, uma em cada forno, ao mesmo tempo, para que o serviço consiga ser feito no mesmo dia.

A última etapa realizada na casa de farinha é a da contagem da farinha produzida. Geralmente com uma lata de óleo, que mede um litro, eles vão contando, lata por lata, quantos litros de farinha foram feitos. Uma saca de farinha contém cerca de 50 quilos, mas deve conter exatos setenta e cinco litros de farinha. Depois de já ensacada, a farinha fica armazenada, geralmente na sala da casa da família, esperando ser comercializada.

Por fim, resta saber qual será o destino da farinha. Se vai ser vendida para regatão, se vai ser trocada por produtos do regatão ou se vai ser levada para ser vendida em alguma cidade (geralmente Barcelos, Novo Airão ou Manaus). O valor pago pela saca, como já foi comentado em outro momento, varia conforme a época do ano e a oferta do produto. Diferentes cidades pagam diferentes preços pela farinha também. De um modo geral, a farinha vendida tanto em Barcelos, quando em Novo Airão, no período em que estávamos na comunidade, não ultrapassava os R\$35,00. Em Manaus não chegava nem a R\$33,00. Os regatões, por outro lado, têm preços diferenciados caso o freguês queira trocar a farinha por dinheiro (vale menos) e caso queira trocá-la por rancho (vale um pouco mais).

* * *

Com relação à divisão de trabalho no espaço da roça, o que podemos perceber é o seguinte: As crianças sempre ajudam em alguma coisa (e se não estão, não é por falta de pedido dos pais). Sobretudo as meninas, ajudam no feitiço da farinha em tarefas como peneirar e embolar a goma para fazer tapioca; enquanto os meninos cumprem mais funções como as de ajudar o pai a pegar lenha (geralmente são algumas que estavam na capoeira e que eles deixaram separadas justamente para utilizar para a torra da farinha - ao invés de coivarar) e trazer água para lavar as mandiocas. De modo geral, no entanto, já vimos meninas ajudando a pegar a lenha e meninos peneirando.

Crianças menores de sete anos, mesmo com a tenra idade, ajudam a trazer a massa, num casco de tartaruga, da prensa para uma gamela²⁵, por exemplo.

Como foi afirmado por um morador, no serviço da farinhada, se houver dez pessoas dispostas a ajudar, vai ter coisa para cada uma destas dez fazer; e se houver somente duas pessoas para fazer a farinhada, dá para fazer só com estas duas também. E independente de quantas pessoas estão participando da farinhada, toda a farinhada demora sete dias para terminar.

Na realidade, as crianças parecem refletir a divisão de trabalho dos adultos. Mesmo que duas mulheres possam fazer sozinhas uma farinhada, e também dois homens possam dar conta de uma farinhada inteira sozinhos, sempre que há pessoas dos dois gêneros, a divisão de trabalho por gênero se mantém: o homem vai atrás da lenha, a mulher cumpre mais a função de peneirar; o homem é que traz água do igarapé para lavar as mandiocas na casa de farinha e as mulheres lavam a mandioca; o homem ceva as mandiocas e as mulheres levam a mandioca e ajeitam a massa cevada e assim por diante. De uma maneira geral, podemos afirmar que o homem tem suas tarefas mais ligadas com o exterior, com lugares mais longe ou fora do centro onde se vai trabalhar. Percebemos isto tanto pela caça, que é uma atividade só dos homens; quanto pela busca da lenha; quanto pela pesca, que também é uma atividade eminentemente masculina. As mulheres, de um modo geral, têm suas atividades concentradas em espaços mais restritos e previstos, como a balsa, que é onde lavam as roupas, vasilhas e tratam os peixes, cotidianamente; a casa que deve sempre ser varrida; alimentar as criações que ficam presas no curral ao lado de casa; algumas trabalham com

barro, construindo panelas, vasos e potes; costurando alguma sandália que arreventou ou roupa que rasgou; capinando a beira do barranco ou o quintal; enfim, coisas que de certa forma não incluem grandes riscos.

Cada família com filhos pequenos, que não podem contribuir muito na agilização do processo da farinha, consegue produzir, em média, duas a quatro sacas por semana. Isso significa que a renda semanal de uma família pequena, se trabalhar de segunda a sábado, é de cerca de R\$90,00. Os produtos que eles compram dos regatões são vendidos por preços supervalorizados. De acordo com informações dos moradores: cada litro de gasolina é R\$4,00, enquanto em Manaus o preço é R\$2,05; o fardo de açúcar na cidade custa R\$18,00 e aqui vende a R\$60,00; aqui o café é R\$15,00, enquanto em Manaus o mais caro custa R\$7,00 (informações do período em que estivemos no campo: de fevereiro a maio de 2004). Se eles optarem por ir vender na cidade, então a maioria deles depende de uma "passagem"²⁶ de alguém que esteja indo para lá. Mesmo que a família possua um barco, sai muito cara a viagem, ainda que até a cidade mais próxima. Além disso, é um tempo relativamente longo que se perde ao viajar para a cidade, tempo que poderia ser usado para o trabalho.

Isso explica por que a maior parte dos comunitários do Tapiira prefere trocar a farinha por rancho dos regatões. Além do mais, no Tapiira existem dois regatões que regateiam pelo rio Unini.

No caso dos dias em que há ajuri, infelizmente não presenciamos nenhum, mas pudemos perceber que há casos em que a família inteira vai ao ajuri, e há casos em que vai somente o marido ou a mulher (o que não vai, geralmente, tem outros serviços a fazer). Há ainda casos em que famílias específicas não são convidadas, e casos em que famílias são convidadas e não comparecem.

Se pudéssemos ter estado durante mais tempo na comunidade, poderíamos intentar uma análise sobre a reciprocidade que acontece na comunidade através dos ajuris. É certo que existem constrictões de amizade e de parentesco (e seus inversos) que contribuem para

²⁵ A gamela é como uma canoa. É para onde vai a mandioca cevada e prensada, para ser peneirada antes de ir ao forno.

²⁶ Sinônimo de carona.

participação ou não das pessoas nos ajuris. Ainda que a grande maioria das pessoas tenha dito que participa de todos os ajuris para os quais é convidado, seria o caso de nos debruçarmos mais parcimoniosamente sobre a questão de "quem são os convidados de quem". E isto nos forneceria subsídios para perceber alguns jogos de poder implícitos nas relações entre os moradores - o que seria de grande valia para o capítulo em que estudaremos as relações dos moradores entre si e com os outros atores que fazem uso do espaço por eles partilhado²⁷. Entretanto, infelizmente, não acompanhamos nenhum ajuri e os discursos sobre a participação dos moradores nos ajuris foram muito homogêneos, evidenciando uma intenção de que ficasse claro que os moradores do Tapiira são solidários e unidos. Alguns dos depoimentos, no entanto, contam o outro lado da história. Não pretendemos nos delongar sobre a questão, já que não temos muitas evidências sobre como avançar sobre ela. Mas é necessário aproveitar o dado de que a grande maioria dos moradores, quando perguntados se participam de ajuri, responderam que sim. A idéia implícita de quem vai ao ajuri que é convidado é de que está prestando uma ajuda à pessoa que o convidou (a despeito de receber a alimentação do dia como "pagamento" pelo trabalho prestado). Fica implícito que quem vai ao ajuri para o qual é convidado, da próxima vez poderá convidar quem o convidou inicialmente. E assim sucessivamente. Quando o ciclo se quebra, ou seja, quando alguém deixa de ir num ajuri ao qual é convidado, é necessária uma explicação ou, então, dependendo da relação entre ambos, a ajuda mútua pode ser prejudicada para os ajuris consecutivos.

De qualquer maneira, como demonstrado pelos depoimentos das onze pessoas que responderam sobre a participação em ajuris (anexo III), apenas uma afirmou não participar mais dos ajuris. E o motivo foi uma contenda entre famílias. A participação afirmada de todos os demais demonstra a importância que esta atividade parece ter na comunidade.

Assim, o ajuri parece ser um distintivo do Tapiira em relação às outras comunidades do rio Unini. Eles funcionam. Nas outras, segundo relatos dos moradores, cada família planta a sua roça, capina, derruba e queima, sozinho. E isto também se relaciona ao ideal de comunidade na perspectiva dos moradores do Tapiira, como podemos ver através das respostas que a

²⁷ Seria um estudo interessante compreender a reciprocidade que ocorre nos ajuris da comunidade do Tapiira à

atividade proposta pela professora a seus alunos, da qual resulta a entrevista que já foi apresentada neste trabalho. Aqui colocaremos somente o trecho que nos cabe para enriquecer a discussão:

Os alunos perguntam - *Como é viver em comunidade?*

Moradores respondem:

1) *Rapaz, como é viver em comunidade? É o mesmo que o cara viver tranqüilo, né. Pra viver bem, tem que ir bem tranqüilo: não mexer com ninguém, não andar perseguindo uns os outros, é isso.*

2) *Viver em comunidade, né, como outros lugares onde eu já passei, sempre é bom se ter bons vizinhos, né. Então a partir do momento que a gente tem uma comunidade unida, e tentando cada um fazer o seu trabalho evoluir melhor, dando sempre, buscando cada vez melhorar a comunidade de forma em geral, é uma comunidade boa de se viver. A partir do momento que existir inimizade nas comunidades, aí já é uma comunidade aonde a gente não pode viver muito tempo.*

3) *É viver tudo unido, trabalhando, alegre e satisfeito, sendo irmão um do outro [Rosa: sem briga...] Sem briga, sem desavença.*

* * *

Bem, enquanto para o cultivo da mandioca é possível fazer ajuri para tudo (desde derrubada da capoeira, coivaração, plantação da mandioca) - e a comida oferecida por aquele que convida as pessoas ao ajuri é geralmente a mesma: peixe frito, cabeçudo batido, feijão e arroz, para merenda e para o almoço - para a farinhada não existe ajuri. É sempre a família que tem que dar conta sozinha. No máximo, o que pode acontecer é algum vizinho ou parente que chegou de viagem e quer contar as novidades para a família, sentar-se junto deles na hora em que estiverem raspando mandioca e raspar junto com eles. Do mesmo modo, se eles estiverem torrando, este amigo pode pegar a pá e torrar um pouco. Mas é sempre muito claro que a farinhada é algo decidido e feito majoritariamente em família. Aliás, com

relação à decisão de quando começar a próxima farinhada, em todas as oportunidades que tivemos, percebemos que esta é uma decisão que vem do marido.

É importante comentarmos um pouco sobre a comida durante a farinhada. Na quase totalidade das vezes a comida é feita pelas mulheres e geralmente constitui de uma caldeirada de peixe²⁸ acompanhada por farinha e pimenta²⁹. Esta comida é também a mais comum no dia a dia dos moradores do Tapiira, sendo substituída somente nos dias em que há caça e daí come-se a carne da caça cozida na panela ou frita, junto com arroz e/ou a farinha ou também nos dias em que se resolve fazer arroz, feijão, peixe frito e macarrão. Geralmente, para a farinhada, a família já leva a comida pronta de casa (ou seja, já preparou a comida bem cedinho: o marido pescou quando ainda estava escuro, amanhecendo, e a mulher dá café da manhã aos filhos depois de já ter tratado os peixes, lavado as vasilhas do dia anterior e botado a caldeirada no fogo). Eles passam o dia todo na casa de farinha, chegando lá umas oito horas da manhã, geralmente almoçando por lá mesmo - embora haja famílias que morem por perto da casa de farinha e que preferem almoçar em casa e depois voltar para o espaço de trabalho - e de lá só saindo por volta de umas cinco horas da tarde. A caldeirada é uma comida leve, fácil de fazer, fácil de digerir e que dá saciedade por conta da farinha. A farinha, aliás, é alimento essencial na vida do ribeirinho. Com ela, comem de tudo: açaí, café, suco de cupuaçu, água, macarrão, peixe frito, peixe assado, peixe na caldeirada, todos os tipos de caça, preparadas de todas as maneiras e, em resumo, percebemos que praticamente todos os alimentos podem vir acompanhados de farinha.

Bem, com relação ao *espaço de trabalho*, as casas de farinhas podem ser 1) individuais e usadas por muitas famílias; 2) individuais e usadas por uma só família; ou 3) coletivas e usadas por todas as famílias que quiserem utilizá-la. No caso do Tapiira, houve outrora uma casa de farinha coletiva, construída pela comunidade e fruto de esforço comunitário. Ela era usada por algumas famílias que tinham a roça mais ou menos próxima a ela e que não

²⁸ A receita é muito simples: coloca o peixe, a água, o sal e opcionalmente uma cebolinha, na panela; bota para ferver e pouco depois já está pronto o almoço, que na maior parte das vezes já serve também para a janta.

²⁹ Somente em ocasiões muito específicas vimos homens cozinhando: ou quando eles estavam faxiando, ou numa vez em que a mulher (que é a agente de saúde comunitária) não podia fazer a comida por que estava atendendo uns pacientes, e daí o seu marido fez a comida. De maneira geral, os homens que estão solteiros ou almoçam na casa da tia, na da irmã ou na da mãe, e com raras exceções encontramos um homem ou uma mulher que seja completamente independente nos quesitos domésticos.

possuíam casa de farinha própria. A casa de farinha é um lugar que além de ter que ser mantida sempre limpa em sua parte coberta, que é a parte utilizada para fazer a farinha, exige cuidados nos seus arredores. Ou seja, é necessário também um zelo com o mato ao redor que não pode ficar muito alto.

O que aconteceu durante muito tempo é que várias famílias usavam esta casa de farinha comunitária, mas somente uma delas zelava por sua parte externa. Depois de algum tempo, o presidente da comunidade considerou que aquela casa de farinha não pertencia mais à comunidade e sim àquela família que sempre zelou por ela. Com isso, não existe mais no Tapiira casa de farinha coletiva.

Entretanto, as casas de farinhas individuais que são usadas por muitas famílias têm uma sistemática muito interessante. Mesmo que estas outras famílias não tenham necessariamente nenhum grau de parentesco com a família proprietária, elas podem utilizar livremente a casa de farinha dela, contanto que deixem limpa a sua parte interna após o uso. Geralmente são as mesmas famílias que utilizam a mesma casa de farinha e então nela já fica todo o material de trabalho das várias famílias que compartilham o espaço. Alguns dos materiais de trabalho que são muito grandes, como a gamela, não são todas as famílias que possuem, e mesmo que possuíssem, a casa de farinha não comportaria tantas gamelas quanto são as famílias que utilizam o espaço. Assim, alguns dos objetos de trabalho utilizado por todos podem ser da família proprietária ou mesmo de alguma família usuária. O que significa dizer que, mesmo que hajam instrumentos particulares e que só o proprietário use (como as raspadeiras, por exemplo), existem outros objetos que também são particulares, mas que são coletivizados (como o é a própria estrutura da casa de farinha e também galões, gamelas, a prensa, o motor de cevar mandioca, etc).

Nas casas de farinha utilizadas por uma só família, os instrumentos que estão lá geralmente são só desta família. O que faz com que uma casa de farinha seja utilizada por muitas pessoas, e outras não, tem muito a ver com a localização das roças das pessoas em relação à posição da casa de farinha. Existem casas que se localizam perto das roças de várias famílias e são estas casas que são as mais utilizadas pela comunidade. Outras, ao contrário, estão localizadas num lugar onde só quem plantou roça é a própria família que construiu a casa de farinha. Estes espaços são freqüentados somente pela própria família proprietária.

Certamente existem alguns percalços e facilidades trazidas pelos relacionamentos pessoais entre os comunitários, mas não é nossa intenção enfatizar estas peculiaridades que existem em qualquer grupo conhecido.

No caso das casas de farinha, mesmo que sejam particulares - o que quer dizer: uma família construiu, comprou o forno, mantém o telhado (todas as casas de farinha têm cobertura de palha, que deve ser trocada a cada três anos) e os arredores limpos - em várias delas, existe uso coletivo. Como funciona? No momento em que uma família está raspando mandioca, por exemplo, a outra está torrando, e a outra família já deixou a massa prensada para ser torrada no dia seguinte. **A foto neste capítulo, na página 108, do pessoal trabalhando na casa de farinha da Rosa, demonstra este processo.**

Durante nossa permanência na comunidade, houve uma reunião em que um morador sugeriu a construção de uma casa de farinha comunitária. Algumas outras pessoas concordaram, sobretudo as que não tinham casa de farinha própria, mas não fecharam uma data certa, combinaram somente que seria no inverno. Com isso, até o momento que permanecemos lá, o Tapiira não possui mais nenhuma casa de farinha coletiva.

* * *

A enorme variedade de derivados da farinha também contribui para sua importância na comunidade. Citaremos e contextualizaremos apenas alguns destes derivados que fazem parte do cotidiano da maioria dos moradores, tais como:

- Coloral: tempero que serve também para dar cor avermelhada à comida, que é feito com o urucum e a massa de mandioca, secos e ralados. Eles usam coloral tanto em galinhas, como em carnes de caça e também para temperar e colorir o feijão.

Antônio, Eliete e Beta ralando o coloral



- Goma: a goma é feita com a água que sai da massa da mandioca lavada. Isto é: coloca-se a massa num pano, joga-se água nesta massa para ir lavando-a (cada vez que lava a massa, coloca outra massa no pano para ser lavada). A água que vai se acumulando embaixo, numa caçapa grande, vai ficar decantando por dois dias. Na parte de cima da água, fica concentrado o **tucupi** (também o tucupi é um derivado da mandioca. É um tempero muito utilizado na região do norte mas, surpreendentemente, pouco utilizado no Tapiira) e a borra. Na parte de baixo, fica decantada a goma da farinha, fina como polvilho. A goma da mandioca é utilizada principalmente para duas coisas: serve para fazer o que é conhecido por eles como **tapiquinha**, que seria uma comida parecida com uma panqueca, feita na panela e que pode ser comida tanto de manhã quanto à tarde. E a **tapioca**: a tapioca é parecida com flocos de arroz e é feita da goma da mandioca "embolada"³⁰. Ela é utilizada tanto no café, como no açaí. Faz-se também mingau de tapioca, que fica muito parecido com o sagu que conhecemos.

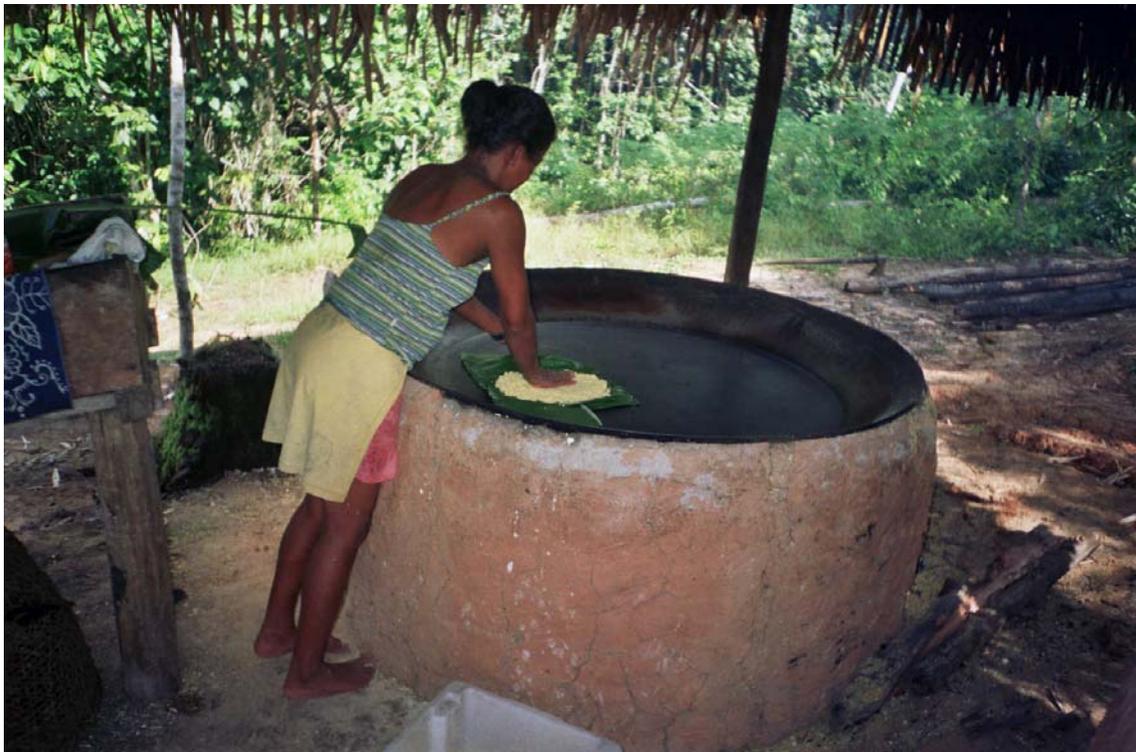
³⁰ Embolar a goma de mandioca significa passar por uma peneira um pouco grossa a goma da mandioca com as mãos fazendo sair bolinhas por entre os furos da peneira.

Dona Maria torrando a goma embolada para fazer tapioca



- Mingau: o mingau da massa seca da mandioca é feito com água, ou leite, e açúcar.
- Bolo (pé-de-moleque): este bolo é feito com a massa da mandioca que estava na água, descascada, amassada e diluída em água. Depois de peneirar esta massa lavando-a, ela é deixada num saco de pano durante um dia para secar. Para fazer o bolo, mistura-se esta massa com açúcar, castanha-do-pará, erva-doce, cravo e uma pitada de sal. Este bolo é sempre assado no forno da casa de farinha, envolto numa folha de bananeira.

Abaixo, fotos do feitió do pé-de-moleque







- Beiju: este é outro derivado da massa da mandioca ralada. Misturado com um pouco de sal e castanhas-do-pará, existem diversas formas de fazer beiju. O processo é um pouco parecido com o do feitio da tapiquinha, mas o beiju se faz no forno da casa de farinha. Existem dois tipos de beiju (cica e podre), mas eles não diferem muito no seu modo de preparo. O beiju é conhecido como o "biscoito do interior".



- Arubé: é um molho de pimenta cuja base também é a massa da mandioca seca. Nele pode-se colocar pimenta seca, junto com alho e sal. Esse molho de pimenta é utilizado para temperar peixes e carnes.

Todos estes derivados da mandioca têm papel presente na vida dos moradores do Tapiira, senão para o consumo próprio (arubé, beijú, pé-de-moleque, mingau e tucupi), pelo menos para a venda (tapioca e goma podem ser vendidos nas cidades - na época em que estivemos fazendo a pesquisa de campo, o preço era de R\$1,00/litro, em Barcelos - e são também consumidos pelos moradores).

Os espaços da pesca e da caça

A pesca é uma atividade fundamental na vida dos moradores do Tapiira. Desde muito cedo as crianças aprendem a pescar e aos 12 anos já podem alimentar uma família com a pesca. Assim como com o trabalho da roça, as crianças desde cedo já começam a brincar de pescar seus primeiros peixes. Quando adultas, muitas destas crianças percebem pela forma que o peixe bate na água, sem vê-lo, qual é a espécie de peixe que bateu ali. Ou seja, desde criança, as pessoas que vivem na comunidade participam das atividades fundamentais para o sustento de uma família e perpetuar este conhecimento aos filhos torna-se algo quase natural. Enquanto os meninos aprendem a pescar e a caçar, as meninas aprendem a cozinhar, lavar e costurar. Estas atividades são as mesmas atividades que farão quando forem adultos e tiverem seus próprios filhos - se continuarem na comunidade.

O pescado constitui a principal "mistura" na alimentação diária; geralmente preparado em caldeirada, ele é acompanhado com farinha de mandioca e pimenta.

Existem várias técnicas de pesca e cada uma é mais adequada a um certo lugar, época do ano e peixe pretendido. Existe a pesca de caniço, de linha, de arrasto, de zagaia, de espinhel, de espinhelão, de arpão, de jaticá, de arco-e-flecha e de outros instrumentos mais. A forma que percebemos ser a mais praticada é a pesca de caniço (que é uma varinha de madeira, com um fio de náilon na ponta e um anzol amarrado na extremidade). Outra

forma de pesca muito comum entre os moradores do Tapiira é faxiar. Ela é uma pesca praticada à noite, num bote, com uma lanterna e um arpão. O homem vai remando mansamente pela beira do rio e vai focando sua margem. É lá que muitos peixes ficam durante a noite. A luz da lanterna *encandeia* (como que hipnotiza) o peixe e ele fica quieto, pronto para ser arpoado. Segundo alguns moradores, faxiar é melhor em muitas situações pois, às vezes, com tanto trabalho durante o dia, não dá tempo de pescar e, além disso, durante a noite é possível pescar mais peixes e de espécies diferentes.

No geral, igarapés e lagos são onde os peixes se concentram mais. É raro ver pessoas pescando no meio do rio, eles sempre estão nas margens, pois dizem que os peixes gostam de ficar e se alimentar dos capins e plantas que lá existem. Na época da cheia, que é quando eles chamam de "inverno" e chove bastante, fica mais difícil pescar, pois o peixe tem amplo espaço para se deslocar. Durante este período em que a pesca fica *'difícil'* - como eles costumam dizer, que é entre maio e julho - em contrapartida, fica mais fácil caçar. Pela simples razão de que os espaços de deslocamento da caça se restringem e alcançá-la torna-se mais simples.

A saída para a caça pode ser feita durante uma manhã, uma tarde ou noite, durante um dia inteiro ou durante uns dois ou três dias. Depende do propósito e depende do que for encontrado pelo caminho. Os cachorros são grandes parceiros para a caça, pois eles ajudam a acuá-la e a localizá-la. Perseguem-na fazendo alarde e o caçador segue o cão, que geralmente consegue deixá-la em algum pé de morro, buraco, ou barranco, sem saída. As caçadas mais longas geralmente são feitas em duplas ou trios de homens e visam pegar carne suficiente para durar a próxima farinhada inteira. Eles partem levando munição³¹, espingarda, facão, rede e alguma comida e voltam só quando conseguem trazer o alimento. Nos casos de um homem sair e deixar a esposa e os filhos por três dias em casa para ir atrás de caça, a mulher geralmente conta com a ajuda de vizinhos e parentes para alimentar os filhos, já que muitas vezes não tem tempo de pescar - ou mesmo de não conseguir pescar peixe suficiente para os filhos. Principalmente na época do inverno - que é quando a pesca fica mais difícil e a caça mais fácil - é comum o homem sair para caçar cedo, procurando um

³¹ A munição é comprada dos regatões: a espoleta, a pólvora, o chumbo e os cartuchos. Quando saem para caçar, levam a cartucheira feita de seringa, que é impermeável à água da chuva, e os cartuchos já carregados.

pato selvagem ou uma cotia cujos vestígios foram encontrados no dia anterior, para trazer para o almoço.

A reciprocidade na troca de alimentos ocorre de forma interessante na comunidade. Algumas vezes, estando na casa de um e de outro morador, vimos uma criança chegando com uns três cupuaçus, dentro da tigela emprestada; ou uma outra chegar dizendo que "mamãe mandou para a senhora", com uma panela cheia de piranhas tratadas. Houve uma vez que, não sabendo quem havia deixado os peixes na balsa, uma mulher só veio a descobrir dois dias depois que havia sido o irmão mais novo que morava do outro lado da comunidade. A lógica impressa nestas dádivas, não pudemos apreendê-la. Sabemos, sim, que os laços de vizinhança e de parentesco são fortalecidos e afrouxados por estes tipos de atitude.

Um exemplo disso é quando uma família consegue caçar uma anta. É de praxe que distribua um pedaço de anta para cada família da comunidade e, assim, a caça, que serviria para alimento durante a próxima farinhada, para que não fosse necessário preocupar-se em garantir o alimento, pulveriza-se pelas casas, sem ter garantias de um retorno certo. Por outro lado, a não distribuição do alimento por todas as casas causa tensões e inimizades. Isso para o caso de uma caça grande, como a anta. Mas se o animal caçado for menor, como uma cotia, uma paca ou mesmo um veado, ainda assim, é necessário repartir com alguns vizinhos ou parentes mais próximos, mas o bom-senso coletivo não é implacável com esta pessoa se ela não lhe der um pedaço da carne. No entanto, mesmo que não seja com todos, a família que consegue uma caça e não reparte com nenhuma outra família fica muito malvista - isto nunca aconteceu durante o período que permanecemos na comunidade, mas só da forma que todos explicavam como era compulsório o fato de caçar e distribuir, uma infração a esta lógica não seria nem um pouco aprazível.

Existem os caçadores e pescadores que estão *empanemados* e aqueles que estão marupiará (cf. Da Matta, Roberto "Panema", in *Ensaio de Antropologia Estrutural*. Petrópolis: Vozes, 1973). Os primeiros são os que têm azar para conseguir peixe e caça, enquanto os segundos são aquelas pessoas que têm muita facilidade para consegui-los. Existem algumas providências que podem ser tomadas para que um homem que se sinta empanemado se torne

marupiara ou pelo menos volte a pescar e caçar como antes de se tornar panema. Um procedimento que ficamos sabendo é tomar banho de tucupi (um derivado da mandioca), podendo ser estendido também aos cachorros. Não conseguimos compreender os motivos pelos quais se torna uma ou outra coisa. Não sabemos se são as mesmas razões descritas por Da Matta que se aplicam à concepção dos moradores do Tapiira a respeito do problema. Este tema mereceria ser pesquisado mais especificamente em outra ocasião.

A caça é uma atividade praticada pelos homens, sendo que algumas mulheres já foram juntas para a caça com o marido, mas somente uma ou duas vezes e antes de terem filhos. A caça é considerada muito arriscada para as mulheres, isso tanto pelos homens como por elas próprias. Houve um caso em que uma anta, acuada, foi para cima da canoa onde estava a mulher grávida e ela quase se jogou no igarapé, com riscos de perder a criança. Depois disso, ela nunca mais quis caçar. A maioria das mulheres nem tem vontade de caçar, por sentirem medo ou por saberem que isso é coisa de homem. A caça envolve riscos, envolve o desconhecido, não é previsível. Também é muito incomum vermos mulheres pescando de forma utilitária. Acontece às vezes de mulheres se juntarem e irem pescar juntas, por lazer. Porém, a pesca como trabalho cotidiano de busca do alimento é reservada aos homens. Existia na comunidade apenas uma mulher que era conhecida como pescadora *mesmo*. Ela é uma entre as várias irmãs de uma família grande e importante da comunidade, que desde menina foi se especializando nesta atividade. Atualmente, ela é reconhecida como uma ótima pescadora, entre todos da comunidade. O fato de isso ser um *fato* para a comunidade, de ser uma coisa digna de comentários, demonstra bem que mulheres serem pescadoras não é algo que passa despercebido e que, portanto, constitui uma certa inovação nos padrões locais. No entanto, essa mulher é vista com admiração pela sua capacidade e não de forma pejorativa - tanto por homens, quanto por mulheres, sendo eles familiares ou não.

Na comunidade não percebemos nenhuma demarcação de território no que diz respeito a espaços de pesca ou de caça. Todos os lugares são freqüentados por todas as famílias, indistintamente, ficando ao cargo do(a) pescador(a)/caçador decidir para qual lugar quer ir.

Assim, podemos dizer que todo o espaço da caça, que é a mata, é um espaço usado coletivamente, mesmo que não pertença à comunidade. Os rios e igarapés também não têm donos ou proprietários. Assim como as castanheiras e os cipós são coisas da natureza, são para todos.

O grande desafio é proposto pela própria natureza, que é a busca do homem por apreendê-la para transformá-la em alimento. E tamanho é o conhecimento dos moradores sobre a sua tarefa que a interferência de terceiros nesta relação é percebida de forma muito clara e chega inclusive a estremecer as possibilidades do seu ofício. Nos referimos a um caso específico: recentemente, de uns três anos até o período que estivemos em campo, tem-se tornado comum a invasão de pescadores comerciais nas áreas próximas à comunidade, visando a *pesca predatória*, como os próprios moradores dizem. Por causa de uma portaria normativa do IBAMA que proibiu a pesca no Alto Rio Negro os pescadores comerciais estão procurando outros lugares para praticar a pesca. Mesmo que seja no interior do Parque Nacional do Jaú, os pescadores vão para o Unini porque sabem que lá não há fiscalização efetiva e lá encontram peixes para serem comercializados. Segundo os moradores, a partir do momento que eles perceberam cerca de dez barcos comerciais entrando para pescar no rio com o uso de bombas, arrastão e batição, tanto peixe quanto caça diminuíram colossalmente. Isso por que estes pescadores, além de pescar, caçam e levam as caças escondidas por baixo dos peixes, já que elas são muito valorizadas comercialmente nas cidades. Todos os moradores do Tapiira reclamam a diminuição do pescado após a entrada destes geleiros³². E isso gerou um conflito imenso que perdurou anos e foi formalmente solucionado no acordo de pesca do qual falaremos no último capítulo.

³² Este é o nome dado a estes pescadores comerciais devido à forma de armazenamento do pescado: levam caixas de isopor com gelo e deixam o peixe lá até retornarem à cidade e serem vendidos aos compradores. Devido ao tempo do degelamento do gelo, a pesca deve ser feita rapidamente e por isso são utilizadas as formas mais ostensivas de captura dos peixes, sendo que com o arrasto, o uso de bombas e a batição muitos peixes morrem sem nem ser apreendidos por não terem valor comercial.

O espaço da casa

As casas do Tapiira seguem alguns padrões mais ou menos definidos³³:

1) Casas que possuem apenas duas divisões em sua estrutura: sendo uma para o quarto e outra para a sala e cozinha conjugadas (Lora, Maria Auxiliadora, Pastora, Tatinha, Antônio, Marta e Nena). Algumas destas casas com dois cômodos variam na disposição dos lugares: ao invés de deixarem um cômodo inteiro para o quarto, conjugam cozinha e quarto e deixam a sala como cômodo sozinho. Há ainda outra observação sobre estes tipos de casa: muitas delas têm a arquitetura de tal forma que, ainda que não haja divisão estrutural entre a cozinha e a sala, como o quarto se coloca entre a sala e a cozinha, é como se estes configurassem dois cômodos distintos (são exemplos deste tipo de casa: Cléo, Eliete e Valdete). Estas casas com apenas duas divisões são as mais comuns entre os moradores do Tapiira.

2) Casas que possuem mais que duas divisões, sendo uma ou mais delas para quarto, uma para sala e outra para cozinha (Francisca, Betinho, Rosa, Síntia, Tarciso e Ana). Ou, as que possuem mais de duas divisões, sendo duas delas para dois quartos e a terceira para a sala e a cozinha conjugadas (Popoca).

3) Existem também casas que só possuem um cômodo que engloba a sala, a cozinha e o quarto (Lídio e Maria).

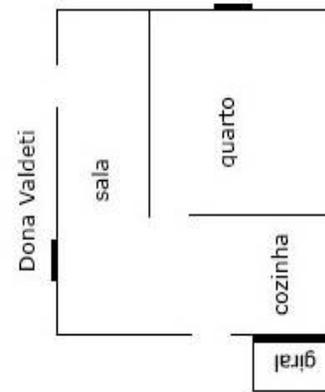
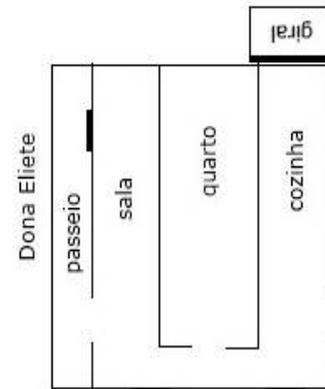
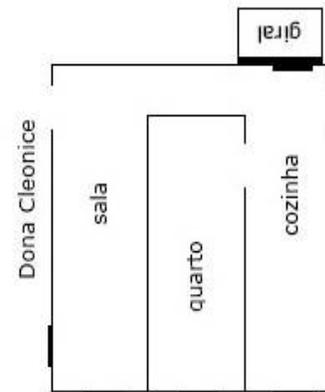
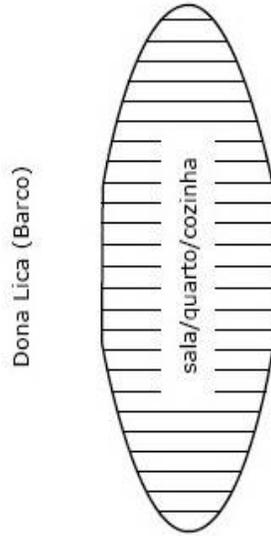
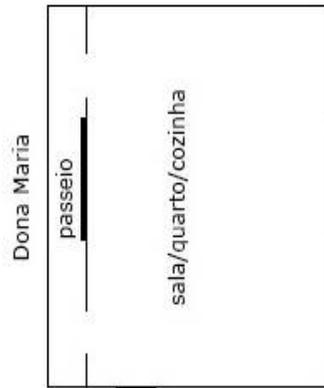
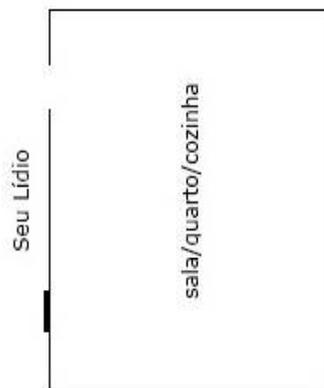
Existem casas que possuem um "passeio", ou seja, uma varanda (Maria, Eliete, Francisca e Popoca) na frente da casa, defronte à sala, mas que não foi considerado por nós como mais um cômodo e sim como um anexo. Além disso, na maioria das casas há o "giral", que é uma espécie de bancada construída para o lado de fora da casa, saindo da cozinha. É no giral que ficam coisas como vasilhas sujas e geralmente perto dele há um balde de água cheio para o caso de terem que lavar algo por ali. Podemos dizer que o giral cumpriria em parte a função da pia nas casas urbanas, sendo a maior diferença funcional a falta de água corrente nos girais (é preciso apanhar no rio). Além disso, todos os girais são feitos em madeira.

³³ Não temos clareza sobre a origem destes padrões arquitetônicos. Esta também seria uma investigação interessante a ser realizada, buscando inclusive elucidar em que medida são incorporados ou não padrões externos à arquitetura local.

Esboços das casas do Tapiira

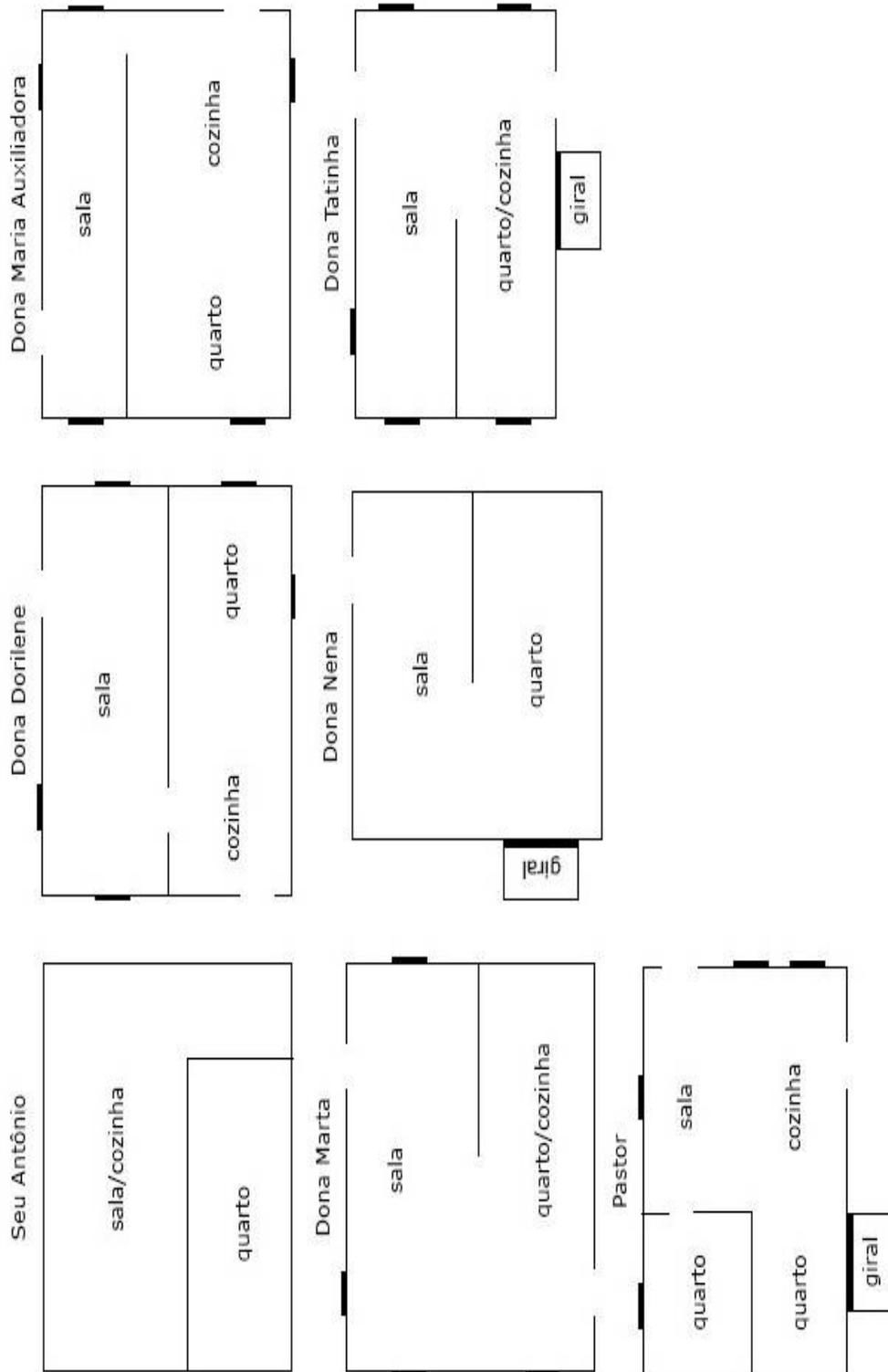
Todas estas casas estão representadas graficamente pelas figuras a seguir, sem cuidados com a escala e a proporcionalidade dos cômodos. O intuito da apresentação destas figuras é muito mais para demonstrar um esquema estrutural dos cômodos da casa do que investigar as medidas deles.

Casas com um cômodo:



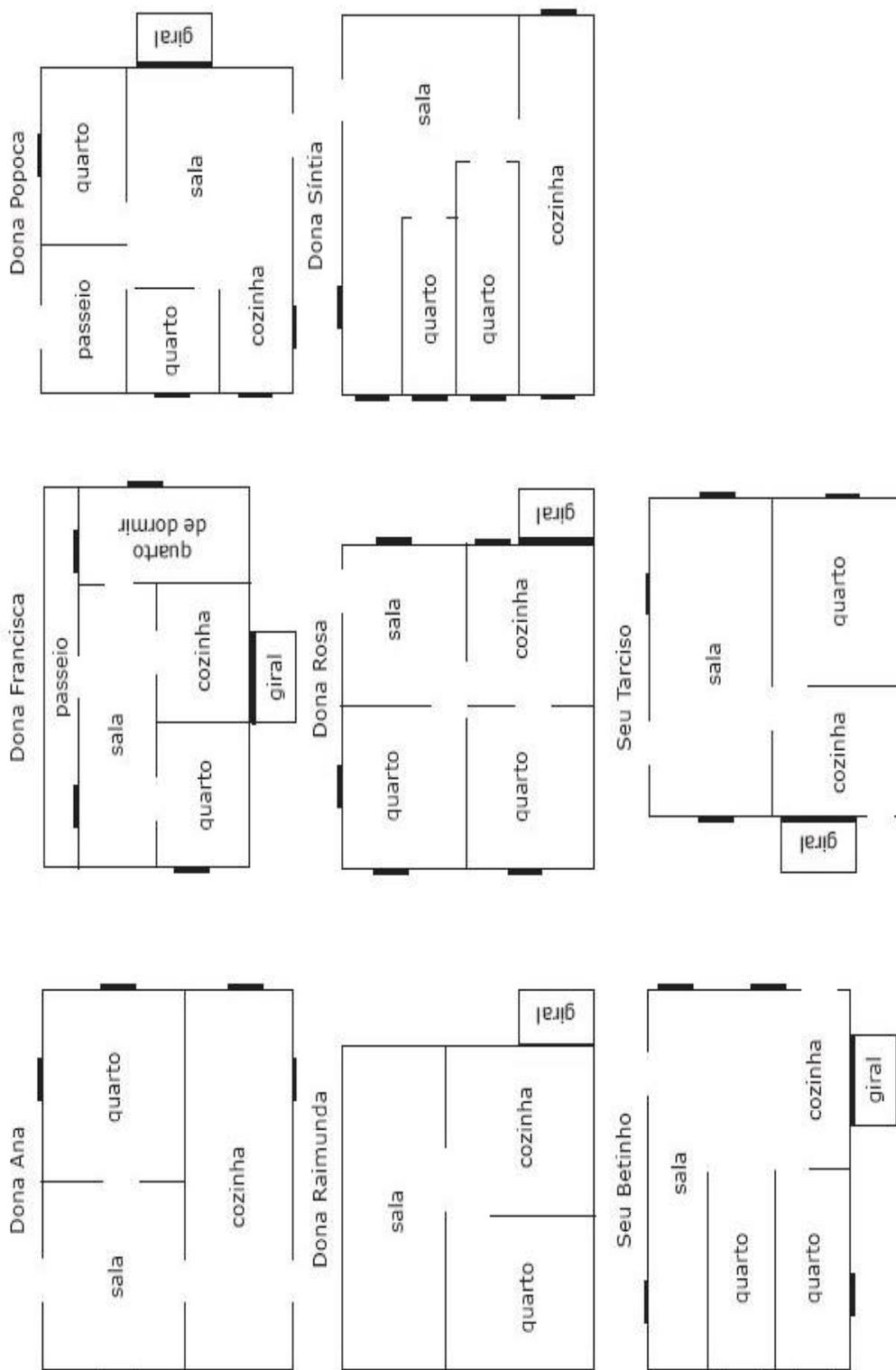
Esboços das casas do Tapiira

Casas com duas divisões:



Esboços das casas do Tapiira

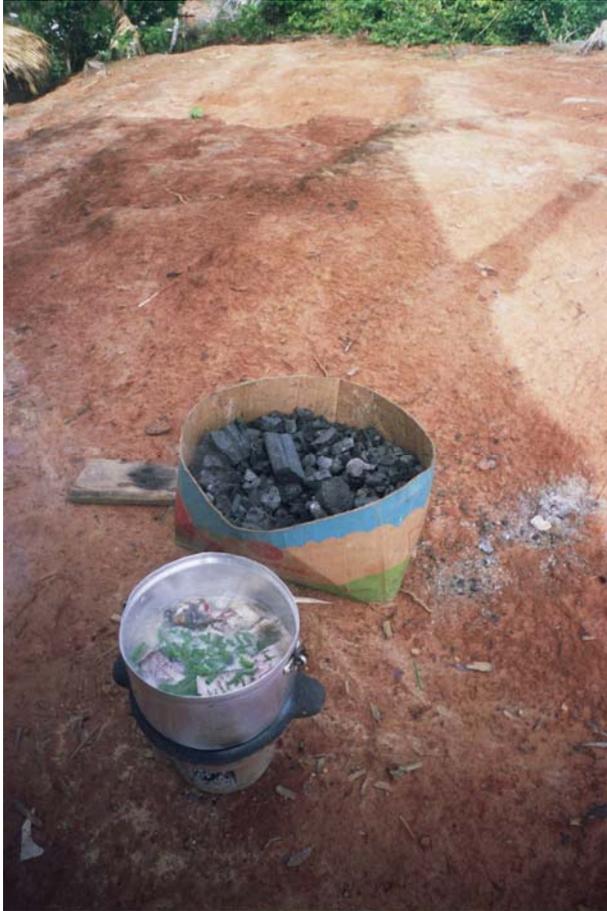
Casas com mais de duas divisões:



É preciso tentar descrever o que configura uma sala, uma cozinha e um quarto. Começamos pelo mais fácil de reconhecer: a cozinha.

A cozinha:

É nas cozinhas que podemos ver fogões (para quem tem fogões) e fogareiros (para quem



tem fogareiros). A maioria das casas do Tapiira possui um fogão a gás de quatro bocas. Muitos deles, no entanto, não são muito utilizados pelo alto custo do gás. Várias vezes presenciamos comidas serem feitas no fogareiro apesar de haver gás no fogão. Quando as comidas são feitas em fogareiro, eles precisam ficar em lugares ventilados, pois é o vento que acende a brasa (ao lado, **foto da caldeirada da Dona Francisca**). A brasa é feita com o carvão, produzido pelos próprios moradores³⁴. Eles dizem que utilizam carvão ao invés de lenha, pois a lenha deixa as panelas todas pretas, enquanto o carvão praticamente não as mancha. Vem aí mais uma característica marcante entre os

ribeirinhos: o orgulho de deixar as panelas todas areadas³⁵, brilhando, como novas.

³⁴O carvão demora uns três a quatro dias para ficar pronto. Cava-se um buraco, forra-o com palha, coloca em cima qualquer "pau do mato" para fazer carvão, põe fogo nestas madeiras e cobre-as com palha e depois terra. Está feita a caieira. Após os três ou quatro dias desde que a caieira começou a queimar - e é notável quando alguém está fazendo uma caieira, pois é impressionante a quantidade de fumaça produzida -, eles retiram a terra de cima, e puxam o carvão produzido. O local da caieira varia, mas deve ser feito num local que não alaga e de preferência perto dos "paus" que vão ser queimados para evitar o esforço do transporte. Acompanhamos o feitiço de uma caieira onde foram colocados três paus e o resultado foi somente um paneiro e meio de carvão. O que quer dizer que, como era de se esperar, o volume de madeira se reduz enormemente para a produção do carvão.

³⁵ Ensaíamos aqui uma tentativa de explicação do termo 'arear as panelas'. Não tínhamos até então o conhecimento de que nos casos em que não há palha de aço para areá-las, isto pode ser feito com um pano com areia, o qual, quando esfregado no metal da panela, serve para esfoliá-lo e com isto trazer o brilho à tona. Assim, arear deve vir do ato de esfregar areia.

E este, obviamente, é um serviço das mulheres e uma boa mulher deve ter as panelas em casa bem areadas. É claro que algumas das mulheres não se preocupam muito com isto, mas isto era motivo de comentários das outras.

Enquanto os fogões são encomendados para os regatões ou trazidos por particulares, todos os fogareiros da comunidade foram confeccionados pelas mulheres do Tapiira. Foi a filha de uma das senhoras da comunidade que trouxe, há aproximadamente quatro anos, a idéia de fazer o fogareiro de barro, de forma portátil - antes o fogareiro era muito grande e feito com barro e lata (não existia mais nenhum destes na comunidade que pudéssemos ter visto). Desde lá, várias mulheres começaram a fazer peças de barro para uso doméstico e/ou para a venda. Entre as peças mais comuns, estão: panelas (que são compradas por pessoas de fora, geralmente de Manaus, para serem utilizadas como panelas, mas que ninguém na comunidade utiliza como tal - no máximo como enfeite, adorno; a maior parte das panelas confeccionadas tem como intuito a venda), potes para comportar água (em todas as casas existem potes para manter a água de beber mas, em todas elas, o pote foi comprado, foi feito na cidade. As moradoras ainda não conseguiram descobrir uma técnica para que a água não infiltre pelo barro; algumas delas já venderam potes de barro, mas receberam reclamação) e fogareiros (estes, que são os mais produzidos pelas mulheres, servem tanto para o uso local como para a venda em cidades próximas). A renda gerada pela produção das peças de barro, diferente da que é gerada pela produção da farinha, é da pessoa que a produziu. Enquanto, no caso da farinha, toda a renda vai para o sustento da casa, basicamente para a troca por rancho; no caso das peças de barro, a renda é utilizada para fins privados de quem as produziu. Isto explica por que é sempre o homem que determina quando vai começar uma nova farinhada: ele é quem decide como e quando o dinheiro para o sustento da casa deve ser buscado. As outras atividades, como o barro, são consideradas complementares, até porque são de propriedade da mulher e, portanto, a primazia do sustento da família está na produção de farinha. Assim, algumas mulheres, no intervalo de seus afazeres domésticos e, quando não estão fazendo uma farinhada, produzem peças de barro cuja renda pode ser revertida para a família ou para fins próprios.

Podemos seguramente afirmar que o artesanato do barro tem reconfigurado o cotidiano e a sociabilidade da comunidade. Muitas mulheres da comunidade se dedicam a esta prática quando lhes sobra tempo. Outras, que não mexem com esta atividade, respondem simplesmente que não o fazem "por que ainda não me botei pra fazer". Ou seja, sendo uma prática recentemente incorporada pela comunidade, ainda há muitas pessoas que não assimilaram este trabalho, e, ao que parece, por opção. Com relação às mulheres que trabalham com o barro, algumas preferem trabalhar sozinhas, enquanto outras preferem trabalhar em duplas ou grupos. É muito freqüente que haja um homem participando da confecção deste artesanato, geralmente fornecendo parte da matéria-prima necessária para que a argila (que é retirada dos barrancos da comunidade) se transforme num barro propício ao artesanato. O barro é feito de argila e do pó da casca de uma espécie de árvore, o qual deve ser queimado, pilado e, após este processo, ir junto à argila para formar o barro. Assim, é muito comum que alguns homens busquem a casca específica nos igarapés e processem-na para as mulheres, sendo que elas lhe dão em troca a metade da produção feita. Deste modo, vemos o artesanato do barro como algo que atualiza valores e papéis assumidos pelas pessoas na comunidade.

Mas voltemos à cozinha. Além do fogão e/ou do fogareiro, na cozinha certamente poderemos encontrar sal e um estoque de farinha de mandioca. Geralmente têm-se também açúcar, óleo de soja, farinha de trigo e jiquitaia³⁶. Todos estes mantimentos são armazenados em lugares improvisados, seguindo a lógica da ciência do concreto do Lévi-Strauss, mencionada anteriormente: o sal pode ser encontrado armazenado no interior de uma garrafa *pet* cortada, que fica presa na parede, da mesma forma que os talheres; os armários, quando há, são feitos pelos próprios moradores com madeiras locais e também pregados à parede; os moradores freqüentemente constróem também mesas e cadeiras para dispor na cozinha - mas a maioria das casas não possui nem mesas e tampouco cadeiras. Bem, além das configurações materiais expressas na cozinha, podemos também salientar o que ela representa em termos de significado para a comunidade. Na grande maioria das casas, a cozinha é o lugar para se alimentar, para cozinhar e poderia ser também para reunir

³⁶ Esta é uma pimenta muito utilizada pelos moradores, feita de diversas pimentas secas, moídas. A jiquitaia tem um sabor muito mais forte que o da pimenta-do-reino moída (a qual também é muito utilizada pelos moradores).

a família. No entanto, não acontece bem assim. Em muitas famílias, o horário das refeições não é o mesmo para os homens, para as mulheres e para as crianças. Por exemplo, algo que é muito comum na parte da manhã é: a mulher prepara o café para o marido e, quando ele fica pronto, ela vai à beira lavar roupas e vasilhas. Quando ela terminou o serviço da beira, geralmente, ele já saiu para pescar ou caçar. Assim, a mãe acorda os filhos e lhes dá o café da manhã (sempre com café, às vezes com piquiá, às vezes com bolinho de chuva, às vezes com mingau de banana ou mandioca, às vezes com banana frita ou bolinho de banana). É nesta hora que ela toma o seu café da manhã. O "desencontro" que percebemos entre marido e mulher freqüentemente se repete na hora do almoço e na hora da janta, sendo que por vezes ele, por vezes ela, comem primeiro - dependendo da atividade que estiverem realizando.

É importante ressaltar os papéis assumidos para dar conta da casa: através da análise da cozinha percebemos que as funções da mulher estão eminentemente relacionadas com a gestão, tratamento e cuidado com as coisas que são internas ao lar. Assim, elas cuidam da louça, das roupas, preparam a comida, limpam a casa, dão de comer aos filhos, etc, enquanto os homens são os que vão desbravar os rios e as matas para procurar o alimento para levar para casa. É ele quem deve buscar o alimento para ser transformado pela mulher. Este padrão coincide com o padrão notado durante o feitiço da farinha, sendo o homem responsável por desbravar, e a mulher responsável por acolher. O mesmo se pode dizer com relação às crianças e aos serviços domésticos que prestam: as meninas ajudam em casa, seja lavando roupas, louças ou cozinhando. Já os meninos são mais livres para brincar de atirar em pássaros e sair de canoa para pescar - com isto, eles acabam treinando para, no futuro, conseguirem alimentar a sua própria família, enquanto as mulheres aprendem a dar conta de todas as tarefas do lar³⁷.

A sala:

Grande parte das salas da comunidade não possui móvel ou coisa alguma. Em algumas, no entanto, podemos encontrar recortes de jornais ou revista pregados na parede, outras

37 Este tipo de divisão do trabalho familiar já foi notado por diversos autores, dentre os quais gostaríamos de ressaltar Carlos Rodrigues Brandão (*O Afeto da Terra*, 1999) e Mauro Willian Barbosa de Almeida ("*Redescobrimo a família rural*", 1986. RBCS n.01, vol.01).

possuem bancos, duas delas possuem televisão. É relativamente comum encontrar na sala eletrodomésticos que não são utilizados, como fogões, sons e liquidificadores. Geralmente eles não são utilizados por falta de energia/gás e na sala ficam dispostos, como totens. É também muito freqüente vermos nas salas vários sacos de farinha armazenados (principalmente na casa das famílias que preferem vendê-las na cidade). Na maioria das vezes, quando fomos à casa das pessoas para realizar entrevistas, elas nos receberam em suas salas - onde nos acomodávamos sem maiores parcimônias no chão. A sala, portanto, é o lugar de receber formalmente as visitas.

Os quartos:

É nos quartos onde são guardadas as roupas, geralmente dentro de sacolas penduradas pela parede - pouquíssimos quartos possuem armário ou penteadeira.

Foto de meninos brincando num quarto



A maioria das casas não possui cama, mas percebemos que é maior o número de camas na comunidade do que de mesas e cadeiras. Lembremos que a rede representa uma das engenharias mais bem desenvolvidas para uma vida migrante como era a dos ribeirinhos na época da seringa. Ela é de fácil transporte e fácil de ser armada. A cama - assim como mesas e cadeiras - seriam possíveis somente em famílias com residências fixas. Nas casas em que há camas, geralmente são camas de casal, donde dormem mãe e filhos, enquanto o pai dorme numa rede muito próxima à cama. É interessante notar que a união da família inteira em um mesmo cômodo é o padrão mais comum de acomodação dos moradores do Tapiira para dormir. Mesmo quando não há cama, muitas vezes os filhos dormem na rede da mãe, ainda que tenham a sua rede própria, até uns cinco ou seis anos de idade. Em alguns casos, numa minoria deles, é com o pai que as crianças dormem. O que queremos ressaltar, em suma, é que mesmo com cama, ou mesmo sem cama, os moradores continuam dormindo num só cômodo e é muito comum que as crianças durmam na mesma rede ou cama que o pai ou a mãe. Não há nenhum casal com filhos que afirme dormir junto - a não ser que não tenha filhos, que os filhos morem fora ou que eles já estejam maiores, com cerca de dez ou doze anos - e, mesmo assim, o mais comum é que marido e mulher durmam em redes distintas.

Notamos que o quarto é um espaço íntimo e particular da família e não dos indivíduos que a compõem. Precisamente, foram poucos os quartos cuja nossa entrada - nós que éramos relativamente estranhos - foi estimulada e por isso podemos dizer que é o cômodo realmente mais reservado da casa. Nos casos em que o quarto é conjugado com a sala, os elementos que caracterizariam o quarto ficam recolhidos: redes, roupas e objetos pessoais (como pente, espelho, roupas íntimas). Procura-se criar um ambiente que se pareça mais com uma sala (no sentido aqui entendido, ou seja, lugar de reunião de pessoas, com poucos ou nenhum objeto à mostra - a não ser os que denotam uma relação com as tecnologias vindas de fora), sendo que em nenhuma das salas-quarto visitadas encontramos redes estendidas e objetos pessoais à mostra - a não ser xampus e cremes de cabelo e de pele, provavelmente pelos motivos supracitados.

Nos quartos em que vimos penteadeiras, elas estavam cheias de badulaques da cidade, como presilhas de cabelo, adesivos, esmaltes, cremes, batons, bonecas, perfumes, desodorantes,

etc. É outro totem que demonstra a inserção da casa no mundo exterior - e vice-versa. Ao lado, sempre havia uma rede.

A estrutura da casa:

A maioria das casas é toda feita em madeira, sobrelevada para evitar que a umidade estrague a madeira do piso, e possui telhado de zinco ou brasilite. Poucas casas ainda não foram cobertas com este material e continuam com cobertura de palha. Estas são as casas que, segundo os relatos, ainda não foram sorteadas na comunidade para ganhar referido material da prefeitura. Existe apenas uma casa que, com exceção do piso, é toda de palha, nas laterais e na cobertura. É de uma figura-chave na comunidade que representa o antagonismo de "o que se deve ser" para grande parte dos moradores do Tapiira. E sua casa é o reflexo mais imediato disto: sem nenhuma das características das casas mais aprazíveis (na visão dos moradores), esta casa não possui qualquer indício de modernidade. Ela está mais próxima ao que é um tapiri do que ao que deve ser uma casa.

Mesmo esta casa, no entanto, segue o padrão de todas as outras de possuir duas entradas, a da frente (voltada ao rio) e a de trás (voltada para o lado oposto): ela possui uma escada na parte lateral, próxima à frente da casa; e outra em sua parte de trás. E mesmo ela também reflete a distribuição dos cômodos de todas as outras casas, com a sala localizada na parte da frente e a cozinha localizada na parte de trás (onde ficam o fogareiro e as poucas panelas). Além disso, como já foi dito, a rede está sempre recolhida e não se percebe com facilidade onde são guardadas as roupas (no interior de um saco plástico, preso no alto, junto à rede).

Dependendo da disposição das árvores e da localização da casa em relação ao rio, os varais para estender as roupas podem ficar atrás ou na frente da casa. Parece-nos, no entanto que de acordo com a posição na qual o sol incide, o varal pode mudar de "lado", passando do quintal para a frente da casa. Grosso modo, portanto, não há uma distinção muito clara no que diz respeito ao espaço público e ao privado com relação à disposição dos varais. Parece-nos que a regra determinante é seguir o local onde bate o sol (e, não, distinções entre o público e o privado).





O espaço da casa - a casa estendida ao espaço exterior - envolve também o quintal onde geralmente estão o canteiro (onde se planta cebolinha, que é suspenso para evitar que as galinhas comam a verdura), o sanitário, as árvores frutíferas, o galinheiro, o varal, o local de queimar o lixo produzido³⁸), a escadaria que leva ao rio e a balsa (quando existe uma). Tudo isto está localizado no interior do sítio, que é o terreno total considerado de propriedade de uma família³⁹. Quando alguém viaja, deixa avisado para outra família que pode zelar e colher as frutas do seu quintal e cebolinhas (chamada por eles de cebola de palha) do canteiro, até que retorne. Ou seja, existem, de forma muito clara para os moradores da comunidade, espaços públicos e espaços privados na comunidade - a despeito de qualquer titulação formal de posse.

A disposição destes lugares na comunidade Tapiira segue mais ou menos os padrões tais como estão dispostos nos diagramas abaixo:

³⁸ A prática de queimar o lixo foi ensinada pelos funcionários da Prefeitura de Barcelos à agente de saúde, para que ela passe aos outros moradores a importância de tal prática.

³⁹ Para ficar mais claro, o quintal é o espaço que fica atrás da casa; o canteiro é onde se plantam os temperos; e o sítio é a área total da família.

Diagrama da casa da Eliete:

Quadro I

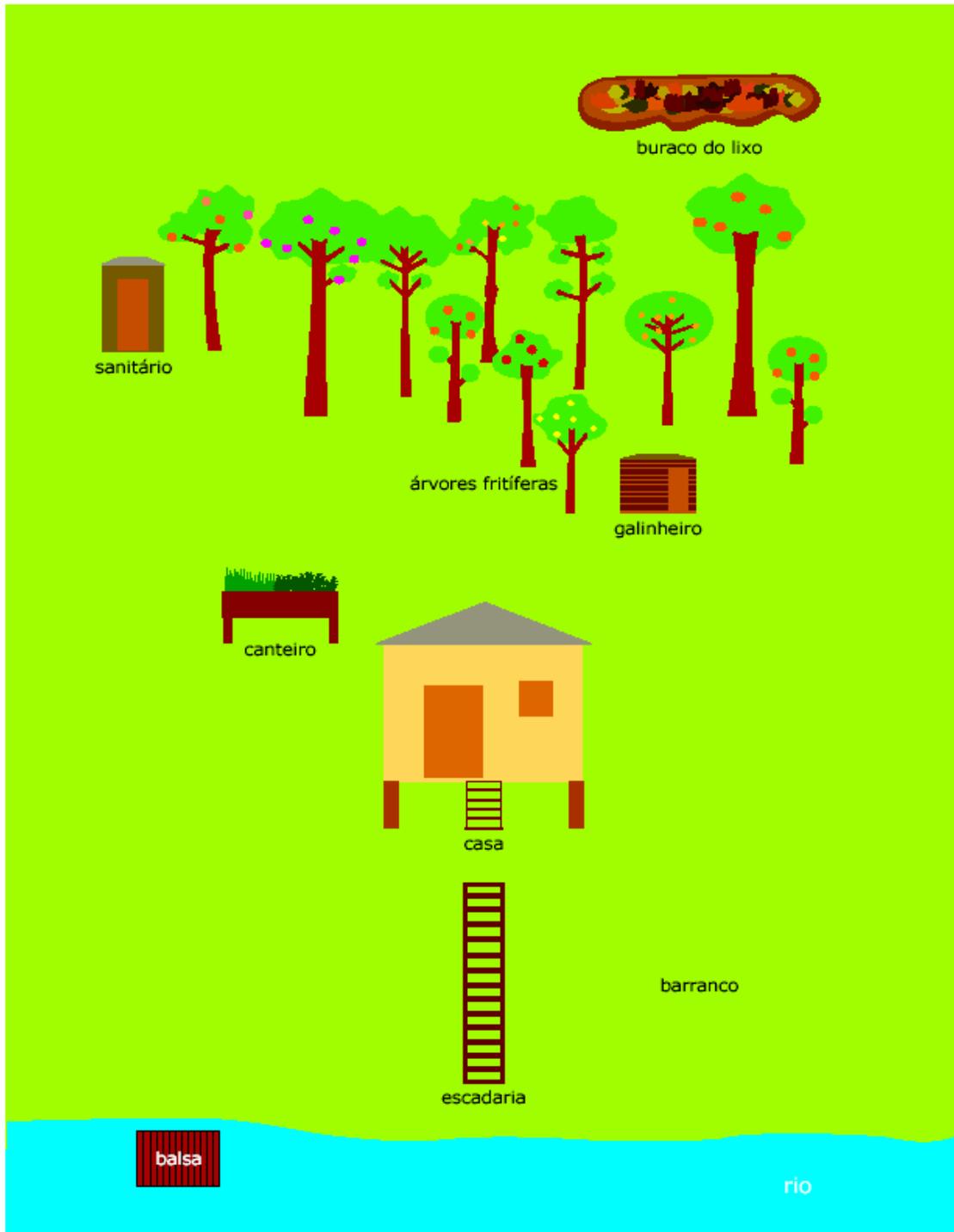


Diagrama da casa da Pitica:

Quadro II



Assim, grosso modo, há uma divisão dos espaços de forma que a frente da casa representa e engloba elementos voltados à relação com os outros, de domínio público (o rio, a sala, a escada); enquanto a parte de trás da casa representa aquilo que é mais do domínio privado (o quarto, a cozinha, as árvores frutíferas, o lixo, o galinheiro).

Para saber da origem destes terrenos, i.é., por que eles foram recortados desta forma, fizemos entrevistas com os moradores da comunidade e ficamos sabendo como é que eles escolheram o lugar onde colocaram suas casas. Estão dispostos em anexo (anexo V) os dados referentes à escolha do local da casa.

Através das entrevistas pudemos perceber que todas as pessoas puderam escolher o local onde queriam colocar a casa. Os primeiros moradores da comunidade (aos quais foram se aglutinando os que chegaram depois) escolheram o local da casa por fatores como facilidade de construir a casa, proximidade de igarapés e quantidade de barro no terreno da casa. Fatores como vizinhança e já ter alguma facilidade de infra-estrutura (como ter uma casa abandonada, ter o mato já limpo, etc) contam para a escolha do local da casa para as pessoas que foram chegando mais tarde.

Com relação à divisão dos terrenos, parece-nos que ela é feita através de uma medição do presidente da comunidade. Suspeitamos que não haja formalmente uma medida em metros quadrados dos terrenos. No entanto, há uma delimitação clara marcada por elementos da natureza. Por exemplo: a casa de fulano é até aquela pupunheira na parte da frente à direita e até a goiabeira na parte da frente à esquerda. A mesma lógica serve para o quintal. Entretanto, no quintal, geralmente considera-se dono das fruteiras quem as plantou. Houve um caso em que o quintal de uma família era imenso, pois ela havia plantado fruteiras por toda parte. Porém, quando foi construída uma casa ao lado da sua, a proprietária das fruteiras "deu" as árvores que estavam atrás da nova casa para a nova moradora. Ou seja, a lógica que prevalece é a de que a frente e atrás da casa são de propriedade dos donos da casa - ainda que as árvores tenham sido plantadas por outrem.

Existem também terrenos que são divididos por abacaxis, conforme mostrado na **foto abaixo**, onde podemos ver claramente que o cuidado que uma e outra família dispõem para cuidar de seus respectivos terrenos é bastante distinto.

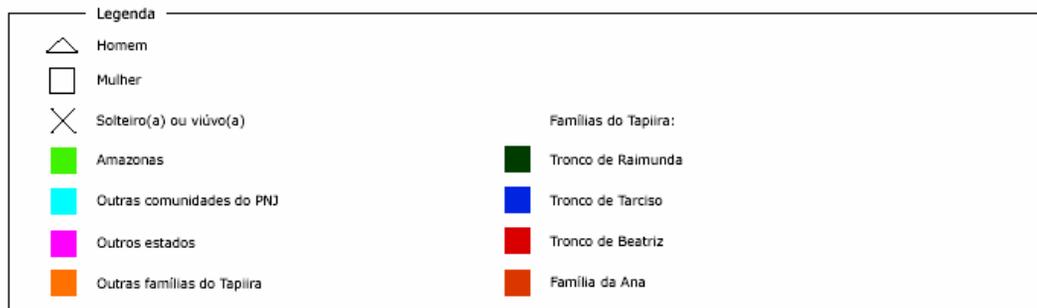
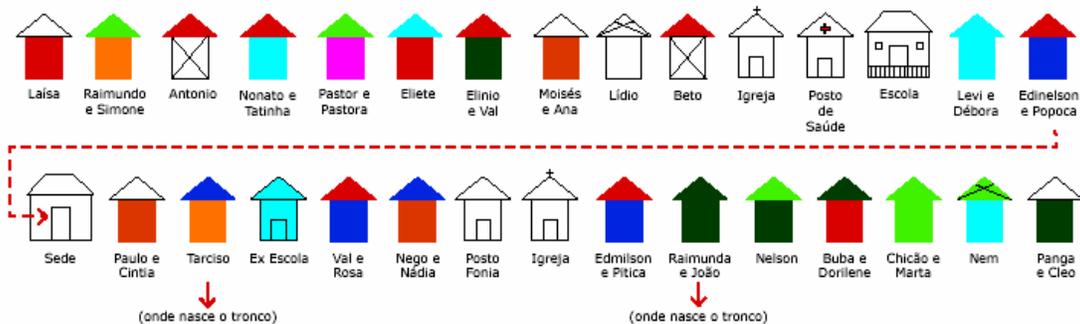
Foto ao lado da casa da Lora/Chicão



Mais uma vez, fica claro que os padrões de ocupação do território estão todos demarcados e estruturados para e pelos moradores do Tapiira. O fato de estarem localizados em um local que passou a ser de domínio público (a partir da implantação do parque) parece não se refletir na classificação do espaço operada pelos moradores, os quais têm suas próprias lógicas de classificação do espaço quanto ao domínio comunitário (campo de futebol, escola, castanheiras, o rio e lagos próximos à comunidade), público (o rio em locais mais distantes) e privado (casas, sítios e roças).

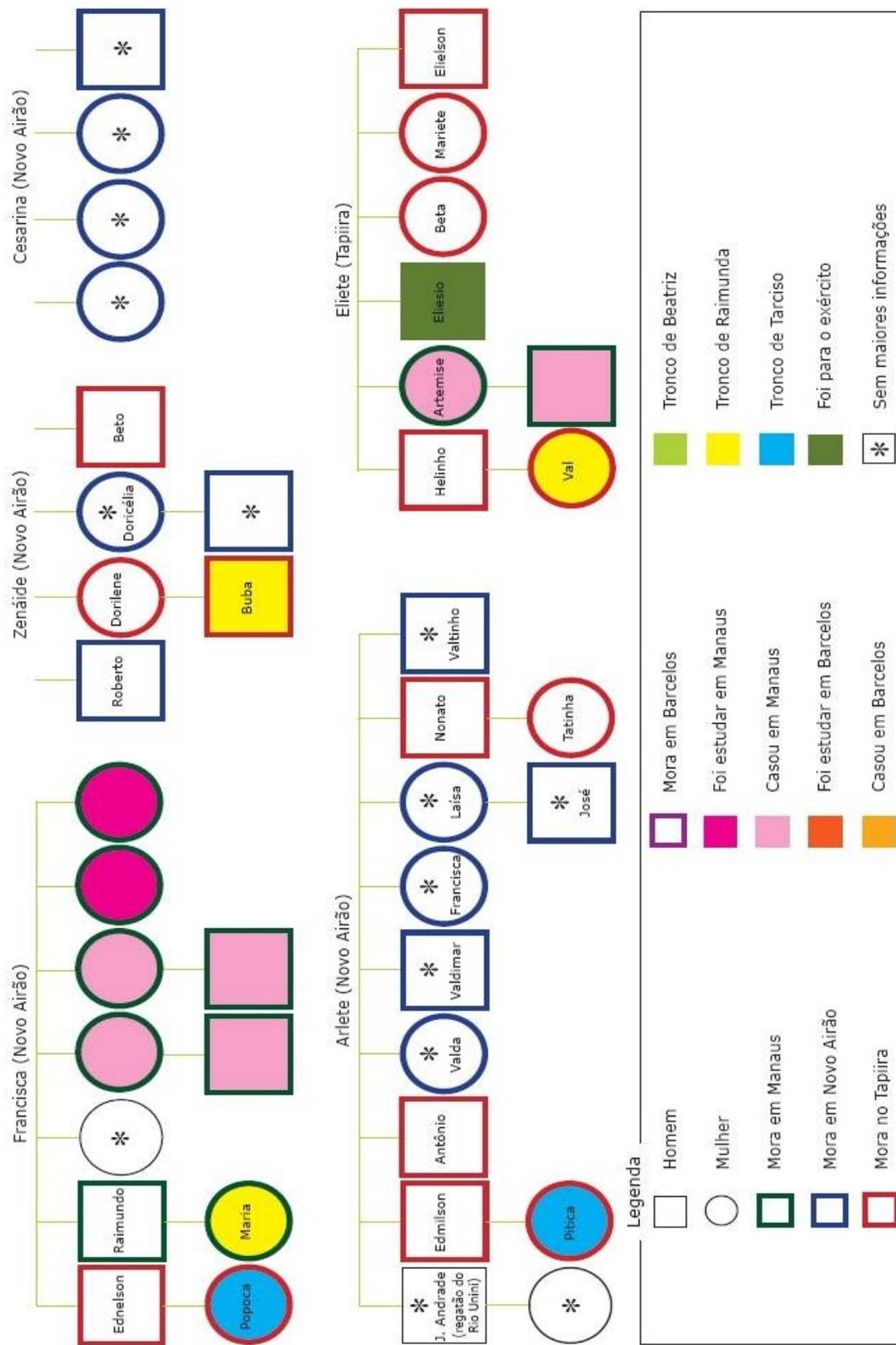
Com relação à escolha da casa ter sido feita por motivos familiares, elaboramos um mapa demonstrando como estão estabelecidas espacialmente as famílias do Tapiira. Existem três famílias principais na comunidade, representadas pelas cores verde escuro, azul escuro e vermelho. De forma arbitrária, representamos as casas com os seguintes significados: no telhado está a cor que representa a família do marido e nas paredes está a cor representativa da família da mulher. Eis então, especialmente, a disposição das famílias na comunidade Tapiira.

Origem das famílias que moram no Tapiira

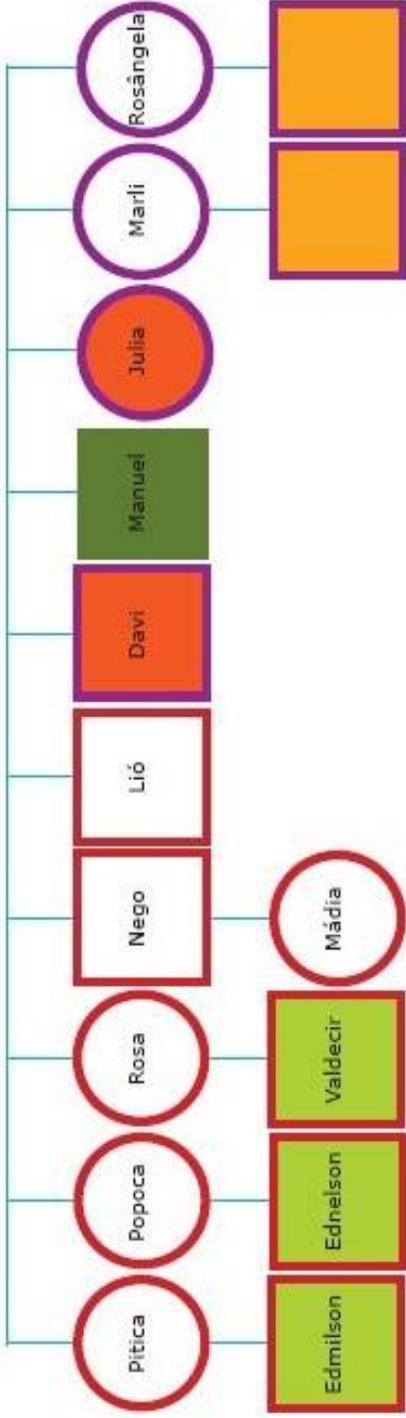


Em seguida, os troncos familiares do Tapiira.

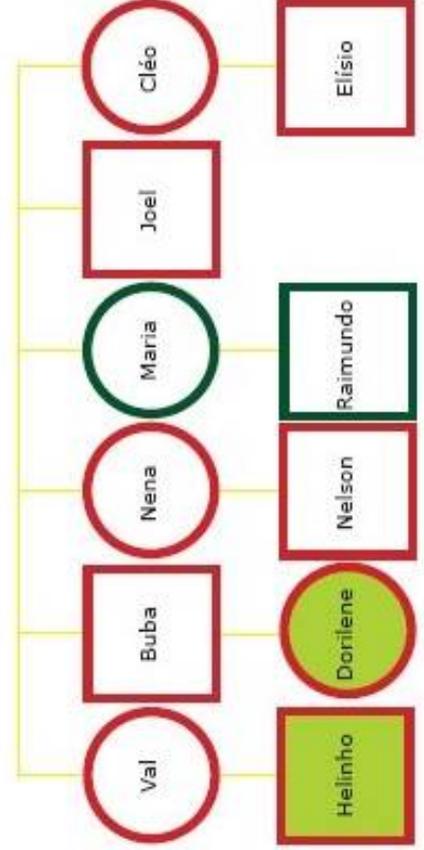
Tronco de Dona Beatriz



Tronco de Seu Tarciso e Dona Maria José



Tronco de Seu Miguel e Dona Raimunda



Vemos que existem vinte e quatro casas na comunidade. Durante o tempo que moramos com eles, somente os moradores de três destas casas permaneceram na comunidade o tempo todo. De resto, em toda casa as pessoas viajaram para alguma cidade - senão a família inteira, ao menos parte dela. O que só reforça a idéia de que os moradores do Tapiira têm fortes ligações com a cidade. Exemplos das justificativas que eles davam para realizar estas viagens são: um casal foi atrás de descobrir o problema de saúde que afligia a mulher, o qual nunca passava - esta família acabou ficando ausente durante toda a nossa estadia na comunidade, sendo que nem chegamos a conhecê-los. Outro casal, depois de um mês que estávamos na comunidade, retornou da visita aos filhos que moravam em Manaus. Além disso, há os rapazes que viajaram junto com pescadores ornamentais, para com eles pescar e conseguir algum dinheiro. Segundo um dos rapazes que fez isso, ele só o fez porque o trabalho da roça estava adiantado e não havia mais serviço algum a ser feito na comunidade. Há também o caso dos que tinham roçado, plantado num lugar distante onde moravam antes de ir para o Tapiira e que voltaram a ele para fazer uma farinhada, lá permanecendo por umas duas semanas. O pastor da comunidade foi com a família para um encontro evangélico em Balneário Camboriú (SC), lá permanecendo mais de um mês. Muitas famílias foram à cidade para trocar a farinha produzida por rancho e também para visitar os parentes. Dois moradores da comunidade são regatões e por isso estão sempre viajando - e as mulheres ficam com os filhos, dando conta da vida, com a ajuda dos vizinhos e parentes e também com o suporte que os maridos deixam de alimento. Tem também um casal que durante a temporada trabalha em um dos hotéis de turismo acima do rio Unini e que moram ora nos hotéis, ora no Tapiira e ora em Novo Airão - durante nossa permanência na comunidade somente conhecemos o homem que passou um dia lá e depois foi para um outro rio, segundo ele, para trabalhar. Há o representante da AMORU que, durante o período que estivemos em sua casa, precisou viajar três vezes em razão das reuniões para o Acordo de Pesca que estava em vias de se realizar, o qual, por fim, ocorreu.

A enumeração dos motivos que levam as pessoas da comunidade a viajar nos dá uma idéia da diversidade de interesses e motivos que mobilizam as pessoas a saírem de lá. A dinâmica da comunidade, portanto, é grande não só pela grande mobilidade dos próprios moradores, o que é um reflexo da trajetória de vida da maioria deles, mas também pela freqüência

incerta de inúmeros atores que passam pela comunidade com uma certa constância - entre eles, o pessoal do Asas do Socorro, o pessoal da igreja evangélica que realiza cultos e presta "assistência aos mais necessitados" (segundo alguns moradores, aos mais desavergonhados, que são os que vão pedir coisas a eles), o pessoal da organização não-governamental FVA que sempre tem um projeto sendo desenvolvido na região, o pessoal do IBAMA que por vezes vem informar sobre algum direito ou dever dos moradores, o pessoal do Alfredo da Matta que vai anualmente realizar oficinas sobre doenças sexualmente transmissíveis com os agentes de saúde, o pessoal da prefeitura de Barcelos - os que vêm fazer atendimento médico de dois em dois meses, os que vêm aplicar vacinas e os que vêm fazer borrifação de inseticidas nas casas dos moradores (para o combate à malária) e ainda os que vêm para vacinar os cães contra raiva - além dos regatões e pescadores ornamentais, que durante nossa permanência na comunidade, não ficaram uma semana sem aparecer, alternando-se.

Nós que achávamos que ficaríamos isolados numa comunidade cotidianamente marcada pelas mesmas atividades e rotina, percebemos que era difícil conseguir organizar uma rotina em meio a tantos acontecimentos imprevistos. Mas o que acontecia, na maioria das vezes, era que estes eventos, estas reuniões, estas visitas de diferentes atores na comunidade, quando exigiam a presença de todos e podiam ser previstos, eram marcados preferencialmente para os domingos de manhã, i.é., momentos em que não estavam fazendo farinha. Mas, na maioria dos casos, o visitante não podia esperar e o jeito era parar o que estavam fazendo e participar do encontro, da reunião, da consulta, ou do que quer que seja. Uma das possibilidades, dependendo da visita, era deixar a mulher ou o homem continuar no trabalho que estavam desenvolvendo e o outro cônjuge ir participar do evento que estava para acontecer.

Colocamos logo abaixo uma tabela sobre o destino dos filhos dos moradores do Tapiira:

Casal	filhos vivos⁴⁰	Destino das filhas	Destino dos filhos
Assis e Eliete	6 (7)	Em casa: 2. Manaus, casada: 1	Em casa: 1. Tapiira, casado: 1. Exército: 1.
Nonato e Tatinha	4 (0)	Em casa: 3	Em casa: 1
Edmilson e Francisca	2 (1)	0	Em casa: 2
João e Adenilsa	3 (0)	0	Em casa: 3
Antônio	1	0	Manaus, com a mãe, da qual não tem notícia
Rosa	3 (1)	BA, estudo: 1	Ba, estudo: 1. Em casa: 1
Lica e Iene	5	Em casa: 2.	Em casa: 1. Novo Airão (deu para a prima): 1. Manaus (com pai): 1
Marta e Chicão	5 (2)	Em casa: 1. Manaus, casada: 1	Pesca: 1. Novo Airão, casado: 1. Aux. de regatão: 1
Raimunda e Miguel	11 (3)	Em casa: 1. Tapiira, casadas: 4. Manaus, casada: 1. Barcelos, casada: 1	Em casa: 1. Barcelos, estudo: 1. Tapiira: 1.???
Rosemaire e Edinelson	2 (0)	0	Em casa: 1. Tempos em Manaus (avós): 1
Síntia e Paulo	2 (0)	Em casa: 1	Em casa: 1
Val e Elinio	3 (0)	0	Em casa: 3
Ma. Auxiliadora	6 (0)	Em casa: 1. Tapiira, casada: 1. Encomenda da tia, Manaus: 1.	Em casa: 2. Em Novo Airão, vó (acostumou): 1

⁴⁰ Entre parênteses, o número de filhos que faleceram.

(viúva)		Barcelos: 1	
Mádia Nego	e 4 (0)	0	Em casa: 4
Nelson Nena	e 1	Em casa: 1. Ganharam: 1	0
Simone Raimundo	e 5 (0)	Em Manaus, estudando: 1	Em Manaus, estudando: 1. Manaus, casado: 1. João Pessoa, casado: 1
Tarciso Maria	e 10 (3)	Tapiira, casadas: 3. Barcelos, estudo, casamento: 2. Barcelos, estudo: 1	Tapiira, casados: 2. Barcelos, estudo: 1. S. G. Cach.: 1
Lora e Buba	2 (0)	0	Em casa: 2
Maria Ademir	e 10 (3)	Em casa: 1. Barcelos, casadas: 2. Novo Airão: 1	Em casa: 2. Barcelos, estudo: 1. Manaus, trabalho: 1.
Parente	0 (0)		
Arlete vários maridos	e 10 (3)	Novo Airão, casada: 1. Negro: 1. Manaus, estudo: 1. Em casa (N.A): 2	Tapiira, casado: 2. Tapiira, solt.: 1. Rio Branco: 1. N. Airão: 1

É com toda esta dinâmica que os moradores do Tapiira convivem. Ainda assim, as formas de classificar o espaço estão muito claras e permitem todas estas movimentações. Tanto no que diz respeito à organização interna da casa, quanto no que diz respeito ao espaço externo da casa, são muito marcados os usos e sentidos atribuídos a cada espaço. Esperamos ter nos aprofundado nestes aspectos com este capítulo e desenvolvê-los de forma mais específica no subítm seguinte, que trata justamente das distinções entre os espaços comunitários, os particulares e os que são do Estado.

Os espaços comunitários, os espaços particulares e os espaços do Estado

No Tapiira, as formas de apropriação do território podem ser feitas de duas formas: coletiva e privada.

Disporíamos ainda de uma terceira categoria de apropriação do território, que poderia ser chamada de pública, estatal ou de "terra de todos, terra de ninguém". Entretanto, nos parece mais apropriado voltarmos-nos sobre estas duas primeiras categorias, visto que são nelas que se enquadra a maioria das representações dos moradores do Tapiira no que se refere ao uso e representação do espaço. O que queremos afirmar com isto é que, ainda que a idéia da apropriação pública ou estatal esteja presente na vida destes moradores, sobretudo por saberem-se situados no interior de um parque, este espaço público é na maior parte das vezes coletivizado ou particularizado. Ou seja: os rios, lagos e igarapés próximos à comunidade, de acordo com a concepção geral dos moradores, pertencem à comunidade como um todo - e não ao Estado; mesmo o rio em locais distantes não são considerados pertencentes ao Estado, mas a todas as pessoas, de uma forma geral; os picos de castanhas, de seringa, de sorva e balata, pertencem a alguém em particular que geralmente foi quem abriu o caminho entre as árvores e que zela por ele; áreas mais distantes da comunidade são referenciadas por serem propriedade de fulano ou de ciclano ("lá pro Maria Rosa", i.é., em direção ao sítio da Maria Rosa que, no caso, já nem vive mais no local, mas cuja remota vivência deixa as marcas de que o que lá foi construído pertenceu a ela e pertence a ela, a não ser sob expressa autorização da proprietária de que outrem pode apropriar-se do local). Assim, mesmo quando estejamos navegando por aqueles infundáveis - e para nós indecifráveis e impenetráveis - rios, é interessante notar que para os moradores do Tapiira, em particular, e do Parque Nacional do Jaú, em geral, duas lógicas, a princípio excludentes, estão sobrepostas: a de que as terras e rios são do Estado e a de que estas mesmas terras e rios são de comunidades e de pessoas que se apropriaram deles. No mais das vezes, entendemos que para os moradores não faz sentido algum considerar que tudo aquilo é do Estado - antes de ser do Estado, foi de pessoas. E mesmo a "figura do Estado" não é tão real quanto as pessoas que moraram ou moram nos referidos lugares. O IBAMA,

que pretensamente representaria o Estado, não faz uso da terra e dos rios, não vive neles, não se apropria de uma forma visível destes lugares (no sentido antropológico). Seus agentes, quando muito, aparecem para impedir o corte de madeira, por exemplo - e mesmo isto é muito raro. E são duas lógicas distintas porque enquanto os moradores significam e apropriam-se da terra para a sobrevivência, o Estado a apropria para a conservação - uma idéia que é tão distante quanto vivenciada pelos moradores, com a diferença de que muitas vezes a praticam na vivência do dia-a-dia, não necessariamente com este fim em mente, mas por restrições biológicas, culturais, físicas e de mercado (como já foi exemplificado com a questão da produção da mandioca e da farinha e que poderia ser estendido para a questão da pesca, seja de peixes ornamentais, seja de comestíveis). Talvez o "bom-selvagem" seja bom conquanto não lhe haja condições para ser de outro modo. Quando isto ocorrer, ele pode ou não transformar seu modo de agir, dependendo de seus interesses e da interação com outros atores que possam incentivar ou desestimular estas mudanças. Discutiremos estas questões de forma mais contundente no último capítulo.

Mas voltemos às duas formas de apropriação do espaço que são mais utilizadas pelos moradores, ressaltando a dimensão simbólica que permeia a apreensão e classificação do espaço, sem deixar de demonstrar a importância dos índices materiais que ancoram e dão sentido às construções simbólicas e à realidade compartilhada.

Mesmo que não haja documentos oficiais que regulem os espaços da comunidade entre comunitários e particulares, as regras que definem os limites entre um e outro estão muito claras para os moradores do Tapiira. Podemos atestá-los por várias situações que foram testemunhadas por nós.

Situação 1) Certa vez, estávamos em casa tomando café e o filho de seis anos da proprietária da casa comentou, após olhar pelo giral da casa: "Mãe, o Lió pediu para a senhora para pegar um araçá-boi do nosso quintal?". Lió estava andando em direção à casa de farinha e em seu caminho, logo após a ponte, encontrou a fruta madura no pé, colheu-a e continuou andando. A pergunta feita à mãe denota o cuidado do filho pelo que é propriedade da casa. Em defesa de seu espaço - e de suas frutas - o menino quis confirmar com a mãe se o rapaz havia pedido permissão para tomar para si um fruto que era deles. A mãe

tranqüilamente respondeu que não havia problema. Foi somente assim que eu percebi onde era o quintal daquela casa que, diferentemente das outras casas, não se localizava logo atrás da casa (configurando o esquema: rio - casa - quintal) e sim depois de uma baixada que na época da cheia era transformada em braço do rio (configurando um esquema: rio - casa - baixada/rio - quintal).



Situação 2) Outro caso que evidenciou de forma clara a separação entre público e privado foi quando estávamos limpando a comunidade para receber as pessoas que viriam para uma reunião sobre a questão da saúde. A foto a seguir retrata o trabalho feito pelo mutirão da limpeza comunitária: o lado direito, que é nos arredores da sede comunitária, está completamente limpo (área comunitária); e o esquerdo, que é o quintal de uma casa, está ainda cheio de folhas e gramíneo.



Com relação à iluminação da comunidade, ela é mantida a óleo diesel, o qual geralmente compram do regatão por R\$ 4,00/litro. No Tapiira, há um motor de luz que serviria para iluminar a comunidade inteira, no entanto, ele consome muito combustível e a comunidade prefere usar um motor menor, que alimenta somente a sede comunitária, já que são os próprios moradores que voluntariamente têm que arcar com os custos de sua manutenção - deste modo, as casas, todas as noites, são iluminadas com velas e/ou lamparinas. A contribuição para o diesel é voluntária e o resultado é que algumas famílias específicas contribuem e outras só usufruem. Isto tem a ver com diferenças internas na comunidade quanto à disponibilidade econômica das famílias.

Situação 3) Com relação aos sanitários (que se constituem de uma cabana de madeira e/ou palha, fechada nas laterais e no alto, com um buraco no chão, coberto por madeiras que constituem o piso com um orifício no centro), a agente de saúde e a professora da comunidade tentam fazer com que cada família tenha o seu sanitário próprio. A agente de saúde possuía em sua casa uma planta da comunidade e nela estavam os sanitários, em seus vários estágios de construção: só com o buraco no chão; com o buraco e com os esteios; com

tudo isso e as paredes; com tudo isso, as paredes e o piso; e o sanitário completo, com a cobertura. De todas as casas da comunidade, menos da metade tinha sanitário próprio. As outras utilizavam o sanitário do vizinho mais próximo. Ou seja, mais um caso de bem particular que é coletivizado de uma forma restrita - no mesmo sentido que são as casas de farinhas com proprietários, que são usadas por várias famílias.

Foto dos banheiros, ao fundo



Situação 4) De igual maneira, cada núcleo familiar, representado pela casa, deve ter sua própria escada que permite o acesso do rio à casa. Quase todas as casas da comunidade têm a sua balsa. Mas algumas não possuem e por isso utilizam a balsa de um vizinho próximo com o qual tenham afinidade. Este é o lugar onde as mulheres, jovens e crianças lavam as roupas e vasilhas da família e também onde tomam banho e tratam os peixes.

Foto da escada e da balsa da Dona Eliete



Por outro lado, existem locais, árvores e casas que são coletivos e dos quais nenhuma família pode se considerar proprietária exclusiva. Este é o caso, por exemplo, do campo de futebol, da sede comunitária, das igrejas (duas igrejas católicas, apesar de na comunidade haver apenas um pastor como líder religioso), da escola, do posto de saúde, do posto de radiofonia, do campo de vôlei, etc.

Foi Elielson, menino de 10 anos, nossa companhia inseparável, durante o primeiro mês da pesquisa, que nos explicou: "as castanheiras não são de ninguém não, são da natureza; quem ajuntar primeiro é que é" - se referindo aos ouriços de castanha que são um fruto valorizado pelos moradores tanto para a venda, mas principalmente para o consumo local (eles fazem inúmeros alimentos com a castanha, tais como: pirara no leite da castanha, cocada de castanha, bolo de mandioca com castanha, beiju - "a bolacha do interior" - com castanha, entre muitos outros).

As benfeitorias comunitárias, como a sede, o posto de saúde, o posto de radiofonia, o campo de vôlei e o de futebol e a escola, incluindo o espaço a seu redor, são todos da comunidade e por ela devem ser zeladas. Presenciamos uma reunião em que a professora convocava a

todos a colaborarem com a limpeza da comunidade nos dias de Sábado, visto que, por algum motivo, somente umas três pessoas estavam ajudando. Entre os serviços necessários, estão: limpar o interior destes locais, capinar ao redor deles (o valor predominante parece ser o de que quanto menos matos forem vistos, melhor). Assim, o ideal é que a área de circulação da comunidade fique toda limpa, só com o barro, sem nenhuma graminha verde. Inclusive o barranco deve ficar sem nenhuma árvore ou gramínea, isto por que uma prática corrente entre os moradores é capinar a beira do rio no período da enchente de modo que, a medida que for subindo, o rio "suba no limpo", isto é, nos lugares em que não haja mais capim. Assim, de maneira geral, o domínio do espaço se evidencia também através da eliminação de qualquer resquício de grama ou mato que naturalmente queira se constituir nos locais tidos como comunitários ou particulares.





Também deve-se capinar o porto da escola. Percebemos que, no caso da escola, são as próprias crianças que auxiliam na limpeza do espaço, tanto no seu exterior, quanto no seu interior. Eles tiram um dia da semana (sábado durante a manhã) para ajudar na limpeza do local de estudo e seus arredores. No caso do posto de saúde e da radiofonia, ambos sob a responsabilidade da agente de saúde, nunca observei ninguém ajudando a realizar o serviço de limpeza. No caso da sede comunitária, visto que o uso diário da mesma é basicamente para as pessoas que assistem a "novela das oito", da rede Globo, acordou-se também em reunião que presenciamos que a limpeza deste local deveria ser feita pelas pessoas que assistiam televisão - seria injusto pedir para as pessoas que não freqüentam o lugar que ajudassem a mantê-lo limpo.

Isto demonstra o senso de justiça presente entre os moradores: mesmo que a sede seja um lugar que eventualmente é utilizado para outros fins (e a freqüência de acontecimentos no lugar é maior do que eu imaginava, como já comentado), não se demanda que haja um esforço literalmente comunitário, ou seja, que todos participem da sua manutenção.

Eventos que ocorrem na comunidade: comemoração de aniversários, reuniões (da comunidade com outras entidades, com o presidente da AMORU), atendimento médico, exibição de filmes, tanto infantis quanto adultos, pelos evangélicos que visitam as comunidades do rio com bastante freqüência, reuniões por diversos motivos e com diversos atores, etc.

Tivemos a oportunidade de participar da limpeza feita na comunidade para a ocasião da II Reunião de Saúde no Parque Nacional do Jaú (09-12 de abril de 2004). Todos os comunitários foram convocados pelo presidente da comunidade, em reunião na sede, a ajudar no trabalho de limpeza. Para eles é muito importante o reconhecimento por parte das pessoas que vêm de fora - tanto de outras comunidades do rio, quanto os representantes das instituições em Manaus, por exemplo, de que o Tapiira é um lugar limpo e bem zelado.

O esforço, neste caso, era para que a comunidade parecesse limpa aos olhos das pessoas que vinham de fora; mas também percebemos pessoas trabalhando na limpeza comunitária e particular em momentos que não receberiam nenhuma visita de fora. Quase todas as pessoas participaram, seja em um dos dias ou em mais de um (a limpeza comunitária durou uma semana), para realização das tarefas acordadas: "bater" o capim do campo de futebol

que estava muito alto; catar as embalagens e outros lixos no quintal das casas e na beira do rio; tirar os "matinhos" por toda a parte, já citados; construir um banheiro atrás da escola; lavar a igreja, que possivelmente serviria como lugar de acomodação de pessoas; lavar a escola, que seria a cozinha improvisada; e, além disso, esperava-se que todas as casas estivessem com o seu espaço limpo, devidamente capinado, desde a beira até o quintal.

Foto da construção de um banheiro na comunidade



Os preparativos para este encontro incluíram também a recepção das pessoas que vinham de fora, de outras comunidades e de outros lugares (de Manaus, de Brasília - Ministério do Meio Ambiente, de Barcelos e de Novo Airão).

Os espaços de fora, dentro: mundo sem fronteiras...

Perpassando todos os subitens anteriores, pudemos nos deparar com elementos que mesclam a vida do *interior* com a vida da *cidade*. Neste subitem faremos uma síntese destes elementos que estão presentes na vida dos moradores do Tapiira. Descreveremos de forma breve as relações que esses moradores têm com elementos que a princípio vieram de fora mas, que, de fato, estão incorporados à vida cotidiana da comunidade, tais como televisão, remédios, alimentos industrializados, brinquedos de fábrica, filmes, materiais didáticos, etc.

A intenção é fornecer subsídios para o desenvolvimento das idéias do capítulo seguinte, onde contra-argumentaremos a noção de que os moradores do Tapiira sejam *populações tradicionais*. Aliás, pretender-se-á questionar, partindo-se de dados empíricos, etnográficos, a idéia de que seja possível considerar um determinado grupo de pessoas como essencialmente tradicional. Pois quando se trata de sociedades, comunidades, localidades ou qualquer coletivo, devemos saber que não existe uma homogeneidade que paire sobre elas que nos permita considerar algo como tradicional e outras como não-tradicionais. Todas as coisas que fazem parte da vivência dos grupos são o próprio grupo. Elas fazem parte da dinâmica dos grupos humanos ou, em outras palavras, a dinâmica das culturas.

O fato de existir uma escola no Tapiira, por exemplo, representa um afastamento da tradicionalidade daquele grupo? De maneira alguma. Ao contrário, foi fruto da busca e luta deste próprio grupo. Vimos que é com isso que eles se identificam. É claro que assumir e, mais que isso, ansiar por um conhecimento diverso daquele que sempre tiveram disponível até agora (isso tanto com relação à escola, quanto com relação à saúde) traz implicações para esta comunidade. Mas o que queremos argumentar é que isto não significa perda da tradicionalidade. Isto significa, precisamente, ir atrás dos valores que são apreciados pela comunidade. E estes valores são dinâmicos.

Sabemos, e os moradores também sabem, que grande parte das prerrogativas que eles têm para permanecerem no parque são consequência da alcunha a eles atribuída de: "povos tradicionais", "ribeirinhos", "índios", "caboclos", "povos da floresta" e muitas outras que

pressupõem grande ligação com a natureza e seus ciclos naturais e também com um modo de vida isolado da economia capitalista. Quando questionamos a idéia de uma tradição, questionamos, por conseguinte, a justificativa da permanência destas pessoas no parque baseada na idéia de tradicionalidade.

Neste subitem faremos a *síntese* etnográfica anunciada e deixaremos as reflexões mais teóricas e mais aprofundadas sobre tradicionalidade para o capítulo seguinte. Passamos a elencar, então, de forma sistematizada, alguns elementos paradigmáticos percebidos na comunidade do Tapiira que nos permitam questionar o pretensão *isolamento* do grupo, mesmo estando este situado há mais de dois dias de barco da cidade mais próxima. Prosseguiremos com uma perspectiva eminentemente etnográfica, sem nos debruçarmos muito sobre cada um dos itens, tendo em vista o prévio desenvolvimento da maioria deles no corpo do trabalho até aqui apresentado.

Com relação à economia:

- No item "A formação da comunidade Tapiira" descrevemos como a produção da borracha na Malásia teve influência crucial na vida dos moradores da região, culminando na formação da comunidade.

- Além disso, no item "O espaço da roça e o espaço para o feitio da farinha", descrevemos a influência que a demanda pelo produto, assim como a quantidade produzida em outras comunidades que se voltam para o feitio da farinha, têm no preço do produto e afetam a comunidade local.

- Sobre a confecção das peças de barro, vimos como as moradoras do Tapiira produzem peças que estão voltadas exclusivamente para o mercado externo - como é o caso das panelas que são encomendadas por pessoas da cidade. E também como entraram no cotidiano da comunidade os fogareiros que passaram a ser fabricados por elas, a partir deste mesmo material.

- Com relação à subsistência, percebemos que há uma dependência bastante forte com relação aos produtos industrializados tais como sal, óleo, farinha de trigo, sabão, açúcar, café e tabaco.

Com relação aos padrões de consumo:

- Existe na comunidade pelo menos uma bicicleta e um patins *in-line*. Existem também canetas que emitem raios a laser, carrinhos, bonecas, bola de futebol, de vôlei, de gude,



prendedores de cabelo para as meninas, adesivos e uma série de outros brinquedos que estão presentes nas prateleiras das crianças (muitas vezes mais do que em suas brincadeiras).

- As roupas são classificadas entre: aquelas para serem usadas em eventos especiais e aquelas de brincar e/ou trabalhar. Assim também o são os calçados, sendo que o calçado do dia a dia é unanimemente, chinelos de dedo. Mesmo quando entram na mata, muitos dos homens vão calçando estas sandálias.

- Elementos que estão voltados mais para o embelezamento do que para a higienização, tais como xampus, cremes, perfumes e

maquilagens, são utilizados apenas esporadicamente, junto com as roupas de eventos especiais. No cotidiano, o banho é feito apenas com o mesmo sabão que é utilizado para lavar as roupas. Mesmo a pasta de dente é economizada em algumas famílias, sendo utilizada apenas uma vez ao dia (as escovas de dente são doadas pelas entidades de saúde que visitam a comunidade frequentemente).

- Eletrodomésticos são sempre valorizados como símbolos de *status*, pois são considerados bens valiosos e representam uma proximidade com as facilidades e vantagens da vida na

cidade: aparelhos de som, televisão, liquidificadores, máquinas de costura, máquinas fotográficas, gravadores, entre outros - muito embora poucos desses eletrodomésticos sejam utilizados ou por falta de eletricidade (que só funciona, se for doado combustível para isso, na sede comunitária) ou por necessidade de fazer o bem durar mais.

- Algumas casas possuíam em suas salas recortes de jornais e revistas com fotografias de galãs e mulheres famosas coladas nas paredes.

- Um dos padrões de consumo amplamente adotados pelos moradores do Tapiira são dois programas principais que passam na televisão: a novela das oito da emissora Globo, e os jogos de futebol. Ambos são assistidos na televisão da sede comunitária, com a contribuição dos telespectadores para fazer funcionar o motor de luz. O motor de luz funciona para a novela todos os dias, de segunda-feira a sábado, no horário em que ela é transmitida. Algumas vezes ligam o motor de luz no horário do Jornal Nacional - mas é muito raro. A clientela das novelas é assídua. Ficam na expectativa dos próximos capítulos e vibram com o que aconteceu no dia (isto foi notado quando caminhávamos junto com alguns moradores rumo à sede em algumas das sessões ou quando voltávamos para casa). Nas sessões de novela encontramos um público majoritariamente feminino, apesar de haver alguns homens que também assistiam diariamente à novela. Com relação à transmissão do jogo de futebol, são, sobretudo, os homens que se mobilizam para assistir, seja qual dia for: se houver jogo dos times com mais adeptos na comunidade em plena quarta-feira à tarde, por exemplo, eles tentam dar um jeito de assistir o jogo. Mas geralmente as sessões de jogo de futebol acontecem aos sábados e domingos durante a tarde, freqüentemente sucedidas por uma partida de futebol entre os homens da comunidade no campo que fica logo atrás da sede. Ambos os programas, em seus intervalos, apresentam uma série de comerciais que são absolutamente inusitados por serem exibidos no contexto em que estavam - em que grande parte dos produtos vendidos ou anunciados estavam absolutamente fora das possibilidades de consumo real dos moradores. A apreensão não se restringia ao programa para o qual foram ver, estava também presente na atenção dispensada aos anúncios de automóveis, cerveja, sabonetes, lojas de móveis e de alguns outros programas exibidos pela emissora, os quais eram assistidos sem maiores conversas. Vale a pena fazer um parêntese sobre uma situação vivenciada certa vez, quando fomos assistir a novela na única casa que possui

televisão e motor de luz próprios. Fomos convidados pela filha da dona da casa. Neste dia, o motor de luz da sede comunitária estava quebrado e por isso muitas pessoas foram para a casa desta senhora. Quando lá chegamos, encontramos, na sala que devia medir uns três ou quatro metros quadrados, cerca de vinte pessoas deitadas no chão e acomodadas em bancos e paredes. A singela rusticidade do lugar em oposição à extrema atenção dada por aquelas pessoas à novela, que se passava em cenários de classe alta carioca, nos fez sentir uma sensação muito particular - para não dizer incômoda. Ao mesmo tempo em que a realidade transmitida pela televisão estava completamente distante da situação em que nos encontrávamos, identificávamos inúmeros elementos que pertenciam ao nosso cotidiano de quando nos encontrávamos - e nos encontraríamos - fora da pesquisa de campo. Ao mesmo tempo em que compartilhávamos a realidade que era transmitida pela televisão (esta era a representação da nossa vida, fora da experiência de pesquisa), ela nos pareceu tão distante, irreconhecível, estranhada, que por um momento questionamos o verdadeiro pertencimento àquela realidade. E, sim, a nossa realidade era de fato o cheiro da sala, a textura da madeira, o sotaque das pessoas, mas não a fascinação pela novela. Estávamos, portanto, nem lá nem cá. Estávamos perdidos e nos buscando por entre esta plasticidade e fantasia que tanto a televisão nos fornecia, quanto a nossa experiência em campo inspirava.

- Outro aspecto que nos chamou a atenção foi o alto grau de informação dos moradores em relação tanto à cidade mais próxima, Novo Airão, quanto à Manaus. Presenciamos uma conversa entre uma família que acabava de retornar de Novo Airão e alguns moradores que haviam ficado na comunidade. Foram as pessoas que ficaram na comunidade que perguntaram, aos que chegaram, como estava o homem que havia sofrido o acidente de moto, em Novo Airão, umas três noites atrás. Surpresos, perguntamos como eles sabiam que isto tinha acontecido, no que eles responderam que "deu no rádio". Ou seja, os moradores do Tapiira acompanham as notícias de rádios cujas sedes são, tanto em Novo Airão, quanto em Manaus. Dentre as informações escutadas, sempre estão aquelas que noticiam os acidentes e as mortes do dia anterior.

- Outro programa de rádio muito escutado pelos moradores é um cuja sede é no Equador, de uma religião evangélica, que é transmitido por um rádio que foi doado por alguns evangélicos que estiveram na comunidade há muito tempo atrás. Este programa é transmitido todos os

dias, das 18 às 22 horas, com interpretações do evangelho, cultos e relatos da história de Jesus. O rádio é a base de energia solar, desprovido da necessidade de uso de pilhas.

- Outro elemento que talvez pudéssemos incluir na sessão de padrões de consumo é a educação. Isto porque o motivo de estudar, de saber ler e escrever, não é nem tanto o de garantir maiores chances de trabalho na cidade, mas sim utilizar a educação como um bem de consumo, para poderem ostentar a alcunha de alfabetizados, de cidadãos brasileiros que sabem ler e escrever a língua nacional.

- Além disso, o consumo freqüente de produtos trazidos pelos regatões também revelam padrões de consumo da comunidade. Como já foi dito, eles consomem, no mínimo, açúcar, café, arroz, óleo e sal. É bom lembrar que, sobretudo para o café, existem as marcas que são mais apreciadas e as que não são apreciadas. O café é consumido diariamente, em graus variados entre os moradores mas, de forma geral, todas as famílias fazem café pelo menos uma vez ao dia. Existem algumas famílias que plantam, colhem, torram e moem o café, mas mesmo estas consideram muito melhor comprar o café pronto, tanto pelo gosto, quanto pelo trabalho que dá todo o feitiço do café artesanal.

Com relação à interação com pessoas que vêm de fora:

- Como já comentado anteriormente, no subítim "A saúde no Tapiira", os moradores estão acostumados a receber visitas de médicos, enfermeiros e dentistas, vindos de vários lugares do país e do mundo. Com eles vêm remédios, borrifações nas casas de inseticidas para auxiliar no combate à malária, escovas de dente, operações simples como ligadura de trompas, vacinações, cursos sobre doenças, etc.

- Com muita freqüência, aparece na comunidade um grupo de religiosos de uma denominação da igreja evangélica para rezar cultos com os moradores. Eles geralmente rezam os cultos na casa de alguém (note-se que na comunidade existem apenas três pessoas que se consideram evangélicos, sendo um deles o próprio pastor) e transmitem vídeos de cunho religioso na sede comunitária, além de vídeos de desenhos da Walt Disney (tais como "Vida de Inseto" e "A Era do Gelo") para as crianças e suas famílias. Este grupo de pessoas, que já visita a comunidade há mais de cinco anos e já visita o PNJ há mais de dez anos, também presta um trabalho de assistencialismo àqueles que solicitam, dando-lhes roupas.

- Outros atores que costumam passar com frequência na comunidade são os piabeiros. Estes são os pescadores que trabalham com a pesca de peixes ornamentais. Muitos moradores do Tapiira praticam a pesca ornamental, muitas vezes, como contratados destes barcos. Geralmente estes barcos só param para ver quem vai querer pescar e já partem rapidamente. Alguns moradores aproveitam e pegam carona nestes barcos para ir para a cidade, quando estes estão "dando passagem" - que é como eles se referem à carona.
- Os regatões também são todos conhecidos pelos moradores da comunidade. Eles são os grandes responsáveis pela circulação entre produção de farinha e consumo de produtos industrializados. Eles também dão passagem aos moradores que querem ir à cidade onde o regatão trocará os produtos.
- Os membros da organização não-governamental Fundação Vitória Amazônia (FVA) também freqüentam o parque constantemente, pois têm vários projetos em parceria com a Associação dos Moradores do Rio Unini (AMORU). Os moradores do Tapiira têm bastante respeito por esta entidade, ainda que muitas vezes possuam algum tipo de receio em relação a ela (este assunto será abordado no último capítulo).
- O IBAMA é outro ator que está extremamente presente no imaginário dos moradores, seja de forma positiva, seja de forma negativa. Mesmo que não se façam presentes muito constantemente nas comunidades, as histórias sobre eles correm pela boca de todos os moradores (também falaremos sobre o IBAMA no último capítulo).
- Existem também os barcos geleiros que são aqueles utilizados por pescadores que praticam a pesca comercial (e predatória). Há um consenso entre os moradores do Tapiira de que esta pesca é muito prejudicial e deveria ser coibida. Presenciamos o processo de constituição de um Acordo de Pesca (o qual será comentado no último capítulo) e que pela sua premência evidencia claramente a visão que os moradores do rio Unini em geral têm sobre estes atores e, particularmente, as visões que os moradores do Tapiira têm sobre eles.
- Recentemente, os moradores têm-se aproximado mais dos pescadores esportivos, aqueles que em sua maioria vêm do exterior do país e praticam a pesca, do tipo "pesque-e-solte", do tucunaré. Este estreitamento de laços ocorreu por causa do Acordo de Pesca que findou em junho/2003 e que havia começado no início do ano, como resultado de um conflito que já

ocorria há mais de três anos. Este assunto, bem como a relação que os moradores têm com o IBAMA, a FVA, e todos os atores que se interessam pela pesca no rio Unini, será tratado mais detidamente no capítulo seguinte (último capítulo).

Bem, depois de dispormos todos estes elementos que influenciam na vida dos moradores do Tapiira, demonstrando a dinâmica intrínseca àquela realidade, faremos uma análise mais aprofundada sobre a relação que estes moradores estabelecem com alguns atores que participaram do grande acontecimento que pudemos acompanhar em seu processo e conclusão, que foi o Acordo de pesca. A partir daí, faremos discussões mais gerais que nos suscitaram todos estes elementos etnográficos.

3) Atores e dramas do parque

O que pretendemos abordar neste capítulo são reflexões mais gerais e teóricas sobre assuntos diversos que perpassam a comunidade estudada. Iniciaremos esta caminhada fazendo uma breve distinção entre ribeirinhos e pescadores, baseada no trabalho de Esterci (2002), e fornecendo um breve histórico destes grupos, para introduzirmos o contexto mais geral que iremos analisar. Em seguida, munindo-nos de subsídios para discutir a idéia de conservação (que será abordada mais a frente), refletiremos sobre as concepções dos moradores do Tapiira com relação aos recursos naturais à luz das considerações de Descola (2000) sobre os Achuar. Somente após estas considerações, trataremos do acordo de pesca e como este acontecimento atualizou várias relações dos moradores com outros atores.

Esclarecemos que não intentamos discutir se são ou não sustentáveis as práticas de pesca, extrativismo, caça ou agricultura praticadas pelos moradores do Tapiira. O que gostaríamos de analisar é como seus papéis se transformaram nesta negociação, principalmente do ponto de vista do poder instituído, o IBAMA, com relação aos ribeirinhos. Com isso, mostraremos como estes papéis são construídos de maneira contextual e o quanto esta construção sempre tem implicado essencializações sobre estes atores, as quais são constantemente transmutadas.

Por fim, à luz de tudo o que viemos descrevendo, analisando e refletindo neste trabalho, procuraremos traçar algumas considerações finais, elevando a discussão a um nível mais abstrato. Particularmente, trataremos do termo "populações tradicionais" e, em seguida, acompanhando a reflexão realizada por Little (2002), e questionaremos a forma de 'territorialização' imposta pelo Estado-nação no Brasil, especialmente atentando às implicações que as ditas 'populações tradicionais' trazem a este projeto de hegemonia do Estado. Complexifica-se a análise quando nos voltamos para a questão da conservação como parte deste projeto e argumentamos como o papel das populações tradicionais, sob esta ótica, pode parecer estar em confronto com o Estado quando, em verdade, só tem a contribuir com ele.

Assim, já adiantamos que tal como este trabalho se iniciou (com reflexões muito teóricas, abstratas e filosóficas) ele será finalizado (com reflexões mais gerais no que diz respeito à conservação da natureza, às formas de apropriação do território institucionalizadas e outras existentes, e à relação entre o homem e a natureza). Esperamos, com efeito, ter conseguido fazer com que os dados do campo, trazidos ao centro deste trabalho, tenham de fato contribuído para endossar, enriquecer e polemizar as questões teóricas implicadas nesta dissertação.

Vidas da pesca: breve histórico sobre os ribeirinhos e suas migrações

Esterci (2002) descreve que de maneira geral, desde o final do século XIX, se formaram, ao longo dos rios e lagos da Amazônia, núcleos de pequenos produtores. Estas pessoas tinham um patrão a quem entregavam produtos que extraíam da floresta (látex, seringa, madeira, caucho e peles de animais, castanha, mamona, juta, produtos da pesca ou ainda da agricultura, como a farinha da mandioca). Ao longo do século XX houve alterações mais ou menos radicais do espaço nas áreas de várzea (Lima; Alencar, 2000, *apud* Esterci 2002) pelo esgotamento ou pela perda do valor comercial deste ou daquele produto, e estes pequenos produtores foram se deslocando.

A partir dos anos 60 este quadro foi se tornando cada vez mais evidente por alguns fatores que vieram a alterar ainda mais a vida dos moradores destas localidades. É o caso da introdução da pesca comercial, com incentivos governamentais para melhoramento na tecnologia de captura, transporte e armazenamento do pescado, provocando aumento da diferenciação interna e possibilitando a intensificação da pesca comercial. Ao contrário de outros lugares, no Amazonas, o governo incentivou o desenvolvimento de atividades comerciais e industriais.

Com o crescimento da pesca comercial, aumenta a pressão sobre os estoques de peixes; daí advindo o início dos conflitos entre pescadores de subsistência e pescadores profissionais ou "de fora" e, com isso, a busca de organização por parte dos moradores das margens dos rios, para pedir respaldo às autoridades locais, de forma que fosse impedida a entrada destes "pescadores de fora" nas águas tidas como importantes para sua sobrevivência ou

mesmo para a sua própria pesca comercial. De acordo com o trabalho de Esterci (2002), estes moradores conseguiram, em vários casos, apoio das autoridades municipais, obtendo portarias que eram de muita importância na hora de abordar "os invasores". É bom lembrar que o conflito se dava entre os moradores das cidades, que se dedicavam quase exclusivamente à pesca, e os demais, que não dedicavam muito tempo à pesca, pois tinham que tocar a agricultura.

Para clarear os termos, de acordo com Esterci (2002) e como percebemos na região pesquisada, ambos, ribeirinhos e pescadores são trabalhadores da pesca, mas que apresentam conotações distintas:

- pescador é mais utilizado para designar os que praticam a pesca e vivem nas pequenas ou grandes cidades da região (em algumas ocasiões, chamados de pescadores de fora, pescadores profissionais, comerciais e artesanais);

- ribeirinho é o termo utilizado para designar aqueles que moram nos povoados situados nas margens dos rios e lagos do interior (também chamados, em situações específicas, moradores ou comunitários).

Os ribeirinhos são pensados como "tradicionais", aliados dos ambientalistas e atores cujas práticas são menos lesivas ao meio ambiente; enquanto os pescadores são pensados como "depredadores" e não interessados na conservação.

O conflito que analisaremos neste capítulo situa-se neste contexto mais geral descrito por Esterci (2002). São os moradores, ribeirinhos em conflito com os pescadores comerciais. Este conflito nos permite analisar não só a relação que os moradores têm com a natureza, mas também como sua relação com outros atores se transforma ao longo do tempo e das circunstâncias que se lhes atravessam.

Antes, porém, faremos uma imersão mais aprofundada sobre um dos estudiosos que centrou sua atenção sobre a questão da concepção que os povos da floresta têm sobre a natureza, buscando rebatê-las com o que vivenciamos na comunidade do Tapiira.

Segundo Descola (Descola, 2000:151), as cosmologias amazônicas "exibem uma escala dos seres, em que as diferenças entre os homens, as plantas e os animais são de graus e não de natureza " (Descola, 2000:151). "Longe de se reduzirem a lugares prosaicos provedores de alimentos, as florestas e as áreas destinadas ao cultivo constituem o palco de uma sociabilidade sutil em que, dia após dia, seduzem-se seres que somente a diversidade das aparências e a falta de linguagem distinguem na verdade dos humanos" (Descola, 2000:151). Para os Achuar a natureza não é um objeto a ser socializado, mas o sujeito de uma relação social. Eles encaram o jardim como um parente de sangue - para as mulheres - e a caça como um parente por afinidades - para os homens. Segundo o autor, de um modo geral, todas as cosmologias de povos que habitam regiões amazônicas têm em comum o fato de não fazer distinções ontológicas absolutas entre, de um lado, humanos, e de outro, animais e vegetais. Há um *continuum* entre todos os seres animados por um grande regime de sociabilidade entre eles.

Descola reflete sobre a possibilidade desta cosmologia própria dos povos amazônicos ter surgido como fruto das propriedades do ecossistema que eles habitam. Alguns ecólogos defendem que por conta da enorme diversidade biológica com a qual convivem estes povos, eles não conseguiram dissociar-se de seu meio ambiente. É a idéia de que a floresta tropical talvez seja o único meio ambiente que oferece suporte à noção de

'monoindividualidade', isto é, à atribuição de características idiossincráticas a cada indivíduo de uma espécie. Em um meio tão diversificado, talvez fosse inevitável que relações entre indivíduos, aparentemente tão diferentes, superassem, em importância, a construção de macro-categorias estáveis e mutuamente exclusivas. (...) Cada indivíduo teria assim consciência de ser apenas um elemento de uma rede complexa de interações, desenvolvidas não somente na esfera social, mas também na totalidade de um universo que tende à estabilidade, isto é, cujos recursos e limites são finitos. Isso dá a cada um responsabilidades de ordem ética, sobretudo a responsabilidade de não perturbar o equilíbrio geral deste sistema frágil e de jamais utilizar energia sem restituí-la o mais rapidamente

possível através de diversos tipos de operações rituais. (Descola, 2000:155).

No entanto, Descola rebate o argumento de que a cosmologia dos povos da floresta teria advindo da relação com o ecossistema particular da floresta amazônica. Eles têm um enorme conhecimento empírico das inter-relações complexas entre os organismos em seu meio ambiente e, obviamente, aplicam este conhecimento em suas estratégias de subsistência. Mas existem cosmologias muito semelhantes que são elaboradas por povos que vivem em ecossistemas completamente diferentes, como os índios da floresta boreal, onde existe um pequeno número de espécies, com um imenso número de indivíduos de cada uma (exatamente o contrário da floresta tropical). Também aí os índios não consideram "seu meio ambiente um domínio da realidade autônomo que deveria opor-se às certezas da vida social" (:157).

Sob uma ótica mais palpável,

mesmo quando falam em termos bem prosaicos do cerco aos animais, do abate e do consumo da caça, os índios expressam, sem ambigüidade, a idéia de que a caça é uma interação social com entidades perfeitamente conscientes das convenções que a regem. Aqui, como na maioria das sociedades de caçadores, é dando provas de respeito aos animais que se obtém a certeza de sua convivência: é preciso, então, evitar o desperdício, matar de maneira limpa e sem sofrimentos inúteis, tratar com dignidade os ossos e os despojos, não ceder às fanfarrices, nem mesmo evocar, de modo claro demais, a sorte reservada às presas. (Descola :158).

Aqui valeria pensar um pouco como é a relação que os moradores do Tapiira têm com as caças. Embora haja um respeito pelos animais que serão caçados, e mesmo pelo fato de se estar entrando na *mata primária* - e eles utilizam este termo - não sabemos se este respeito é proveniente do medo do desconhecido que estão prestes a enfrentar - pois ainda que a mata seja o local de extração de certos recursos naturais, como cipó e castanha, ela traz em si o risco do não conhecido, do imprevisto - ou se pelo reconhecimento da interação que existe entre os seres vivos que partilham o mesmo cosmos ou meio ambiente.

Isto por que, por exemplo, como em algumas cidades, as crianças do Tapiira costumam brincar de estilingue (que lá é conhecido como baladeira) e chegam a matar pássaros pequenos e até tucanos. Certa vez, quando vimos um passarinho morto, que o menino veio nos mostrar com todo orgulho, fizemos uma exclamação de dó e lhe perguntamos: "Mas o que é que você vai fazer com ele agora? Ele está morto...". O menino, sem titubear, respondeu, sem constrangimento algum, como se fosse uma coisa óbvia "Agora a gente come! A gente come ele frito". Daí percebi, realmente, que a lógica que estava implícita nesta brincadeira, na cidade é simplesmente a de dominação e de poder das crianças sobre os animais; no caso da Amazônia, tinha a ver com uma lógica de subsistência e de respeito, pois sabiam que os animais vivos são os que devem ser caçados para servirem de alimento. E só para isso; não para o exercício da capacidade de subjugar outrem pela simples razão de subjugá-lo.

No caso dos achuar, estudados por Descola, eles crêem que todos os seres vivos têm uma essência comum e que a posição de um ser vivo em relação a outro é sempre relativa. Portanto, o respeito entre todos os seres adviria pela consciência de que *o outro*, na realidade partilha da mesma substância daquele que *você* mesmo, sendo por isso uma relação entre intersubjetividades equivalentes. Mesmo que não possamos falar em nome dos moradores do Tapiira, que eles compartilhem a idéia de posições relativas ocupadas pelos seres vivos, incluindo o homem, na rede de relações entre animais e plantas, tal qual os Achuar as concebem, ainda assim, podemos analisar a relação que eles concebem e vivenciam entre homens, plantas e animais.

Para a caça praticada pelos adultos no Tapiira, sabemos que é uma prática comum - não só aqui, mas entre os caçadores de um modo geral - arremedar os animais, com o intuito de descobrir onde eles estão. Seria uma maneira de conversar com os animais. Não é possível apenas com isso afirmar que haja uma relação de respeito entre homem e natureza - poderia ser uma relação pautada por idéias utilitaristas. Mas a partir de outras atitudes, inclusive do fato de eles caçarem somente para comer e por que precisam comer, percebemos que os moradores do Tapiira, de maneira geral, têm pela natureza um respeito que é o respeito pela própria casa, pelo próprio meio de vida, que é própria de dinâmica ontológica de convivência entre os seres que sabem partilhar a mesma morada.

Assim, com relação ao desperdício, sabemos que ele não ocorre de maneira alguma na comunidade. Tudo é circulado entre animais, plantas e homens. Os restos de comida são dados às galinhas, aos cachorros e aos porcos. As frutas são compartilhadas entre os homens e os animais. Mesmo os peixes são compartilhados entre homens e animais. Isso adquire uma força grande quando o percebemos na prática. Quando não temos um açougue ou uma frutaria para comprar os alimentos, é muito marcante o fato de que todos os recursos são partilhados por todos os seres vivos que dele se alimentam. Quando se percebe esta relação, não faz mais sentido querer se sobrepor em relação a outros animais, plantas e mesmo homens. Percebe-se que a natureza é uma só e que todos os seres estão em íntima dependência, seja de forma direta, ou indireta - sendo o homem apenas mais um destes seres. Animais que estão no topo da cadeia alimentar, como o homem, o jacaré, a sucuriju e a onça não são competidores, por assim dizer, pois cada qual se alimenta de suas caças e presas, sem ter que acumular nenhum alimento, e todos respeitam seus próprios territórios e horários - que muitas vezes são partilhados, por exemplo quando o banho dos moradores acaba acontecendo após o entardecer: nesta hora, o rio é território de alimentação de jacarés e sucurijus, portanto, a hora do banho é sempre antes do anoitecer. Existem constrações sociais que garantem que não ocorra desperdício de caça e mesmo pesca: as caças maiores e os grandes peixes, quando caçados e pescados por alguém, devem ser repartidos por todos os membros da comunidade.

Todos os moradores ficavam inconformados e repudiavam o fato dos geladores pescarem peixes de todas as espécies com arrasto de malha muito fina e abandonarem na beira do rios aqueles sem valor comercial, apodrecendo e largados às moscas.

Por outro lado, no que tange ao consumo de tartarugas e outros membros desta espécie, muitos moradores não se envergonham em afirmar que os ovos de tartaruga são deliciosos, uma das melhores iguarias que existem, senão a melhor. E não se constrangeram em oferecê-los a nós, que tivemos que explicar que na "nossa cultura" as tartarugas são criadas em casa, como os cachorros, como membros da família. E que portanto seria difícil para nós experimentarmos da sua iguaria. Ao que eles compreenderam, mas não se conformaram, pela oportunidade que tínhamos e estaríamos desperdiçando. Isso por que eles sabem que tartarugas e ovos de tartaruga têm-se tornado cada vez menos comum nos últimos anos. Os

fatores alegados são, novamente, os geladores, que os levam escondidos no fundo dos isopores com gelos, para serem comercializados de forma ilegal na cidade⁴¹. Mas há também os que dizem que os próprios moradores do parque são coniventes e praticam a pesca da tartaruga e seus ovos com vistas a serem comercializados, causando também a diminuição sensível destes animais.

Por outro lado, também, em época de temporada (por volta de abril, maio e junho) existe a prática da pesca ornamental, que consiste em pegar filhotes de aruanãs à noite, quando eles estão dormindo, para venderem aos regatões e serem exportados ao Japão. A pesca ornamental muito provavelmente é insustentável e predatória, pois o interesse maior é de pegar os filhotes que ficam dormindo no interior da boca da mãe - que dorme de boca aberta, deixando visíveis as presas almejadas pelos piabeiros (como são conhecidos os pescadores de piabas, de filhotes de peixe). Estes filhotes é que serão exportados, enquanto as mães são comidas pelos moradores - muitas vezes, elas são distribuídas para familiares e vizinhos, pois pescam-se muitas durante uma mesma noite. Nesta prática vemos uma lógica basicamente utilitária e visando o lucro. Mas, por outro lado, ela também incorpora em si uma lógica de reciprocidade, que é a distribuição de peixes para os comunitários. A prática da pesca ornamental, portanto, à semelhança da pesca de tartaruga e seus ovos, partilha uma lógica que visa o lucro material, num caso, e o prazer gastronômico, no outro; mas no caso da pesca ornamental, ela também atualiza vínculos sociais através da doação dos peixes, das "mães" pescadas, entre os moradores da comunidade.

Além disso, e, para complexificar, é importante dizer que a comunidade, sobretudo as lideranças locais, em alguns momentos e situações específicas, têm um discurso ambientalista e preservacionista à semelhança daqueles vindos de fora, ressaltando a *sustentabilidade* das atividades praticadas, a importância de *preservação da natureza*, e o valor para as *futuras gerações*. Neste momento, não sabemos mais onde começaria a lógica nativa e onde começaria a lógica que foi apropriada pelos moradores a partir da criação do parque. De fato, não se pode fazer esta distinção, pois quem pratica este discurso já partilha, de certa forma, da lógica que o impregna. Muitos moradores têm contato, já há

⁴¹ É importante salientar que a pesca de tartaruga e outros animais desta espécie é terminantemente proibida

muito tempo, com ong's e entidades ambientalistas e acabaram incorporando uma série de discursos que a princípio vinham destes atores e foram sendo resignificados pelos moradores. Estas pessoas, à semelhança do que dizem os funcionários do IBAMA, defendem a idéia de que não só é importante a preservação, como a punição aos que não preservam a natureza, reconhecendo, com pesar, que existem ainda alguns moradores do rio que não estão *conscientizados* - termo deles - mas que a maioria já partilha a idéia de preservação. Ora, sabemos e eles também sabem que este é justamente o trunfo deles para conseguirem permanecer onde estão. Se mantiverem-se em harmonia com o meio ambiente, têm uma prerrogativa forte que justifique sua permanência no local.

Devemos, portanto, atentar aos interesses que perpassam as posturas assumidas pelos moradores, buscando apreender em que medida a ordem do vivido e do concebido estão em tensão e em que medida elas se harmonizam, levando em consideração as diferentes lógicas em jogo.

Com efeito, é difícil falar de uma lógica ou cosmologia nativa, pois percebemos um sincretismo de cosmologias diversas presente nos discursos e no cotidiano dos moradores do Tapiira. Isso não significa, necessariamente, que não haja lógica por trás dos discursos e práticas dos moradores, mas que esta lógica está constantemente sendo renegociada e colocada em cheque pelo confronto e necessidade de diálogo com outras lógicas, na maioria das vezes de maior respaldo ante as estruturas políticas com as quais os moradores precisam dialogar.

Tal qual a história do sincretismo da umbanda, que sob o disfarce dos santos católicos conseguiu preservar em grande medida sua lógica religiosa e crença nos orixás africanos, o que pode estar acontecendo na comunidade - e na região - é que, mesmo com a incorporação dos conceitos e paradigmas ambientais, tais como nós ocidentais os compreendemos e com eles nos apropriamos da natureza, os moradores podem estar incorporando este léxico e esta visão de mundo, sem deixar de ter em mente o que acreditam ser a relação que devem ter com o meio ambiente. Na realidade, a umbanda é uma composição da lógica católica e da do candomblé, não sendo nem uma nem outra coisa. Da mesma forma, acreditamos que se

podemos falar de uma lógica dos moradores do Tapiira, ela se constrói a partir da interação não só com outros atores, mas com a própria natureza.

Para compreender melhor o que queremos dizer, citaremos Carlos Brandão (1999), que em seu estudo sobre os agricultores de um bairro no interior de Minas, afirma:

A identidade do grupo é definida na relação com outros. A sua diferença só é impressa a partir do instante que existe algum sujeito que demarque a diferença. Ao mesmo tempo, diferenças internas existem e não são apagadas pela sensação de identidade mútua entre o grupo. De fato, elas são vistas como diferenças entre os iguais.; ao mesmo tempo unidade de reconhecimento e de diferenciação. (Brandão, 1999:26).

Um acordo, desvelando novas relações

Membros da AMORU reunidos na sede do IBAMA, em Manaus, para tratar com outros atores sobre o acordo de pesca



Assembléia do acordo de pesca ocorrida na comunidade Vista Alegre, em maio/2004

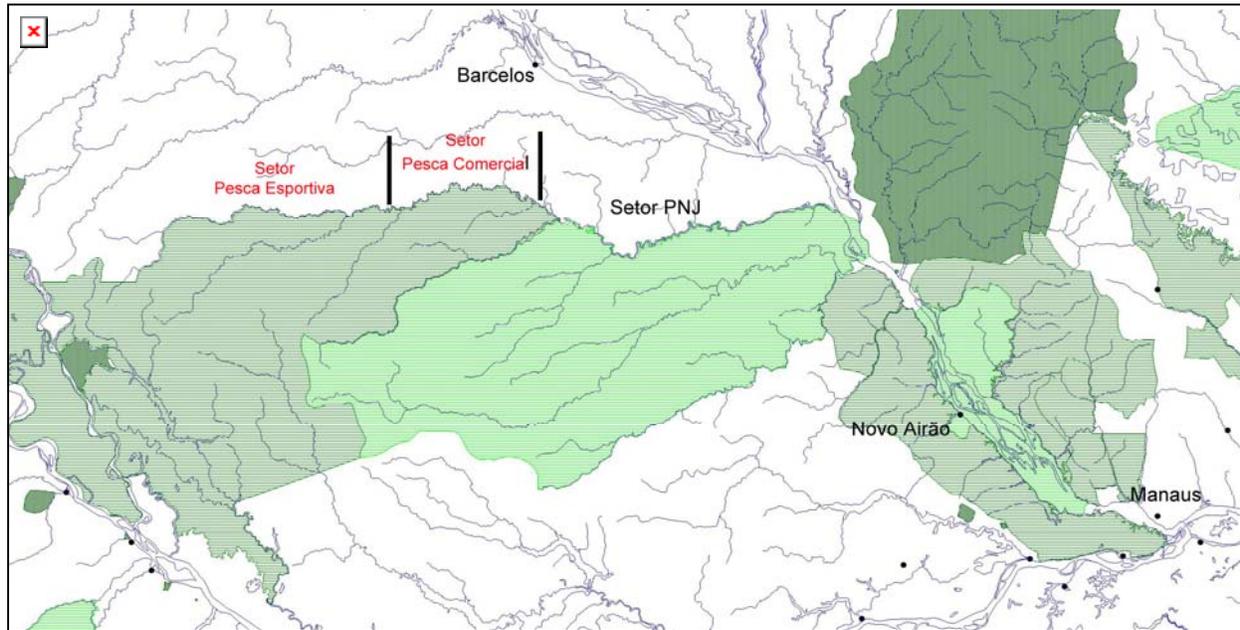


Bem, esclareceremos o que queremos dizer com as lógicas distintas com as quais os moradores dialogam, através da análise do Acordo de Pesca que aconteceu na região enquanto estávamos em campo. Este foi um encontro no qual os moradores tiveram que dialogar com diferentes atores - e diferentes lógicas - que têm interesse ou fazem uso de recursos pesqueiros na região. Após anos que os moradores viam entrar nas áreas adjacentes às suas comunidades vários barcos pesqueiros que praticavam a pesca intensiva para comercialização do pescado nas cidades vizinhas e que haviam percebido que a prática da pesca de subsistência foi tornando-se cada vez mais difícil por causa desta pesca dos geleiros (ou geladores)⁴², eles começaram a se mobilizar para demandar ao IBAMA alguma repressão contra estas práticas predatórias. O Acordo de Pesca foi, portanto, o resultado de uma imensa batalha dos moradores em busca de um ambiente explorado de forma menos

⁴² Este é o nome dado a estes pescadores comerciais devido à forma de armazenamento do pescado: levam caixas de isopor com gelo e deixam o peixe lá até retornarem à cidade e serem vendidos aos compradores. Devido ao tempo do degelamento do gelo, a pesca deve ser feita rapidamente, e por isso são utilizadas as formas mais ostensivas de captura dos peixes, sendo que com o arrasto, o uso de bombas e a batijção muitos peixes morrem sem nem serem apreendidos por não terem valor comercial.

comprometedora e também de proteção de um modo de vida que se faz através da relação com um rio que ofereça os recursos necessários para a manutenção da vida daquelas comunidades - o que, segundo os moradores, estava sendo inviabilizado depois da chegada dos pescadores comerciais.

De acordo com os moradores, a entrada maciça dos geleiros coincide com o momento em que foi expedido o Decreto nº 22.304 de 20 de novembro de 2001, que proíbe a pesca comercial na Bacia do Rio Negro, no trecho que especifica e dá outras providências (Anexo IX). Foi a partir daí que os pescadores comerciais começaram a entrar no Rio Unini para pescar. O decreto tinha como justificativas, ao mesmo tempo, proteger o meio ambiente e o modo de vida dos ribeirinhos que são dependentes dos recursos pesqueiros. Ora, enquanto asseguraram a proteção na Bacia do Negro, dos peixes e do modo de vida dos ribeirinhos, deslocaram o problema para outro lado. Os pescadores tinham que continuar pescando em algum lugar. Muitos deles foram para o Unini, no interior do Parque Nacional do Jaú, para continuarem suas atividades predatórias, prejudicando os ribeirinhos que lá vivem. Talvez seja importante salientar que o decreto foi expedido pelo governo do Estado, enquanto o parque é atribuição do governo Federal. Assim, passando de um a responsabilidade para outro, a sensação é que ninguém fica com a incumbência de resolver o problema. No entanto, o Acordo de Pesca surgiu como uma forma de tentar amenizá-lo em muitos sentidos: no que se refere, particularmente, à subsistência dos ribeirinhos e à preservação na área do interior do parque. Isto por que o conflito que estava ocorrendo - entre moradores do parque e geleiros que pescavam na área do parque; e entre geleiros e pescadores esportivos, que pescavam no Rio Unini, mais acima - foi formalmente solucionado através de um zoneamento que estabelecia áreas de atuação para cada ator. Este zoneamento foi aprovado por todos os participantes do acordo. Não sabemos ainda em que medida este zoneamento, assim como o parque - tal como é concebido pela legislação - ficou só no papel.



Assim, passamos, portanto, a analisar e buscar refletir sobre a relação que os moradores, em nome da AMORU, tiveram com os outros atores que têm interesse sobre os mesmos recursos que eles - no caso, os recursos pesqueiros. O Acordo de Pesca foi um evento do qual participamos em diversos momentos e representa uma enorme conquista para os moradores do parque. Isto por que já há alguns anos eles reclamavam e tentavam denunciar a pesca predatória dos geladores ao IBAMA, mas o órgão competente alegava não ter combustível que permitisse a locomoção para o local da infração - de modo que os geladores pescavam dentro da área do parque e não eram punidos. Há casos, que os moradores contam, de terem eles próprios ido conversar com os geladores sobre a possibilidade de saírem de lá e pescarem em outro lugar, alegando que aquela seria a área da comunidade. Estes momentos são tensos, pois não se sabe qual vai ser a reação de ambos os lados. Mas esta seria, sabemos nós, e também o sabem os moradores do parque, uma tarefa atribuída ao IBAMA. Percebemos que o IBAMA é visto de forma muito clara pelos moradores como o órgão (ator) que é responsável pela preservação do meio ambiente. Com a chegada do IBAMA na região onde eles já moravam, i.é., com a chegada do parque, ao longo dos anos de convivência, os moradores compreenderam que este órgão tinha como função trazer leis de preservação ambiental e fazê-las valer, punindo aqueles que não as estivessem cumprindo. Assim, tendo eles sido ameaçados de expulsão em razão da preservação ambiental - do parque - e no entanto, não tendo o IBAMA a verba necessária para indenizá-los por suas

benfeitorias, iniciou-se uma relação de mútuo respeito, em que os moradores começaram a compreender a lógica imposta a partir do IBAMA de preservação e de crime ambiental, e agora reivindicaram que ela fosse aplicada aos geleiros.

Assim, o acordo de pesca veio para zonear o uso do rio entre os diversos atores que têm interesse nele: os moradores, os pescadores esportivos e os pescadores comerciais (geleiros)⁴³, sendo o IBAMA e o IPAAM⁴⁴ os gestores da área que estava para ser zoneada. Descreveremos detalhadamente a atribuição de cada um destes atores mais à frente. Antes, porém, cabem ser feitas algumas ressalvas sobre as limitações de nossa análise.

(1) É certo que uma análise sobre as relações entre a AMORU e os moradores enfatizando, por exemplo, questões como a da representatividade daquele grupo sobre este, do diálogo que existe entre eles, etc., seria um fator que complexificaria e enriqueceria a compreensão da dinâmica daquela população. No entanto, não o fizemos e deixamos atestada aqui a importância de tal trabalho, ao tempo em que esclarecemos que nosso enfoque está, doravante, na AMORU e não mais nos moradores do Tapiira. Salvo momentos expressos, quando falarmos da AMORU, estaremos nos referindo explicitamente aos membros que compõem sua diretoria e o conselho fiscal - e não a todos os sócios, e menos ainda aos moradores do rio. Para os fins aos quais nos propomos agora, acreditamos que esta medida é a que nos permite uma análise mais acurada.

(2) Mesmo sabendo que talvez estejamos generalizando exageradamente, que instituições e grupos são feitos de pessoas, e que elas têm pontos de vista distintos, por um recurso metodológico, procuraremos contemplar apenas as idéias mais correntes de cada um dos atores que participaram do Acordo de Pesca, tecidas a partir tanto da visão dos moradores e dos representantes da AMORU com relação a eles, quanto das nossas próprias observações e conversas com estes outros atores. Além disso, contou para a cristalização destas posturas aqui matrizadas a maneira pela qual cada um se apresenta publicamente e as próprias incumbências e práticas que assumem em suas atividades principais.

⁴³ Não estava incluído no acordo de pesca discussões a respeito da pesca ornamental. Segundo o IBAMA, este recurso tem outras leis que lhe são próprias e, por isso, o acordo de pesca feito não se estenderia à pesca ornamental.

⁴⁴ Enquanto o IBAMA tem atribuições em nível nacional, o IPAAM (Instituto de Proteção Ambiental do Amazonas) é o órgão responsável por implantar, gerir e fiscalizar as unidades de conservação em nível estadual.

Para tornar mais claro o pressuposto do que dissemos acima, citaremos novamente Descola, que enfatiza que “definidas por si próprias ou definidas do exterior, produzidas pelo homem ou somente por ele percebidas, materiais ou imateriais, as entidades que constituem nosso universo só possuem um sentido e uma identidade mediante as relações que instituem como tais. Embora as relações precedam os objetos que conectam, elas atualizam-se no próprio processo pelo qual produzem seus termos. Uma antropologia não dualista deveria fixar-se como campo de estudo este processo de atualização, as circunstâncias e os contextos que o tornam possível, os elementos cada vez diferentes que ele objetiva” (Descola, 2000:163).

(3) Como estamos analisando o caso específico do acordo de pesca, restringimos as informações sobre cada ator no que elas têm de relevante para este acontecimento, ou seja, faremos uma descrição voltada especificamente ao que estas entidades representam do ponto de vista de sua atuação no Acordo de Pesca. Além disso, a ênfase será sobre a postura de cada um destes atores no que diz respeito à relação que têm com o recurso em questão e que nos traz elementos para refletir sobre a lógica que cada um tem com relação à natureza.

Dito isto, passamos a descrever a percepção que tivemos dos diversos atores e suas posturas:

1) IBAMA é o órgão que, institucionalmente, tem por finalidade executar a lógica de preservação de parques - e das outras categorias uc's - que é a de preservar determinados ecossistemas livres da influência e ocupação humana. Neste caso, a lógica é a de que a natureza é algo externo ao homem e deve ser por ele protegida, antes que seja, também por ele, dizimada. O IBAMA representa a voz da lei.

2) Geladores são a classe de pescadores comerciais mais ou menos organizada que vê os recursos pesqueiros como fonte de sobrevivência e lucro. É uma relação claramente utilitária com a natureza, frente à qual o IBAMA tem que se colocar, sob risco de extinguirem-se mais espécies pesqueiras caso não haja um controle eficiente. Os geladores representam a voz do mercado.

3) Os pescadores esportivos têm como discurso uma prática não predatória, pois praticam o “pesque-e-solte”, mas cuja veracidade da afirmação está sendo averiguada cientificamente

por um pesquisador do INPA (Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia) - que inclusive está sendo contratado e financiado pelas próprias empresas de turismo esportivo que atuam na região. Apesar do discurso de sustentabilidade ser contestado por alguns (cientistas e moradores) e ainda assim figurar como um argumento forte para a prática destes atores, através da análise de suas propagandas veiculadas em revistas, *folders* e *sites de internet*, percebemos que eles vendem a idéia da pesca esportiva como um encontro com a natureza selvagem e intocada, onde existem "as feras" do rio prontas para serem descobertas pelos turistas. Assim, vemos que eles compartilham de forma muito clara a idéia de que a viagem ao interior da Amazônia deve ser um encontro com o santuário ecológico desabitado por humanos, onde os turistas poderiam entrar em contato com uma natureza exuberante e inexplorada. Obviamente, a grande maioria dos turistas que busca este tipo de turismo é proveniente dos Estados Unidos, que são o berço da concepção de parques como lugares intocados. As empresas de pesca esportiva representam a voz da lógica estadunidense de relação com a natureza, bem como da inserção da Amazônia no mundo globalizado.

4) Os membros da AMORU que, em tese, representam todos os moradores do rio Unini, demandam uma relação harmoniosa com os recursos naturais, incorporando o discurso da sustentabilidade. Dentre os membros da AMORU podemos dizer que uma pequena parte deles busca apenas permanecer praticando as atividades de cultivo de mandioca e feitiço de farinha, mas que, em sua maioria, eles já estão atentos com a busca do manejo sustentável de recursos naturais, como do tucunaré e da madeira, por exemplo. De uma maneira geral, a AMORU representa a intersecção entre o conhecimento local e a busca do conhecimento científico. No entanto, em grande medida, as idéias - e lógicas - compartilhadas pelos seus membros não encontram reflexo na maioria dos moradores que eles deveriam representar. Para utilizar uma analogia, no caso da não derrubada de mata virgem para novo cultivo de mandioca, os membros da AMORU sustentariam o discurso e a lógica da sustentabilidade, enquanto os moradores sustentariam o da inviabilidade ou dificuldade prática⁴⁵.

5) Para finalizar, existiam também os pesquisadores do INPA e da FVA, que tinham como prerrogativa a voz da ciência. No caso da FVA, que já atua com os moradores do parque há

⁴⁵ Referência ao capítulo que descreve o espaço do cultivo da mandioca.

mais de dez anos, a relação com eles veio se transformando ao longo do tempo (segundo relato dos próprios moradores), passando de medo e receio (pois eram confundidos com funcionários do IBAMA) para parceria e respeito. Com relação ao INPA, um pesquisador pretende estudar a sustentabilidade da pesca esportiva do tucunaré. Os moradores não o conheciam e provavelmente ainda não têm uma opinião formada sobre ele. A AMORU concorda com a importância da pesquisa.

6) No que diz respeito à nossa presença, sabemos que, para os moradores do Tapiira e alguns membros da AMORU, endossávamos certo respaldo ao acontecimento. Fomos procurados por outros atores para darmos nossa opinião sobre temas que estavam sendo discutidos e para ouvirmos suas opiniões. De maneira geral, éramos a favor da permanência dos moradores no parque e a saída dos geleiros. Vivendo com eles, sendo pesquisadores, podíamos ter a legitimidade de apoiar algumas decisões e questionar outras. No entanto, depois de refletir sobre o acordo e sobre nossa permanência na comunidade, acreditamos que infelizmente nossa atuação foi muito reduzida, perto da que poderia ter acontecido.

Após esta breve apresentação dos atores em cena, buscaremos compreender, a partir do Acordo de Pesca, quais são as atualizações que ocorreram no que diz respeito às interações entre eles, sobretudo, as interações de todos os participantes com os membros da AMORU.

O primeiro fato que gostaríamos de destacar se refere principalmente à relação IBAMA - moradores.

Se antes os moradores eram vistos como ilegais, depredadores e sua retirada era vista como condição para que o parque funcionasse, com o Acordo de Pesca, esta imagem mudou. Nele, foram os próprios moradores, em nome da AMORU, que tiveram a iniciativa de demandar ao IBAMA, que era o órgão que seria responsável por zelar pela área de proteção, por mais eficiência na fiscalização. Mais ainda, o IBAMA fez questão de deixar muito claro que o acordo não aconteceria de fato, se não pudessem contar com a ajuda dos moradores para vigiar e delatar as infrações. Assim, os moradores passaram de contraventores a guardiões do ecossistema local.

Isso tem a ver com muitos fatores, dentre eles, com a mudança no quadro de funcionários do IBAMA que, no caso do PNJ, antes queriam expulsar o pessoal da maneira mais rápida possível, i.é., coibindo e proibindo todo tipo de atividade (como por exemplo, o corte de madeira para construção de novas casas e a apreensão autoritária de produtos da caça dos moradores, pressupondo que a mesma é para venda na cidade e não para o consumo local), e de um ou dois anos para cá se voltam para os moradores com mais respeito ao seu modo de vida e ao pressuposto lógico de que se ainda não é possível tirá-los de lá (não possuem ainda verba para a indenização), que eles possam viver com qualidade de vida e de forma sustentável (o que está de acordo com o SNUC).

Não se pode retirar a madeira para vender na cidade e tampouco caçar e pescar; mas, dentro do parque, para a sobrevivência do grupo, permite-se que eles cacem, pesquem e construam suas casas com madeiras do parque. É claro que no caso de alguma obra de porte, realizada pelas prefeituras locais, como construção de saneamento básico nas comunidades, é preciso que o IBAMA aprove o projeto (o que, em tese, não constitui um empecilho, caso ele seja ambientalmente sustentável e represente uma melhoria na qualidade de vida dos moradores).

Outra mudança importante que ocorreu tem a ver com a relação entre os moradores e os geleiros. Ao que parece, quando os geleiros começaram a entrar no rio, muitos moradores trabalhavam para/com eles. Com o passar das temporadas, foi ficando cada vez mais raro ver moradores trabalhando com geleiros, o que se explica, na maioria dos casos, pelo fato de vários deles terem relatado que não receberam o dinheiro referente ao trabalho prestado. Isto significa que, a princípio, os moradores não apóiam a pesca comercial, não só por motivos ambientais, mas também porque eles não pagavam o trabalho dos pescadores que contratavam no rio. Além disso, o fator mais citado por todas os moradores com os quais conversamos é que após a entrada maciça dos geleiros ficou muito difícil a pesca de subsistência. A pesca, que era realizada rapidamente e sem muitas dificuldades, agora, exige mais tempo e dedicação.

De qualquer modo, o fato é que se antes quase todas as comunidades apoiavam os geleiros e tinham pescadores que pescavam para eles, à época do acordo de pesca, a maioria das comunidades não possuía nenhum pescador comercial.

Além destas mudanças, o acordo de pesca acabou aproximando dois atores que antes estavam apartados: os pescadores esportivos e a AMORU.

A partir das reuniões para realização do acordo de pesca, interesses conjuntos foram se coadunando e parcerias foram feitas entre ambos. Por exemplo, está sendo fechada uma parceria entre a AMORU e os empresários da pesca esportiva, para que estes últimos tragam benefícios para os ribeirinhos sob a forma de contratação de mão-de-obra local, de cursos sobre piscicultura, sobre agricultura, etc, além de destinar uma quantidade em dinheiro para a AMORU, por temporada, com a finalidade de que os ribeirinhos colaborem na fiscalização da entrada de geleiros.

* * *

O que mais gostaríamos de chamar atenção para o momento é sobre a inversão dos papéis do IBAMA e dos moradores a partir deste Acordo de Pesca.

Usualmente tendemos a encarar a população residente (termo utilizado pelos preservacionistas) como estando em confronto com o órgão gestor ambiental vigente - no caso o IBAMA - e vice-versa; mas, para o fechamento deste acordo, podemos dizer que a relação entre IBAMA e populações locais se estreitou em prol de uma finalidade comum e que é a essência da criação das UCS (unidades de conservação) no Brasil e no mundo: a conservação dos recursos naturais. E vale chamar a atenção para mais uma coisa: no caso, além de expulsar a pesca predatória dos geleiros, o IBAMA está apostando na colaboração dos moradores para a fiscalização da área do parque. O chefe do Parque Nacional do Jaú frisou, várias vezes, durante a Assembléia do acordo de pesca, que este acordo não seria possível sem a ajuda dos moradores, sendo eles "os olhos" do IBAMA. A relação que era de desconfiança entre estes dois atores tornou-se de confiança e dependência.

Com isto, chegamos a um ponto fulcral da discussão sobre as uc's no Brasil e no mundo. Esta conservação deve ser feita pelas pessoas que até então estavam/estão no local que passa a ser parque ou por órgãos fiscalizadores? Por que a lei é tão restritiva no caso das Unidades de conservação de Proteção Integral à possibilidade das pessoas serem vistas como "guardiões" da floresta"?

A pergunta pode ser colocada de uma outra forma: a preservação ambiental pressupõe o homem como fazendo parte deste ambiente ou não? Ou, de outra maneira, a conservação ambiental é algo que deva ser feito sem a presença humana convivendo no ambiente a ser protegido, ou com esta presença?

Se a afronta que estava armada entre população local e IBAMA foi colocada de lado e resignificada para garantir a preservação dos recursos pesqueiros, vale nos perguntarmos: por que então, passado o acordo de pesca, a arena vai ser reerguida? Já que o IBAMA quer contar com a ajuda da população para garantir a efetividade de implementação deste acordo, por que ele está mobilizando esforços para tirar esta população da área? Afinal de contas, a finalidade última não é preservar? Ele já não assumiu a incapacidade de fiscalizar a área sozinho, quando 20 barcos geleiros entravam diariamente na área do parque? Então qual é a lógica de se insistir em deslocar as populações da área?

Os ambientalistas preservacionistas, que são aqueles que defendem a criação de uc's de uso indireto, argumentam que só assim é possível manter os ecossistemas funcionando e se reproduzindo de uma forma adequada - mas isso pressupõe que natureza e humanidade sejam coisas separadas. Ora, como será desenvolvido mais adiante, sabemos de estudos que comprovam que a biodiversidade da Amazônia, por exemplo, que é uma das regiões mais biodiversas do mundo, só é assim por causa do remoto povoamento que sempre acompanhou a sua história (W. Baleé).

Num contexto em que papéis devem ser cumpridos e atores se afastam do papel que lhes foi imposto, como é o caso aqui (tanto para os moradores que passaram de infratores a vigias; quanto do IBAMA, que passou de uma relação univalente de repreensão a estas pessoas para uma relação de parceria com elas) é importante atentar para o que isto significa de uma maneira mais ampla. E no nosso modo de ver, isto é um claro sinal de que a visão estritamente preservacionista não se sustenta.

Imaginemos que os moradores saiam todos do parque, devidamente indenizados. O IBAMA conseguiria fazer a fiscalização, vigilância e monitoramento dos geleiros sozinho - e isso pensando que o único recurso extraído do parque é a pesca?⁴⁶ Sabemos que faltam recursos humanos, materiais e financeiros disponíveis para isso. Por isso ficou acordado que cada barco de pesca que entrasse deveria ter 50% de pescadores do Rio Unini; por isso também ficou acordado que pelo menos um dos membros da AMORU deveria ficar junto à base do IBAMA para ajudar na fiscalização do pescado.

Fica claro, portanto, que a definição do que vem a ser "população tradicional" está ligada à forma como vão ser forjados os papéis destas pessoas (ora colocados em posição de sujeitos, ora como atores) no campo de conflitos existentes entre organizações não-governamentais, órgãos públicos e os moradores. Ou seja, o uso do termo população tradicional é uma atitude acima de tudo política - esteja ele sendo utilizado pelos moradores, pelos fiscais do IBAMA, ou pela Constituição Nacional.

O acordo de pesca é um instrumento que precisa da vontade popular para ser feito. A rapidez em que ele foi definido para o Rio Unini demonstra o quão organizados estão seus moradores para lutar por seus direitos e o quanto os órgãos gestores também tinham muito interesse de que ele saísse logo. Esta parceria estabelecida com o IBAMA, mesmo que temporária (o acordo de pesca é reavaliado depois de 2 anos de sua publicação em Diário Oficial) reforça a idéia de que ao invés de tentar separar o homem da natureza - o que é mais fácil acontecer na mente daqueles que vivem trancados em seus gabinetes - devemos considerar as pessoas que vivem e que querem viver da extração e beneficiamento dos recursos naturais, como as mais interessadas em mantê-los disponíveis. Este "pacto" deveria ser estendido a todas as pessoas que queiram permanecer nas áreas destinadas à conservação e a partir delas garantir a chamada sustentabilidade ambiental, econômica e cultural.

⁴⁶ Isso sem contar com a grande possibilidade de formação de um bolsão de pobreza na cidade mais próxima - que, em grande medida, é o que aconteceu com os ex-moradores do rio Jaú (também no parque nacional do Jaú, que foram expulsos em meados da década de 80, por estarem na área core do mesmo - i.é., a área com maior interesse biológico)

Faremos agora uma breve inserção sobre algumas questões suscitadas pela criação de ucs no Brasil. Devemos alertar, entretanto, que fizemos um recorte muito pontual desta temática, ressaltando as idéias que giram em torno das ucs de uso sustentável. Para ter uma visão mais completa - e ambas muito bem feitas - sobre todo o histórico das unidades de conservação e as discussões que lhes deram origem, favor ler Vianna (1996) e Brito (2003).

Histórico das Unidades de conservação

"Dado que a força das palavras é demasiado fraca para obrigar os homens a cumprirem seus pactos, só é possível conceber, na natureza do homem, duas maneiras de reforçá-la. Estas são o medo das conseqüências de faltar à palavra dada, ou o orgulho de aparentar não precisar faltar a ela" (Hobbes, Leviatã).

A política conservacionista brasileira seguiu o modelo estadunidense de criação de áreas sob o domínio do poder público, destinadas a lazer, pesquisa e visita. A primeira área natural protegida criada no mundo foi o Parque Nacional de Yellowstone, nos EUA, em 1872, cujo objetivo seria a delimitação de uma área específica para lazer da população, sob administração do governo nacional. Assim, historicamente, parque nacional é a primeira categoria com objetivos de conservação da natureza, criada em grandes extensões territoriais.

Atualmente encontramos um grande número de áreas naturais protegidas, com objetivos diferentes e, portanto, englobadas por categorias diferentes, cujo denominador comum é o de conservar *in situ* uma determinada região e suas espécies. As finalidades podem depender do tamanho e estado de degradação em que se encontra a área e da biodiversidade existente no local. Segundo Amend, T. (*apud* Vianna, 1996) o *boom* de objetivos conservacionistas nos diversos países resultou no aparecimento de aproximadamente 140 denominações diferentes para as categorias de áreas naturais protegidas; umas supõem o uso direto dos recursos naturais de forma sustentada, e outras supõem o uso indireto, onde a intervenção humana é tolerada apenas o mínimo necessário para o cumprimento de seus objetivos (Vianna, 1996).

Existem questões éticas envolvidas na criação e implantação das unidades de conservação que são pouco discutidas. Mesmo que se diga que estas políticas são voltadas a um benefício coletivo, os sacrifícios não são distribuídos de forma igualitária: alguns são afetados pela política de conservação, enquanto outros mantêm o livre acesso e usufruto dos recursos naturais (Lima, 2002).

Diversos autores alegam que (dentre eles, Ferreira, Diegues, Buttel, Hannigan, Esterci, Lima e Lena, Beck, Alonso e Costa), o ambientalismo propõe uma crítica radical ao modo de desenvolvimento capitalista: ele afirma que o atual modelo não pode continuar indefinidamente e que os limites impostos pela natureza requerem sua reorientação radical. Busca-se, agora, em escala mundial, o desenvolvimento sustentável. Neste cenário, as regiões mais remotas despontam como locais a serem reservados e onde se pode buscar conhecimentos e práticas mais compatíveis com a conservação da biodiversidade. Para o presidente do PV francês, Alain Lipietz, a Amazônia constitui o eixo incontornável do desenvolvimento sustentável. "Pensar as transformações e o futuro da Amazônia representa portanto uma contribuição de grande valor para a problemática global" (Esterci, Lima e Lena, 2002:3). Ela é "um verdadeiro laboratório de experiências que buscam contemplar a proteção aos ecossistemas e as necessidades de seus habitantes. A implementação do projeto implica na interação de agências do Estado, organismos financiadores nacionais e internacionais, grupos de pesquisa, organismos confessionais, associações, entidades de representações de segmentos diversos da população e organizações não-governamentais, numa nova configuração" (idem).

Nos anos 70 e 80, índios e não-índios reagiram ao processo de expropriação a que vinham sendo submetidos. Seringueiros, quebradeiras de coco, ribeirinhos, são identidades que foram (e ainda estão sendo) construídas e que funcionam como "unidades de mobilização" (Almeida, 1990) na defesa de interesses particulares. Desde o final dos anos 80 foi-se configurando aos poucos uma aliança entre estes segmentos organizados - identificados como "populações tradicionais" - e o movimento ambientalista que defendia "interesses universais" de proteção da vida.

Os conservacionistas já perceberam e erigiram em regra que as áreas protegidas correm menos riscos quando têm a zelar por elas seus habitantes desde que, como advertem Ayres

et al. 1994, convencidos de que a conservação reverterá também em seu benefício e não apenas um motivo de sacrifícios ainda maiores. Assim, a parceria com as chamadas "populações tradicionais" torna-se condição para a implementação deste novo modelo. Mas os diferentes segmentos sociais se inserem de maneiras diversificadas e desiguais na Amazônia socioambiental, seja pelos seus modos de se relacionar com o meio ambiente, pela sua emergência no campo político, ou pelo grau e a forma de sua vinculação aos mercados (Lima e Pozzobon, 2001). Talvez as alianças atuais se estabeleçam de forma privilegiada com populações que são reconhecidas, pelos ambientalistas ou pelas agências financiadoras, como garantia de um comportamento (ambiental e econômico) mais adequado aos objetivos socioambientais. Mas quais são estes critérios ambientais que tanto legitimam quanto inibem ações políticas, financiamentos ou projetos diversos que podem incluir ou excluir parte da população? Afortunadamente, ao contrário do que os discursos políticos fazem supor, essas categorias de classificação da população autorizam uma flexibilidade tal que *ribeirinhos* podem reivindicar o estatuto de *índios* ou de *pescadores*, pequenos produtores reivindicam em nome da memória o status de remanescentes de quilombos (Acevedo e Castro, 1993; O'Dwyerm 1995; Carneiro e Cunha, 2000 *apud* Esterici, Lima e Lena, 2002). São estratégias de reconstrução de identidades e de acesso a recursos e a políticas públicas.

Tanto para as populações indígenas quanto para os demais segmentos, o acesso a essas redes se faz através da adoção de formas de representação aceitas por outros setores, especialmente as organizações não-governamentais, cujo número e espaço de ação ampliaram-se enormemente nos anos 90. Apesar de não-governamentais, elas atuam muitas vezes em parceria com o Estado e com as instituições internacionais, criando um quadro político ainda mais complexo. Este é justamente o caso do Parque Nacional do Jaú, em que uma parceria entre o IBAMA e a Fundação Vitória Amazônica teve, como um dos frutos, a elaboração do Plano de Manejo do parque, tido nacionalmente como um modelo inovador por ter incluído a população local em seu processo de elaboração⁴⁷.

⁴⁷ Para conhecer como foi feito este Plano de Manejo do ponto de vista da FVA, favor ler: FVA. (1998). *A Gênese de um Plano de Manejo: o caso do Parque Nacional do Jaú* Fundação Vitória Amazônica. Manaus.

Para tornar mais claro o que estamos dizendo, traremos um exemplo de mobilização de moradores, em aliança com outros setores da sociedade, para garantia de seus direitos sobre a terra.

Os seringueiros do Alto Juruá

De acordo com Mauro Almeida (2000), em 1975, o governo do Acre publicou no jornal um convite a migrantes para virem para o Estado plantar: a decadência econômica dos seringais criou oportunidade para a compra de terra barata. Como os seringueiros não tinham os títulos das terras, os compradores começaram a expulsá-los. A reação contra esta invasão de fazendeiros e especuladores se deu através da criação, a partir de 1977, de uma rede de sindicatos rurais que se aliaram à ação da igreja e canalizaram a resistência dos seringueiros contra a expulsão. Isto se transformou numa luta contra a derrubada das florestas que se manifestava através dos "empates" (que vem do verbo empatar, atrasar, obstruir). Aos poucos a luta foi sendo endossada por novas organizações de apoio às lutas indígenas e de seringueiros.

Em 1984, vários sindicatos amazônicos propuseram uma reforma agrária para seringueiros prevendo módulos de 600 hectares por família, mas esta extensão foi polemizada.

Chico Mendes idealizou uma ação de impacto público, que foi posta em prática por Mary Allegretti e contou com o apoio de entidades não-governamentais e do governo, em Brasília. Este encontro reuniu 120 lideranças sindicais de toda a Amazônia com perfil de seringueiros, frente a técnicos governamentais responsáveis pela política da borracha, deputados, ministros, intelectuais e especialistas. Deste encontro se formou o Conselho Nacional dos Seringueiros e uma carta de princípios que incluía, em sua seção agrária, a reivindicação de criações de "Reservas Extrativistas" para seringueiros, sem divisão de lotes e com módulos de no mínimo 300 hectares. Foi a primeira vez que se falou em Reserva - palavra anteriormente só utilizada para se referir à proteção de terras indígenas - para que pudesse se dar continuidade às suas atividades extrativas.

Assim, os seringueiros, ao invés de desaparecerem, assumiram no final dos anos 80 uma posição de vanguarda em mobilizações ecológicas. Emergiu, em 1988, no Acre, a "Aliança dos

Povos da Floresta", uma aliança para a defesa da floresta, entre índios e seringueiros (unindo as organizações que se formaram nos anos anteriores: o Conselho Nacional dos Seringueiros e a União das Nações Indígenas). Reivindicava-se que, ao contrário do modelo de Yellowstone, se considerasse as comunidades locais, "que tinham protegido o ambiente e baseado suas vidas nele, não fossem vítimas e sim parceiras das preocupações ambientais".⁴⁸ Elas se responsabilizariam pela gestão e pelo controle dos recursos naturais nos ambientes em que viviam. A idéia das Reservas Extrativistas é que as pessoas mais qualificadas para fazer a conservação de um território são as que nele vivem sustentavelmente.

Assim, a polêmica sobre o caráter conservacionista das populações tradicionais perde espaço para a discussão em torno da possibilidade e disponibilidade de assumirem o compromisso de manterem uma relação sustentável com o meio ambiente. Não é tanto a essência que importa agora e, sim, o que se está disposto a praticar. Ou seja, pode ser que a sustentabilidade das comunidades não surja de uma cosmologia de equilíbrio da natureza, mas do desejo de manter um estoque de recursos.

Populações tradicionais do ponto de vista da academia...

"A humanidade carece de rótulos para compreender as coisas. Falando de modo geral, a humanidade não compreende as coisas, compreende os rótulos" (Mário de Andrade).

A partir dos anos 90 a Amazônia passou a ser reconhecida, em larga escala, como o pulmão do mundo e o reduto onde existe uma relação harmoniosa entre o homem e a natureza. A Amazônia passa do "inferno verde dos anos 60" para o ecossistema de maior biodiversidade do planeta. Estudos afirmam que a grande biodiversidade amazônica é decorrência de uma manipulação muito antiga da fauna e da flora de povos que existem na região há muito tempo: "a distribuição dos tipos de floresta e de vegetação na região resulta, em parte, de vários milênios de ocupação por populações cuja presença recorrente nos mesmos sítios

⁴⁸ Manuela Carneiro da Cunha e Mauro W. B. Almeida, *Populações Tradicionais e Conservação*, em *Biodiversidade/Amazônia*, F.Capobianco et al (orgs.), São Paulo, ISA/Estação liberdade.

transformou profundamente a paisagem vegetal" (Descola :50). Segundo estudos de Balée (2003), a taxa de biodiversidade é muito mais elevada nas florestas antropogênicas do que nas que não foram modificadas pelo homem. Assim, nas palavras de Esterici (2002), desde o fim dos anos 1980, a Amazônia tem sido um imenso laboratório de políticas e projetos que tentam compatibilizar a presença humana com a conservação dos ecossistemas onde vivem. Existe uma idéia corrente entre alguns estudiosos sobre o tema de que as populações indígenas e tradicionais "souberam aplicar estratégias de uso de recursos que, mesmo transformando de maneira durável seu meio ambiente natural, não alteravam os princípios de funcionamento, nem punham em risco as condições de reprodução deste meio ambiente" (Descola, 2000, 1990) - a despeito da fragilidade dos diversos ecossistemas amazônicos (o que é demonstrado por estudos em ecologia e etnoecologia). Isso por que "a diversidade e extensão dos saberes e técnicas desenvolvidas pelos ameríndios (e os povos da floresta) para tirar proveito de seu meio ambiente e adaptá-lo a suas necessidades" souberam-se fazer acontecer de forma não destrutiva.

O termo *população tradicional*, que englobaria estas populações, é muito controvertido por sua amplitude, abarcando diversos grupos sociais com modos de vida e utilização de recursos específicos e, também, por delimitar a gama infinita de processos dinâmicos e diversos que os seus portadores possam vir a assumir. A este respeito, é exemplar a fala de Lúcia Ferreira que diz que "investir preferencialmente no fato desses grupos serem portadores de valores considerados tradicionais, restringindo o leque de seus direitos à sua reprodução social é o mesmo que condená-los a abdicar da história, das incongruências e tensões que movimentam a vida cotidiana, restringindo o seu papel ao de guardiões de remanescentes de uma história pretérita, talvez de um pretérito mais que perfeito"⁴⁹ (Ferreira, 1999:21). É o mesmo que o mito da natureza intocável, segundo o qual é possível que a natureza não se altere se não houver intervenção humana. Ora, os próprios processos naturais são causadores de transformações em seu seio, a natureza é dinâmica. Assim também o é a sociedade e suas relações entre si e com o meio, em que significados são construídos e reconstruídos, e necessidades se configuram e são reconfiguradas numa

⁴⁹ Ferreira, Lúcia da Costa (1999) - "Remanescentes de um pretérito mais que perfeito" - Debates socio-ambientais, CEDEC/CIMA

multiplicidade de relações entre os homens entre si e com o meio. Segundo a mesma autora (Ferreira, 1996), a melhoria na qualidade de vida dos grupos sociais dependentes da mata e o uso adequado de recursos só serão possíveis mediante a revisão dos modelos de gestão das áreas de conservação, de modo a levar em conta a existência e os direitos dos grupos sociais residentes em seus domínios.

No mesmo caminho estão Mauro Almeida e Manuela Carneiro da Cunha que demonstram e defendem a idéia, a qual outros autores também sustentam, que diz respeito à disponibilidade destas populações de serem parceiras da preservação. A ênfase é dada não tanto para a essência "imutável" destas pessoas e, sim, para a capacidade e vontade desses sujeitos de assumirem responsabilidades com o meio ambiente.

Assim, a polêmica sobre o caráter conservacionista das populações tradicionais perde espaço para a discussão em torno da possibilidade e disponibilidade de assumirem o compromisso de manterem uma relação sustentável com o meio ambiente. Não é tanto a essência que importa agora e, sim, o que se está disposto a praticar. Ou seja, pode ser que a sustentabilidade das comunidades não surja de uma cosmologia de equilíbrio da natureza, mas do desejo de manter um estoque de recursos.

Carneiro e Cunha argumentam que a interação destas populações com a lógica da economia de mercado induz mudanças em suas culturas; mas que isso não significa necessariamente que elas venham a se tornar super exploradoras mas, sim, pelo contrário, que elas podem passar a desempenhar um papel importante na conservação.

Outro autor que mesmo não tendo como foco específico a discussão da existência de comunidades em áreas protegidas e que ainda assim traz contribuições a ela é Antônio Cândido. Em seu clássico *Os Parceiros do Rio Bonito* (2001), ele parte do pressuposto de que, para analisar a relação de um grupo com o meio físico que o cerca, é necessário analisar o equilíbrio entre as necessidades (de caráter natural e social), os recursos e as soluções que o grupo encontra para satisfazer estas necessidades. Pois como as necessidades são configuradas socialmente, o autor afirma que, antes de mais nada, as sociedades se caracterizam pela natureza de suas necessidades e pelos recursos de que dispõem para

satisfazê-las. Assim, o equilíbrio social depende, em grande parte, da correlação entre as necessidades e sua satisfação.

Trazendo a discussão para um nível menos abstrato, faz-se necessário entender o processo pelo qual está passando a população que vive no interior destas áreas de preservação, através do estudo de suas relações sociais, econômicas, de território e das posições tomadas frente às leis que limitam suas ações.

Com relação à vivência destas pessoas com a natureza, Carlos Brandão (1999) afirma que o mundo natural era duplamente próximo dos humanos antes da chegada das leis de proteção ambientais: ele os envolvia diretamente e ele os pertencia. Brandão descreve uma série de "regras ambientais" produzidas pelos próprios "homens do campo", como: influências da religião ao consumo de carne em determinados dias; a proibição de se poluir a água, pois isto fere os direitos dos próprios vizinhos; proibições com relação a matar filhotes de animais selvagens, pois eles merecem viver e crescer; proibições que se relacionam a afetos e éticas de troca entre os homens e animais e que transcendem a própria utilidade. No entanto, Brandão acrescenta que "nos dias de hoje alguns termos nucleares das relações natureza-sociedade foram muito mudados e, em certos casos, invertidos mesmo" (Brandão, 1999:61). Há um consenso de que os recursos naturais necessários à reprodução da vida rústica estão sendo esgotados ou se tornando mais fracos, menos férteis e mais poluídos. Assim, talvez sejam realmente necessárias novas regras de controle do domínio humano sobre o ambiente natural, pois elas controlariam os atos que, em sua seqüência costumeira, colocariam de fato em risco o "equilíbrio de poder de dádiva da natureza". O que os moradores de Joanópolis (comunidade estudada pelo autor) questionam, no entanto, é o direito que "os de fora" julgam ter de serem portadores da solução para esta questão, sendo que eles se baseiam em princípios ilegítimos, a partir da leitura dos homens do campo.

Diegues (1984), por sua vez, seguindo o pensamento de Godelier (*apud* Diegues, 1984), afirma que a natureza sempre tem dimensões imaginárias, e que as relações materiais entre o homem e a natureza são responsáveis pelas formas de sociedade, através da maneira de representar, interpretar e agir sobre o meio natural. A representação da natureza - suas

crenças e juízos de valor, além das limitações materiais ao funcionamento da economia - é refletida no tipo de organização social e econômica da sociedade que a representa. Em outras palavras, o sistema de representações que os indivíduos e grupos fazem de seu ambiente reflete a maneira como eles agem sobre o meio ambiente. Godelier rejeita o determinismo ecológico, entendendo o uso de recursos como uma combinação entre recursos naturais e a cultura de determinada sociedade (este último dado, inclusive, é mais importante para a manutenção desta relação que as condições naturais).

Henyo Barreto confirma esta posição através da fala de Almeida (*apud* Barreto, 2002):

a 'crise ecológica' vivida por segmentos do campesinato e por grupos indígenas da Amazônia tem uma dimensão marcadamente política e ideológica, não correspondendo à 'questão ecológica' posta por outros setores da sociedade abrangente. Neste caso, o que está em pauta são as mobilizações pela manutenção de condições de vida preexistentes a projetos e programas governamentais - ou induzidos pelo governo - e pela garantia do 'efetivo controle de domínios representados como territórios fundamentais à identidade' desses atores sociais (Almeida 1994:522).

Henyo (2002) levanta ainda a possibilidade da definição de uma categoria mais genérica e de conteúdo menos denso para evitar a polêmica conceitual implicada com a noção de "população tradicional". O autor cita a proposta de West e Brechin: "pessoas e/ou grupos sociais residentes" - sem necessidade de definição formal específica para fins reguladores previstos em Leis. Seriam aqueles indivíduos, famílias, comunidades e grupos⁵⁰ - "tradicionais" ou "modernos", não importa - que ocupam, residem ou então usam, regular ou recorrentemente, um território específico dentro de ou adjacente a uma área protegida estabelecida ou proposta. Neste sentido, a noção de "pessoas e/ou grupos sociais residentes" porta uma conotação política menos densa e é um termo definido mais pelo espaço do que pelo tempo - como ocorre com o termo "tradicional" - e do que por um rótulo

⁵⁰ Grupo aqui entendido no sentido amplo e descritivo de qualquer coletividade cujos membros possuam uma semelhança qualquer.

cultural - como o termo "tradicional", que faz referência a um modo de viver a um só tempo diferente e genérico.

Trata-se da construção de "populações tradicionais" como sujeito - em seus múltiplos sentidos - e de pensar o manejo de áreas protegidas como um processo sociocultural e político pelo qual transforma-se a natureza, essas populações e o nosso entendimento do que ambas são (Barreto, 2002).

Henry Barreto (2002) enfatiza a fala do casal Amend que reconhece que, muitas vezes, o manejo demasiado restritivo é contraproducente aos princípios da conservação e que, não se adequando às situações encontradas na maioria das áreas protegidas do mundo, sugere ser indispensável "reactivar o fortalecer el principio de la zonificación, que en casos bien definidos permite la presencia a largo plazo de asentamientos humanos, involucrándolos al máximo en el manejo del parque" (Amend e Amend 1992, 462).

A abordagem das "cercas e multas" - "*fences and fines*" approach - como técnica consolidada de manejo de áreas de proteção integral vinha sendo sistematicamente reprovada em fóruns internacionais por não cumprir seu objetivo manifesto de preservar a diversidade biológica, notadamente nos trópicos. Em virtude dos conflitos resultantes desta abordagem como prática rotineira de minimizar os "impactos humanos" e desencorajar as atividades "ilegais" nas áreas protegidas, os formuladores e planejadores destas passaram a propor como condição *sine qua non* para o êxito a longo prazo do seu manejo, a inclusão da cooperação e do suporte das "populações locais". Como que constatando a inércia sociológica das formações sociais nos locais em que as áreas de proteção integral eram implantadas, o casal Amend observou: "hay que reconocer que la eliminación radical de la ocupación humana, como única estrategia de manejo explicitamente mencionada en los documentos, no se adapta a las realidades encontradas en la mayoría de los parques del mundo" (Amend e Amend 1992, 462).

Ademais, ao contrário do que pensam conservacionistas e como sabe todo antropólogo noviço, há mais do que "necessidades básicas" de geração de renda e de provisão de alimentos no uso e manejo contínuos de *habitats*, ecossistemas e espécies protegidas em reservas, por parte dos grupos sociais nativos dessas áreas. A caça, a pesca, a coleta e a agricultura itinerante, enquanto práticas, articulam-se a inúmeras outras dimensões da vida

social desses grupos e estão investidas de valores sociais e de uma importância que não é só de subsistência.

Isso significa reconhecer que a biodiversidade que encontramos hoje nesses ambientes seria o resultado de complexas interações históricas entre forças físicas, biológicas e sociais. A composição atual da vegetação madura/adulta poderia muito bem ser o legado de civilizações passadas, a herança de campos cultivados e florestas manejadas, abandonados há centenas de anos atrás.

No mesmo sentido caminha Virgílio M. Viana quando afirma que "o processo de degradação ambiental se acelera com a expulsão, às vezes violenta, das populações tradicionais de suas terras" e que "obviamente essas conseqüências do desenvolvimento não são coerentes com a busca da sustentabilidade do nosso Planeta". O autor sugere que utilizemos, ao invés do conceito de "desenvolvimento sustentável" o de "envolvimento sustentável", pois é daí que poderíamos presumir um conjunto de políticas e ações direcionadas para fortalecer o envolvimento das sociedades com os ecossistemas locais, fortalecendo e expandindo os seus laços sociais, econômicos, espirituais e ecológicos, com o objetivo de buscar a sustentabilidade em todas as dimensões.

Após todas estas concepções e reflexões, voltamos à legislação para darmos uma olhada na definição do conceito de "população tradicional" do SNUC, que foi vetada:

XV - Populações tradicionais: grupos humanos culturalmente diferenciados, vivendo, no mínimo, há três gerações em um determinado ecossistema, historicamente reproduzindo seu modo de vida, em estreita dependência do meio natural para a sua subsistência e utilizando os recursos naturais de forma sustentável. (SNUC Cap. 1. Art. 2).

Tal idéia pressupõe uma noção de cultura estática, imutável e inerte. Depois da discussão trazida pelos cientistas sociais, percebemos que não se pode partir desta idéia rígida de

cultura sobre nenhum grupo humano. Enfatizamos, portanto, o substrato político que está na base desta discussão sobre população tradicional e unidades de conservação.

Destarte, evidencia-se como a conceituação de um termo traz implicações importantes aos vários atores e instâncias que se relacionam com ele. No caso, percebemos que a idéia de conservação ambiental não pode ser entendida sem levar em consideração as populações locais. Há que se repensar o que implica o conceito de conservação, pois quando a idéia começou a ser aplicada no território brasileiro, 'conservação' implicava locais isolados da presença humana; e depois de devidamente constituída a idéia no papel, percebeu-se que ela não era factível com a realidade. As populações locais, como preferimos chamar, trouxeram com a sua presença uma série de questões que colocavam em cheque a idéia de conservação que até então era defendida. Este exercício analítico, proporcionado pela realidade dinâmica e viva, mostrou que tanto as coisas não são estáveis no papel quanto não as são na prática. E mais que isso, mostrou que ambas se influenciam mutuamente, sem se reduzirem a determinismos de nenhuma das partes. Ou seja, a confluência entre o que é previsto pelas ciências e pelas políticas públicas (o direito é uma ciência do devir; a antropologia, no sentido aqui enfocado, se debruça sobre as práticas culturais em uso) e o que acontece ou vai acontecer não são instâncias irreduzíveis e tampouco previsíveis. Como devemos ter uma lei que nos reja, esta discussão se faz importante, profícua e extremamente necessária como recurso à maior compreensão sobre como se posicionar criticamente frente às propostas governamentais, por um lado, e às reivindicações civis, por outro.

A questão sob a ótica do território

Pensamos ser de grande valia a sistematização de várias das questões que foram tratadas neste trabalho a partir da leitura de um trabalho de Paul Little (2002) em que este autor analisa o conflito fundiário existente no país de uma maneira geral, discutindo a tensão que as populações tradicionais causam ao Estado, justamente por apresentarem uma forma de apropriação do território distinta da que é normatizada por este. Assim, neste momento, tocaremos em questões de ordem mais geral que umas acrescentam, outras apenas retomam

e sintetizam algumas questões importantes que já foram colocadas, visando nos enveredarmos para um encerramento deste trabalho. Deste modo, continuaremos uma análise mais "macro", contextualizando a problemática na qual este trabalho se insere e intentando revelar algumas questões mais gerais que pairam sobre a etnografia realizada.

Paul Little (2002) trata sobre as origens dos chamados "processos de territorialização", defendendo que eles se dão quando as terras de um grupo estão sendo invadidas por outro grupo, em contexto intersocietários de conflitos. Nestes processos, internamente, a defesa do território se torna um elemento unificador do grupo e, externamente, pressões exercidas por outros grupos ou pelo governo moldam ou impõem outras formas territoriais. Foi exatamente isto que aconteceu com os moradores do Unini após a entrada maciça dos geleiros - e, note-se: não com a implantação do parque.

O autor traça um breve histórico de como tem-se dado este processo desde o Brasil colonial, concluindo que a resistência ativa às invasões tem sido uma das respostas mais comuns na história da expansão de fronteiras - o exemplo mais evidente são os territórios indígenas e de remanescentes de quilombos. Mas isto não significa que não tenha havido casos em que a territorialização se deu por processos de acomodação, apropriação, consentimento, influência mútua e mistura entre todas as partes envolvidas.

O Estado-nação Frente à Razão Histórica

Segundo Little (2002), desde o primeiro quarto do século XIX, surgiu nas Américas a entidade política do Estado-nação e, com ela, uma forma hegemônica de controle territorial, que ocultava outros tipos de territórios como os que estão em questão aqui. Há uma "ideologia territorial" (Esteva Fabregat, 1996 *apud* Little 2002) que acompanhou o estabelecimento e expansão dos Estados-nação: primeiro, que vincula a idéia de território ao nacionalismo, reivindicando um espaço geográfico para os membros da comunidade nacional; e segundo, que baseia a ideologia territorial à soberania estatal e sua exclusividade em controlar o território nacional.

Assim, a existência de outros territórios dentro do Estado-nação propõe um desafio à ideologia territorial do Estado, sobretudo à noção de soberania. Este é um dos motivos

pelos quais o Estado brasileiro teve dificuldade em reconhecer os territórios sociais dos povos tradicionais como parte de sua problemática fundiária. Assim, Little focaliza sua atenção justamente na tensão que os territórios sociais dos povos tradicionais causam ao Estado-nação como um todo - mesmo sabendo da diversidade que permeia os grupos analisados, já que ele faz uma macro-análise antropológica e não etnográfica.

Os parâmetros legais, que definem o regime de propriedade existente no Brasil, dividem a terra, grosso modo, em duas categorias básicas: terras privadas e terras públicas. As terras privadas participam da lógica individualista e capitalista, cujo dono tem o controle exclusivo da terra que lhe pertence, podendo vendê-la, trocá-la ou usufruí-la como bem entender.

As terras públicas são controladas pelo Estado, pertencendo formalmente a todos os cidadãos do país. No entanto, o Estado, que determina os usos destas terras, supostamente em benefício da população em seu conjunto, tende a beneficiar uns grupos em detrimento de outros. Assim, o usufruto das terras públicas se converte na luta pelo controle do Estado ou pelo direcionamento de suas ações em benefício de um ou outro grupo específico de cidadãos.

De acordo com o autor, os usos destinados às terras do Estado são definidos por uma razão instrumental. Por outro lado, as terras dos povos tradicionais no Brasil, mesmo sendo distintos, possuem uma semelhança em comum: são definidas por uma razão histórica, distante da razão instrumental do Estado cujo regime territorial se dicotomiza entre público e privado. Esta razão histórica incorpora elementos considerados públicos (de propriedade coletiva) e privados (com bens pertencentes a algumas pessoas).

Os Regimes de Propriedade Comum

A partir de Godelier (1986), Little afirma que a forma de apropriação de um território se relaciona ao modo de exploração dos recursos naturais e, por consequência, da estrutura econômica desta sociedade.

Os "regimes de propriedade comum" estão presentes em todas as partes do mundo e, segundo Parajuli, refletem as "etnicidades ecológicas", relacionando este regime territorial à constituição da identidade dos grupos que a utilizam.

O autor se debruça, então sobre o caso dos indígenas, dos negros, seringueiros e ribeirinhos (:8-9) para compreender como o regime de propriedade adotado por estes grupos nos ajuda a entender a complexidade e diversidade de sua razão histórica. Citaremos apenas o caso das populações extrativistas (grupos reconhecidos pela extração de produtos que vendem no mercado - apesar de também pescarem, caçarem e praticarem agricultura de subsistência) que fazem uma apropriação familiar e social dos recursos naturais: as "colocações" são exploradas pelas famílias, sob normas de usufruto coletivamente estabelecidas; e os recursos da pesca e da caça são explorados coletivamente.

Lugar e Memória

Seus territórios sociais são marcados por vínculos sociais, simbólicos e rituais, estabelecidos entre os diversos grupos sociais e os respectivos ambientes biofísicos⁵¹. Estes vínculos se referem ao pertencimento do grupo ao lugar, ou seja, à sua origem no lugar, sendo eles os primeiros ou não.

O autor cita o caso dos índios Paraná, que foram realocados diversas vezes, mas que depois de restabelecidos demograficamente, lutaram para retornar ao território de origem (pp.10). Cita também o caso dos seringueiros no Acre que reivindicaram que seu território se tornasse uma Reserva Extrativista e que não fosse ocupado por fazendeiros e madeireiros (após a construção da BR 364). Little ressalta neste momento que a defesa de um território foi a semente de um movimento com dimensões nacionais (Little, 2002:11).

De um modo geral, os territórios dos povos tradicionais se fundamentam em décadas, senão séculos, de ocupação efetiva. As reivindicações territoriais destes povos estão baseadas numa razão histórica, e não instrumental. Eles ficaram fora dos regimes territoriais da Colônia, do Império e até recentemente da República, mostrando sua força cultural. "A expressão dessa territorialidade, então, não reside na figura de leis ou títulos, mas se mantém viva nos bastidores da memória coletiva que incorpora dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo com sua área, o que dá profundidade e consistência temporal ao território" (Little, 2002:11).

⁵¹ Little cita a distinção do geógrafo entre "espaço", abstrato e genérico, e "lugar", concreto e habitado.

Terras Indígenas e Remanescentes de Comunidades de Quilombolas no Século XX

O processo de expansão de fronteiras que marcou o Brasil Colonial e Imperial persiste ainda hoje, sobretudo na região amazônica, a qual passou a ser chamada de "fronteiras perenes". As novas fronteiras em expansão, sobretudo a partir de 1930, geraram, associadas a pesados investimentos em infra-estrutura, uma série de movimentos migratórios que modificaram de forma contundente as relações fundiárias existentes no país. Para os distintos povos tradicionais, estes movimentos migratórios mudaram radicalmente sua situação de invisibilidade social e marginalidade econômica. Além de terem suas terras invadidas, elas são bombardeadas com novas tecnologias industriais de produção, transporte e comunicação, que alteram as relações ecológicas de forma inédita, devido a sua capacidade de destruição ambiental.

Frente a estas novas pressões, os povos tradicionais elaboram estratégias para defender as suas terras, o que desencadeou a onda de territorialização em curso, cujo objetivo principal é forçar o Estado brasileiro a admitir distintas formas de territorialização dentro de seu marco legal, com vistas a atender às necessidades destes grupos. E os resultados são a criação e consolidação de novas categorias fundiárias do Estado. "Devido à grande diversidade de formas territoriais desses povos, houve a necessidade de ajustar as categorias às realidades empíricas e históricas do campo, em vez de enquadrá-las nas normas existentes das leis brasileiras" (Little, 2002: 13).

É importante lembrar que a consolidação dessas novas categorias só foi possível com o surgimento dos movimentos ambientalistas nas décadas de 1970 e 1980 e o apoio que esses movimentos receberam de diferentes organizações não-governamentais (ongs). Também contribuiu para a constituição deste cenário o fim da ditadura militar em 1985 e a instalação de governos civis, que abriram espaço para atuação política de povos tradicionais. Assim, a promulgação da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, fruto de mobilizações, debates e *lobbings* de muitos movimentos sociais e ongs, incorporou distintas modalidades territoriais: terras indígenas e dos remanescentes dos quilombos.

Por fim, ele alega que o reconhecimento jurídico fundiário por parte do Estado se confunde com o reconhecimento político e etnográfico desses povos tradicionais. E alerta aos

antropólogos de plantão que "a análise etnográfica, mesmo quando engajada em lutas políticas, necessita manter certa autonomia, tendo a realidade empírica em toda a sua complexidade - e não só o seu lado instrumental - como seu fundamento em última instância" (Little, 2002: 15)

As Unidades de conservação e as "Populações Residentes"

Também os movimentos ambientalistas contribuíram para modificar a dinâmica territorial no Brasil nos últimos trinta anos, sobretudo na Amazônia. Sabendo-se que este movimento possui muitas vertentes, com finalidades diversas e às vezes contraditórias, Little dividiu o posicionamento das pessoas que compõem estes movimentos, com relação aos territórios sociais no Brasil, em duas vertentes principais: o preservacionismo e o socioambientalismo, que têm impactos e objetivos distintos com relação aos povos tradicionais.

No século XIX, surgiu, nos Estados Unidos e Grã Bretanha, o movimento preservacionista. Criaram-se áreas protegidas a partir de 1864 na Califórnia (Yosemite Valley e Mariposa Grove) e na cordilheira dos Grand Tetons (com a criação do Parque Nacional de Yellowstone, 1872). A idéia subjacente à criação destas áreas era a de que a natureza deveria ser apreciada no seu estado 'intocado' (noção de *wilderness*). Esta modalidade de área protegida se expandiu no século seguinte a todas as partes do mundo e, no Brasil, o primeiro parque foi criado em 1937, o Parque Nacional de Itatiaia.

Little denomina esta vertente de "preservacionismo territorializante" por centralizar o controle total de extensas áreas geográficas nas mãos do Estado. Já discutimos que estas áreas, que passam a ser protegidas e que eram pensadas como intocadas, na realidade são construções humanas (Barreto Filho, 2001). De acordo com Quijano, esta territorialização cabe dentro da noção de razão instrumental do Estado; primeiro por serem áreas criadas pelo Estado mediante decretos e leis e que conformam parte das terras da União; em segundo lugar, pois a criação destas áreas inclui sofisticadas pesquisas científicas, envolvendo um grande leque de especialistas; e em terceiro lugar, por estabelecem planos de manejo que especificam de maneira detalhada as atividades permitidas e as proscritas dentro destes territórios. Em outros termos, "as áreas protegidas representam uma

vertente desenvolvimentista baseada nas noções de controle e planejamento" (Little, 2002:16).

A partir da década de 1970, muitas destas áreas foram criadas e o impacto fundiário disto foi imenso, já que foram sobrepostas aos territórios sociais dos povos indígenas, quilombolas e das comunidades extrativistas. O conflito se dá por que uma das regras cosmográficas mais fortes destas unidades de conservação de uso indireto é que elas não permitem a presença humana dentro de seu território. Assim, a solução inicialmente proposta pelos preservacionistas foi a expulsão das "populações residentes"⁵², ou por indenização, ou por reassentamento compulsório. Aos habitantes, em seus 'novos territórios', não foi atentada a existência prévia de regimes de propriedade comum, relações afetivas com o lugar e memórias coletivas sobre esses mesmos espaços.

Como resposta a estes conflitos surgiram duas saídas: uma, de conflito aberto; e outra, de alianças e negociações.

Em meados da década de 80, a corrente preservacionista não podia mais ignorar a existência de populações no interior das ucs e a gravidade dos conflitos é daí decorrente. No IV Congresso Internacional de Parques Nacionais, em 1992, a presença de populações residentes foi amplamente discutida e algumas novas categorias de preservação foram propostas. No entanto, o cerne do conflito, que são as áreas de uso indireto, foi mantido sem resposta.

Para se ter uma noção de quão conflituosa é a questão, a tramitação do projeto de lei do Sistema Nacional de Unidades de conservação foi debatida durante 10 anos no Congresso Nacional até sua aprovação em 2000 (Lei no. 9.985), de onde uma das cláusulas mais debatidas entre preservacionistas e socioambientalistas foi a que definia a categoria "população tradicional" e que findou por ser vetada, visto que não se chegou a um consenso. "Esses debates dão visibilidade ao choque entre a razão instrumental do Estado e a razão histórica dos povos indígenas" (Little, 2002: 17).

As Reservas Extrativistas e a Co-gestão de Território

⁵² terminologia empregada pelos preservacionistas, que categoriza os povos tradicionais em função das novas áreas protegidas (West e Brechin, 1991).

A vertente socioambientalista se consolidou no Brasil nos anos 80 e contou amplamente com a participação da sociedade civil. Os povos tradicionais rapidamente se incorporaram a este processo, que ganhava cada vez mais visibilidade e poder político, através dos movimentos sociais e das organizações não governamentais.

Paralelamente a isto, o conceito de desenvolvimento sustentável aportava um novo paradigma de desenvolvimento e possibilitou novas formas de alianças (Ribeiro, 1992; Little, 1995). Assim, a partir da busca por uma forma viável de desenvolvimento sustentável, os povos tradicionais foram considerados pelos ambientalistas como parceiros, por suas práticas históricas de adaptação - ou seja, a sustentabilidade ecológica destes povos foi garantida durante longos períodos de tempo, por suas práticas pouco depredadoras em seus respectivos territórios. "A profundidade histórica dessa sustentabilidade é complementada por sua abrangência geográfica, encontrável nos mais diversos ecossistemas do país" (Little, 2002: 18). Foi essa percepção que permitiu e conduziu à implementação de formas de co-gestão de territórios, onde o governo e um grupo social determinado entram em parceria na proteção e uso de uma área geográfica específica.

A Razão Instrumental frente aos Direitos dos Povos no Início do Século XXI

Não obstante a importância do movimento ambientalista e as mudanças que têm provocado no quadro fundiário do Brasil, segundo Little, a razão instrumental do Estado, com sua noção de soberania exclusiva, ainda é predominante e, ao que tudo indica, continuará sendo.

Frente a tudo isto, os povos tradicionais pretendem mostrar que seus territórios não representam uma ameaça ao Estado brasileiro: não possuem fins separatistas, não guardam exércitos próprios, consideram-se como cidadãos brasileiros. Só pretendem o reconhecimento de seu território e do modo de vida que construíram ali - isto não deve ser encarado como um confronto ao nacionalismo homogeneizador promovido por alguns setores estatais. Em última instância, o que estes grupos reivindicam são seus direitos - como cidadãos e como povos - sem questionar a legitimidade do Estado brasileiro⁵³.

⁵³ Colocaremos em anexo a letra de uma música feita por uma moradora do Tapiira para nós, pois ela conta de forma breve sobre a luta do povo para ficar em seu lugar. Além desta, incluímos também nos anexos outras letras de música cantadas pelos moradores do Tapiira que refletem a realidade de lá.

As formas de co-gestão de territórios têm boas possibilidades de conciliar visões de cima com visões de baixo - muito mais do que formas centralizadoras e homogeneizadoras de ordenamento territorial - pois a lógica implícita naquela respeita a diferença e o exercício pleno dos direitos dos povos tradicionais. Concilia as duas coisas pois, para estes povos, que durante longo tempo mantiveram seus territórios sem o apoio do governo, o ordenamento territorial é uma defesa de seus territórios históricos. O Estado deve aprender a lidar com as exigências de pluralismos levantadas pela comunidade nacional, não apenas na esfera territorial, mas também nos âmbitos legal, ético e social.

Os diversos povos tradicionais, localizados em regiões diversas, têm-se aliado politicamente para lutar por seus direitos territoriais frente ao Estado, o que transforma sua luta local numa luta com caráter nacional. Eles estão tentando criar forças dentro da razão instrumental do Estado, para permitir o reconhecimento de territórios que ficaram de fora de sua lógica. Entra neste contexto, a noção de 'pluralismo legal' que vem sendo trabalhada no âmbito da antropologia e no do direito.

Mudanças têm ocorrido com relação à noção de soberania estatal, pois ela não está mais limitada exclusivamente ao aparelho estatal; assim, os povos tradicionais podem aliar-se a outros setores da sociedade civil, como ongs ambientalistas, entidades religiosas, sindicatos, que podem atuar desde o âmbito local até o internacional e, com isso, as formas de atuação política destes povos se amplia correspondentemente.

Por fim, o autor destaca que este conflito, no Brasil, se torna mais agudo pela conjunção de dois fatores: a grande quantidade de biodiversidade que o país tem (alvo de multinacionais biotecnológicas); e a grande diversidade sociocultural e fundiária do país - há um vínculo histórico entre estas duas coisas⁵⁴.

É interessante notar que o processo de reconhecimento e defesa do território por parte dos moradores frente a atores externos ocorreu a partir da entrada maciça dos geleiros - e não tanto com a implantação do parque. É claro que, de acordo com relatos, os moradores reagiram à idéia do parque, quando ficaram sabendo dela, simplesmente desconsiderando-a.

⁵⁴ Existem trabalhos recentes de etnocietistas e arqueólogos que mostram como a existência de biodiversidade pode ter resultado das distintas formas de apropriação e proteção da natureza por parte de diferentes grupos sociais - isto é, a sociodiversidade - em processos de "co-evolução".

Eles contam que no início ficaram revoltados e diziam para os funcionários do IBAMA que apareceram para dar a notícia: “daqui eu não saio nem com fogo!”. Assim, deram de ombros, arrancaram as placas que foram armadas na comunidade e que diziam ser aquela uma área de preservação ambiental, onde a presença humana era proibida, bem como o corte de madeira e a caça, e fizeram delas tabuleiro para jogar cartas. Neste sentido, sim, foi uma afronta ao poder hegemônico do Estado. Mas que Estado é este, que se propõe democrático e sequer consulta a população local para implantar uma unidade de conservação de uso indireto em seus terrenos; que pretende conservar a natureza, mas não dispõe financeira nem logisticamente de capacidade para fiscalizar uma área do tamanho do Estado de Sergipe; e que não tinha nem notado que tantas pessoas moravam na área do parque (cerca de mil pessoas) na época de sua implantação, afirmando que aquela seria uma área privilegiada para criação de uma uc de uso indireto justamente pela inexistência de pessoas morando em seu interior, tendo ainda menos noção de como aquelas pessoas viveriam naquele lugar, tão isoladas, e com toda aquela natureza em volta? São questionamentos importantes que ficam pairando no ar da história do PNJ e de muitos outros parques do país e do mundo.

O caso do Tapiira tem ainda muitas histórias por contar e por acontecer. Uma delas é o processo de solicitação de uma Reserva Extrativista (RESEX), que já foi encaminhado ao IBAMA pela AMORU e a FVA. Como sabemos, estes processos são morosos e imprevisíveis mas, pelo que notamos das conversas dos moradores, muitos deles nem acreditam que a RESEX vá sair, e outros associam o advento da RESEX com a retirada compulsória das pessoas do parque - o que não deve ser assim entendido. O processo da RESEX e o processo de indenização dos moradores são coisas distintas e, somente com a indenização paga, é que os moradores teriam que sair do parque. Ademais, têm prioridade para receber a indenização, em primeiro lugar, as pessoas que já saíram do parque - os ex-residentes - (que inclusive já formaram a Associação dos Ex-moradores do PNJ, sediada em Novo Airão) e, somente depois disso, as pessoas que estão assentadas no parque.

O fato é que a RESEX seria estabelecida na outra margem do rio Unini (na parte externa do PNJ), e muitos moradores alegam que "se for para mudar daqui prali, aí eles preferem ir para qualquer outro lugar". Ver anexo XI, que são os recortes no caderno de campo enfocando depoimentos dos moradores sobre a RESEX.

Deixaremos este assunto no ar, tal qual ele ficou para nós, quando saímos de lá, sem uma ação delineada nem uma reação previsível. E com isso encerramos este trabalho e nos confiamos ao devir, certos de que a história se faz de pessoas, acontecimentos e sentimentos nunca inteiramente dizíveis.

"(...) um conjunto real e verdadeiro é uma doença das nossas idéias" (Fernando Pessoa).

Considerações finais... (novamente colocando os pés um pouco mais no chão)

Em diversos trabalhos que temos lido (Wey de Brito, Margareth Levi, Ferreira, Little, etc) fica claro que existem basicamente duas visões sobre as pessoas que moram nas florestas tropicais. Uma delas considera essas pessoas potencialmente e até necessariamente predatórias, pois quando uma coletividade se apóia sobre os recursos naturais para viver, inevitavelmente estes bens naturais serão sobreexplorados e depredados⁵⁵. Para outros, a tradição, que é passada oralmente, de geração em geração, entre estas populações, pressupõe que seja estabelecida uma relação equilibrada e eqüitativa com a natureza⁵⁶. Segundo esta visão, o homem é necessariamente conservacionista. Entre estas duas posições existe uma terceira, segundo a qual os sistemas e processos sócio-econômicos e institucionais variam em sua relação com os sistemas naturais. Desse modo, seria preciso avaliar caso a caso a inter-relação que se dá entre os processos humanos e seus efeitos na gestão dos recursos naturais, não se podendo generalizar sobre sistemas socioambientais.

⁵⁵ O maior clássico que representa esta vertente é Hardin, em "A Tragédia dos Comuns", 1968.

⁵⁶ Antônio Carlos Diegues ficou conhecido por suas idéias defendendo esta vertente, em seu livro "O Mito Moderno da Natureza Intocada", de 1998.

Devemos confessar que, de início, estávamos mais próximos à visão que pressupõe que os moradores têm uma relação harmoniosa com a natureza. No entanto, este trabalho nos evidenciou algo que está mais próximo à terceira visão: que a despeito de qualquer vertente à qual nos filíamos, a realidade acaba por desconstruí-la e tirar dela qualquer poder explicativo. As primeiras duas vertentes devem servir como "tipos ideais", mas elas não dão conta da dinâmica necessária e inexorável da interação social.

Não só a vivência que tivemos no Tapiira apontou para isso, como também o próprio acordo de pesca e toda a confiança depositada pelo IBAMA nos moradores, logo de início, nos pareceram o trunfo final para a defesa da idéia de que as pessoas que moram na floresta são preservacionistas; mas, após uma análise mais cuidadosa, nos mostraram que na realidade os papéis estavam sendo negociados em todos os momentos: na comunidade, com a escola tanto almejada pelos moradores, com a inserção da saúde vinda de fora (ambos presentes no capítulo I, A formação da comunidade Tapiira), com todos os elementos que vêm de fora e estão dentro (como mostra o final do capítulo II, Os espaços do Tapiira); e no acordo de pesca pela inversão dos papéis que se deu entre moradores, geleiros, IBAMA e pescadores esportivos.

A escola, como já comentado anteriormente, de certa maneira reestruturou o ciclo de vida ribeirinho. Muitas crianças vão para a cidade e interrompem o seu aprendizado da roça para fortalecerem o da cidade. Passando alguns anos lá, muitas delas optam por lá permanecerem. Principalmente as mulheres, que geralmente se casam na cidade, arranjam algum ofício urbano (como de diaristas, artesãs, ou mesmo funcionárias da prefeitura) e ficam por lá mesmo. Demograficamente falando, o Tapiira não é uma comunidade de velhos, mas os adultos cada vez mais têm menos filhos, devido a vinda dos anticoncepcionais (camisinha e pílulas). Por outro lado, a tendência que percebemos é que os moradores mais idosos se mudam para a cidade em busca de melhores condições médicas (já que a dependência da medicina moderna se estabilizou amplamente como o recurso ao qual devem recorrer em casos de problemas de saúde) e que a comunidade seja habitada principalmente por aqueles adultos que optam por ficar nela, ou pelo estilo de vida, ou pelo receio de nada conseguirem na cidade. O "empoderamento" (termo que vem sendo muito utilizado por alguns movimentos

sociais, a partir do inglês, *empowerment*) garantido pela alfabetização dos moradores do Tapiira se reflete inclusive na constituição demográfica da comunidade, pois abre melhores possibilidades de trabalharem na cidade. Assim, podemos afirmar que a maioria das pessoas que foram terminar os estudos (até a 8ª. série) na cidade, ficaram por lá e, por outro lado, as pessoas que não foram para a cidade terminar os estudos, em sua grande maioria, permanecem na comunidade. Isto significa que a opção pela escola é também, de certo modo, a opção pelo local de trabalho e de vida. A iniciação às coisas e a visão da cidade, que a escola oferece, surgem como porta de entrada a este mundo até então muito apartado daquelas pessoas.

Vemos, portanto, o incentivo ao estudo na comunidade de uma maneira ambígua. Pois ele é a iniciação em um aprendizado diferente do que antes os moradores tinham - a escrita, a leitura, a organização do mundo em matemática, português e ciências - e é, ao mesmo tempo, a transmutação deste modo de vida. Até então, o mundo era organizado apenas sob os auspícios do conhecimento local, o que imperativamente catalogamos como etnoconhecimento. Com a escola e seus ensinamentos, através da relação com outros atores, com a televisão e toda a estética que ela padroniza, com a agente de saúde e os remédios industrializados, através, enfim, de inúmeros elementos que circulam no cotidiano dos moradores, chega também uma outra visão de mundo. Parece-nos que ocorre com a educação algo semelhante ao que ocorre com a saúde: os conhecimentos vindos de fora acabam sobrepondo-se aos conhecimentos que antes existiam e estes deixam de ser valorizados em decorrência de uma apropriação quase cordata do conhecimento que vem de fora. Afinal, parece aos moradores que é a partir desta educação e desta saúde que eles estarão exercendo a cidadania a que têm direito e que os faz serem reconhecidos como brasileiros. É claro que a apreensão de todo este conhecimento vindo de fora implica a atribuição de um significado sobre eles. Assim, o que ocorre, na realidade, é a re-significação deste conhecimento para que ele possa ser incorporado no dia a dia dos moradores; nenhum aprendizado ocorre sem uma tradução do conhecimento novo por parte daquele que tenta apreendê-lo.

E, no entanto, há os moradores que ficam na comunidade. E presumimos que o que ocorre atualmente é a maior possibilidade de optar por uma ou outra coisa - ou pelas duas. O fato é

que os moradores do Tapiira estão mais próximos da cidade e dos valores vindos de lá - inclusive daqueles que trazem termos como preservação e ecossistema. Como este *pull* de visões de mundo será apropriado por todos e por cada um é uma questão que somente a história poderá responder.

O acordo de pesca, por seu turno, mais do que reafirmar o caráter conservacionista dos moradores - como achamos que seria - nos mostrou a plasticidade de suas posturas - aliás, das posturas de todos os atores em questão - pois se antes os moradores pescavam com geleiros, agora eles não o querem mais; se antes eles desrespeitavam o IBAMA, tanto quanto este os desrespeitava, no acordo, ambos estavam afirmando uma parceria e assumindo uma interdependência um do outro; se ainda os pescadores esportistas são vistos (por alguns moradores) como depredadores de tucunarés, por outro lado, eles representam a possibilidade de novos empregos para os moradores do rio.

A grande "lição" que acreditamos ter apreendido deste trabalho é que, mesmo que tentemos nos colocar na pele do nativo, isto só é possível à medida que tentarmos compreendê-los em sua relação com o mundo. Mesmo sabendo da dificuldade de aceder a tal compreensão, no entanto, podemos dizer que o mais importante é a caminhada e não o destino final. Ou seja, importa menos se chegaremos onde achamos que íamos chegar; pois muito mais reveladoras são todas as possibilidades que os caminhos trilhados pelo outro e atravessados por nós têm de nos surpreender ao longo da convivência. Assim, alargamos também a nossa compreensão do mundo, e o mundo se-nos mostra mais rico, complexo e preñado em possibilidades. Esta seria a dádiva da antropologia.

Por fim, remetendo-nos ao pressuposto teórico que nos norteou, neste trabalho, podemos dizer que buscamos assumir nossos pré-conceitos e pré-concepções a favor do horizonte compartilhado durante esta pesquisa - o qual, daí em diante, está transformado e alargado. Esperamos ter compreendido melhor os moradores do Tapiira e toda a questão teórica que paira sobre pessoas que moram dentro de parques, sabendo que essencializações não são efetivas maneiras de rotular o mundo (referência à frase de Mário de Andrade, na epígrafe deste subitem). Esperamos, finalmente, ter conseguido passar neste trabalho ao menos parte da melodia (referência ao aforismo de Nietzchie, no início desta dissertação) que

escutamos durante os três meses que passamos em campo e todos os outros em que a continuaremos apreciando.

Foto tirada após o Acordo de Pesca, na comunidade de Vista Alegre, quando estávamos indo embora



BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Mauro W. Barbosa. "A justiça local: caça e estradas de seringa na Reserva Extrativista do Alto Juruá", (segunda versão). Campinas:25 de julho de 2000.(entregue em aula).
- ----- . "Redescobrimo a família rural". In: RBCS n.01, vol.1. 1986.
- BALÉE, Wilian. "Diversidade Amazônica e escala humana do tempo". Palestra de abertura do I Simpósio de etnobiologia e etnoecologia da região sul: aspectos da biodiversidade. Anais. Novembro 2003. Florianópolis, 2003.
- BARRETO, Henyo Filho. "Populações Tradicionais: introdução à crítica da ecologia política de uma noção". (Versão 1.0);Workshop: Sociedades Caboclas Amazônicas: Modernidade e Invisibilidade. Parati, RJ:- 21 a 24 de outubro de 2001.
- ----- . "Preenchendo o Buraco da Rosquinha: uma análise antropológica das unidades de conservação de proteção integral na Amazônia brasileira". In: Boletim Rede Amazônia. Ano 1, no. 1, 2002. (pp. 45-49).
- BENATI, José Heder. "Populações tradicionais e o manejo dos recursos naturais renováveis no Parque Nacional do Jaú: uma análise jurídica". Apresentado na XXII Reunião Brasileira da Antropologia. Fórum de pesquisa 3: Conflitos Socioambientais e Unidades de Conservação, Brasília, julho de 2000.
- BOURDIEU, Pierre. "Célibat e Condition Paysanne". 1962, In: *Études Rurales*. (5-6), avril-septiembre, pág. 32-135.
- BORGES, Sérgio *et all*. Janelas para a biodiversidade no Parque Nacional do Jaú: uma estratégia para o estudo da biodiversidade na Amazônia. Manaus: Fundação Vitória Amazônica, 2004.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. O Afeto da Terra. Editora da Unicamp, 1999.
- ----- . A Partilha da Vida. GEIC/Cabral Editora, 1995.
- CANDIDO, Antonio. Parceiros do Rio Bonito.Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. "O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir e escrever" e "A crise dos modelos explicativos". In: O Trabalho do Antropólogo. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2000.

- CUNHA e ALMEIDA. "Populações Tradicionais e Conservação", In: Biodiversidade/Amazônia, F.Capobianco et al (orgs.) São Paulo: ISA/Estação liberdade.
- DA MATTA, Roberto. "Panema". In: Ensaios de Antropologia Estrutural. Petrópolis: Vozes, 1973.
- DIEGUES, Antônio Carlos. O Mito Moderno na Natureza Intocada. São Paulo: 1998.
- DESCOLA, Philippe. "Ecologia e Cosmologia" In: Etnoconservação. Antonio Carlos Diegues (org.). Hucitec: 2000.
- DOUGLAS, Mary. Pureza e Perigo. São Paulo: Perspectiva,1980.
- ESTERCI, Neide, LIMA, Deborah e LÉNA,Philippe . "Diversidade Sociocultural e Políticas Ambientais na Amazônia: o cenário contemporâneo". In: Boletim Rede Amazônia,. Ano 1, no. 1.2002. (pp.3-5).
- ESTERCI, Neide. "Conflitos Ambientais e Processos Classificatórios na Amazônia Brasileira". In: Boletim Rede Amazônia. Ano 1. no. 1, 2002. (pp. 51-62)
- FERREIRA, Lúcia da Costa. Debates Socioambientais. CEDEC. Ano 5, no. 13. 1999.
- -----, "Conflitos Sociais em Áreas Protegidas no Brasil: Moradores, Instituições e ONGs no Vale do Ribeira e Litoral Sul". SP. (mimeo).
- FLUSSER, Vilém. "A imagem". In: Filosofia da caixa preta: ensaios para uma futura filosofia da fotografia. São Paulo: Hucitec. 1985.
- FURTADO, Lourdes Gonçalves; LEITÃO, Wilma Leitão; e FIUZA, Alex de Mello (orgs.). Povos das Águas: realidade e perspectivas na Amazônia. Belém: Museu Paranaense Emilio Goeldi, 1993.
- FVA. A Gênese de um Plano de Manejo: o caso do Parque Nacional do Jaú. Fundação Vitória Amazônica,Manaus,1998.
- GADAMER, Hans-Georg. O problema da consciência histórica. Org. Pierre Fruchon. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Guanabara,1989.
- GURAN, Milton. "Fotografar para descobrir, fotografar para contar". In: Cadernos de Antropologia e Imagem, Rio de Janeiro, 10(1): 155-165,2000.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. "A eficácia Simbólica". In: Antropologia Estrutural I, 1975.
- ----- . O pensamento selvagem. São Paulo: Com. Editora Nacional: Ed. Univ. S. Paulo, 1970.
- LIMA, Débora de Magalhães. "Ética e Política Ambiental na Amazônia Contemporânea". In: Boletim Rede Amazônia, Ano 1, no. 1, 2002. (pp. 37-43)
- LITTLE, Paul. "Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade". In: Cadernos de Antropologia, Universidade de Brasília: 2002, no. 322.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. "Discurso e representação, ou de como os Baloma de Kiriwina podem reencarnar-se nas atuais pesquisas". In: Cardoso, Ruth (org). A Aventura Antropológica: Teoria e Pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986
- MALINOWSKI, Bronislaw. Os Argonautas do Pacífico Ocidental. São Paulo:Abril Cultural, 1978.
- MAUSS, Marcel. "Esboço para uma teoria geral da magia". In: Sociologia e Antropologia. Vol. 1, EPU/EDUSP: São Paulo,1974.
- MOORE, Henrietta. "Anthropological Theory Today". Cambridge. Polity Press. 2000.
- MORIN, Edgar. Ciência com Consciência. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.
- PEIRANO, Mariza. "O Encontro Etnográfico e o Diálogo Teórico". In: Uma Antropologia no Plural: Três Experiências Contemporâneas. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.
- ----- . "Introdução", "Os Antropólogos e Suas Linhagens", "A favor da Etnografia", Posfácio. In: A favor da Etnografia. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- ----- . "Onde está a antropologia". In: MANA: estudos de antropologia Social. 3 (2). Rio de Janeiro: Contracapa, 1997.
- PIAULT, Marc Henri. "Espaço de uma antropologia audio-visual". In: Imagem em foco: novas perspectivas em antropologia. Cornelia Eckert e Patrícia Monte-Mór (orgs.). Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul:RS, [??].

- RAPPART, Nigel & Joanna Overing. *Social and Cultural Anthrpology: the key concecpts*. London: Routledge, 2000.
- SAHLINS, Marshall. "Cultura e Razão Prática: Dois paradigmas da Teoria Antropológica". In: *Cultura e Razão Prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- SAMAIN, Etienne. "Para que a antropologia consiga tornar-se visual - com uma breve biografia seletiva". In: *Brasil, comunicação, cultura e política*. Org. Antônio Fausto Neto). Diadorim Editora Ltda:Rio de Janeiro,1994.
- SILVA,Vagner Gonçalves da. *O Antropólogo e Suas Magias*. São Paulo: Edusp, 2000.
- SPERBER, Dan. "Etnografia interpretativa e antropologia teórica" . In: *O saber dos antropólogos*. Lisboa : Edições 70, 1992.
- TUAN, Yi-Fu. *Espaço e Lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: Difel, 1983.
- TURNER, Victor. *The ritual process: structure and anti-structure*. London: Routledge and Keagan Paul,1969.
- VELHO, Otávio. "Por que se migra na Amazônia". Vol. 2, nº10, In: *Ciência Hoje*, 1984.
- VIANA, Virgílio M. "Envolvimento Sustentável e Conservação das Florestas Brasileiras". In *Comunidades Tradicionais e Manejo dos Recursos da Mata Atlântica* [??].
- VIANNA, Lucila Pinsard. *Considerações críticas sobre a construção da idéia de população tradicional no contexto das Unidades de Conservação*. São Paulo, 1996. Dissertação apresentada ao Departamento de Antropologia da USP, 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Society". In: Barnard, Alan & Jonnathan Spencer. *Encyclopaedic Dictionary of Social and Cultural Anthrpology*. London : Routledge, 1997.
- ----- . "Etnologia Brasileira". In: *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*. Sérgio Micelli (org.) - 2 ed, São Paulo, Editora Social: ANPOCS, Brasília, Df, Capes, 1999.
- WEY, Maria Cecília de Brito. *Unidades de Conservação: intenções e resultados*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2003.
- ZALUAR, Alba. "Teoria e prática do trabalhador de campo: alguns problemas". In Cardoso, Ruth (org). *A Aventura Antropológica: Teoria e Pesquisa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

Siglas e seus significados:

PNJ: Parque Nacional do Jaú

IBAMA: Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

FVA: Fundação Vitória Amazônica

RESEX: Reserva Extrativista

SNUC: Sistema Nacional de Unidades de conservação

UCs: Unidades de conservação

AMORU: Associação dos Moradores do Rio Unini

Ong: organização não-governamental

ANEXOS

Anexo I - Alguns depoimentos com relação à seringa

Seringa x Farinha

Seu Assis: morava longe, dentro dos igarapés, trabalhando com seringa. Quando criou a comunidade é que ele veio. Ele disse que já plantava mandioca e fazia farinha para o consumo desde a época da seringa. Desde que Eliete se casou com Seu Assis, mesmo quando tiravam seringa, ela criava galinha, pato, etc.

Dona Maria: Ela já trabalhou tirando leite de seringa e sova. Diz que não dava dinheiro não, o que dá mais é a roça. O Lulu também nunca comprou nada quando trabalhava na seringa, sova, balata - nem roupa tinha. O patrão não aviava mercadoria de farinha, só de seringa, essas coisas. Quando as fábricas foram fechando, não tinha mais patrão. Depois, conversando, ela disse que o trabalho da roça é melhor do que o da seringa, ainda sobra um dinheirinho pra comprar alguma coisa. Já cortou muita seringa, vida ruim - acordava a 1 da madrugada. Agora só com roça, vida mais tranquila. De vez em quando castanha, cipó, óleo de andiroba. Vende a farinha só para o Val, que é mais fácil.

O S. Tarciso contou que de primeiro era preciso defumar o leite da seringa (cavava um buraco no chão, deixava um furo; botava por cima uma estopa presa com 4 paus; acendia o fogo no buraco e deixava o leite sob a estopa). Depois, podia só coalhar o leite com o tucupi, e daí cortava o tamanho da borracha que fosse preciso. Ele disse que geralmente ia o homem para a mata e a esposa ficava em casa. Mas a mãe do Iani, por exemplo, cortava seringa numa estrada, e o marido noutra. A Rosa também era boa nisso. Diz que tem a faca especial para cortar a seringa.

Gravações com Seu Tarciso: "O trabalho da farinha é um trabalho que custa muito e o lucro é muito pouco"

"Antes farinha só saía daqui do Tapiira, o pessoal de outras comunidades comprava farinha de regatão. Mas depois não teve outro meio e eles se botaram para fazer farinha também. E

daí tem vez que todo mundo se bota para fazer farinha e enche o estoque de Barcelos e Novo Airão e ninguém mais compra”.

Dona Arlete: Ela trabalhou na seringa também. Disse que naquela época todo mundo trabalhava na seringa.

Raimunda: Disse que naquele tempo todo mundo só trabalhava nas seringas e por isso farinha tinha preço bom. Hoje, que não tem mais patrão de seringa, todo mundo tocou para plantar mandioca e daí barateou. Hoje as pessoas tentam vender a farinha, mas todos os lugares já estão abarrotados de farinha.

Eles ficavam no interior dos igarapés uns 6 meses sem sair, só quando o patrão voltasse para pegar a seringa e dar o rancho. E que ela paria por lá mesmo, e que subia lá em cima das seringueiras bem poucos dias antes de parir.

Aqui na comunidade só o Lídio trabalha com castanha. Vende a 30 reais a saca e em Manaus ta 60,00. É sempre no mesmo lugar que dá castanha. Quem limpa e zela pelo castanhal é seu dono.

Anexo II - Alguns depoimentos enfocando a escola e a mobilidade social

A Rosa morava num sítio pra lá com o Valdecir antes, mas ficava longe para ir para a escola, então eles se mudaram para cá. A mesma coisa os pais dela (Seu Tarciso/Dona Zezé), eles moravam longe e daí quando eles construíram a outra escola, a Rosa chamou-os para morar na antiga escola e eles foram.

Vivaldo vai se mudar para colocar os filhos na escola.

Foi quando começaram as aulas que eles vieram. Tinha muita criança braba.

Nasceu no Paunini, vieram para cá por causa das aulas.

Os 2 mais velhos estão em Barcelos para estudar com a avó. A avó foi para lá há 2 anos.

Voltam todos, sempre, nas férias.

O pai sabia da importância do estudo e fazia de tudo para botar na escola; mesmo com os irmãos dele, ele dava o sangue para eles estudarem.

O Adalton saiu também para os filhos estudarem

As filhas foram indo para Manaus para estudar.

A Jô não foi para Novo Airão estudar por que começou com a colegagem (fuma maconha, bebe, cheira cola) depois vão fazer o dano lá para frente, matar, roubar. Ia preocupar a avó lá e a mãe aqui. O Jonas não foi também por que ele é o único homem da casa. Se ele for, como é que eu vou viver? Ele e ela vão para o EJA.

Rosângela trabalha no PETI, está em Barcelos. A Marli também está em Barcelos. Elas foram para lá estudar e casaram.

Daí foi para Manaus estudar e ele resolveu deixar os filhos lá e trabalhar no interior.

O outro saiu para estudar em Barcelos.

Os meninos foram crescendo, 3 foram estudar no Floresta, na casa da irmã. Estudaram 3 anos, e 1 morreu com 11 anos. Daí ela se desgostou e não botou mais para estudar. Daí a Rosa foi e matriculou os 3 filhos dela, mas 1 ficou, pra ajudar na roça. Eles moravam no Patauá e os filhos ficaram 2-3 anos morando com a Rosa. E ela convenceu ela a ir morar aqui Vieram para cá para botar os meninos para estudar em orar perto dos parentes Vieram para as crianças estudarem, ficava mais perto do que ir para a Cachoeirinha.

Anexo III - Alguns depoimentos sobre a participação em ajuris

Vai em todos os ajuri que convidam. E faz também.

Faz ajuri e participa quando são convidados.

Sempre que convidam ele, vai para os ajuris. Ele convida "as pessoas que ajuda a gente".

Eles participam de ajuri.

Agora eles não participam mais

Participa e faz ajuri: roça, derrubar, plantar. Tem vez que não dá para fazer ajuri por que os outros estão ocupados.

Fazem e participam de ajuri.

Participa e faz ajuri (geralmente para plantar - tem gente que faz para coivarar, mas eles não). Eles também nunca fizeram ajuri para capinar - eles mesmo fazem tudo

Participa de ajuri. Fazem para plantar, roçar, capinar, derrubar (coivara não).

Eles participam e fazem ajuri para plantar, capinar, roçar - depende do tamanho da roça que vai plantar.

Participava de ajuri, ela e o marido (Manuel).

De acordo com anotação no caderno de campo:

Acordamos com o pessoal já fazendo churrasco (merenda) para o ajuri de Betinho. Antônio disse que nas outras comunidades não tem ajuri assim não. É só aqui que eles funcionam. Vai quem quer ajudar e depois eles vão no ajuri dos outros que ajudaram, sendo parente ou não.

Anexo IV - Recortes do caderno de campo sobre a pesca

Quando vai enchendo mais, a gente tem que faxiar nos pé-da-terra. Faxiar é melhor por que às vezes tem trabalho de dia e não dá, e além disso, pesca peixe diferente (e mais), como cará, aruanã, tucunaré.

Quando ta no verão a gente pesca no leito dos rios, nos lagos e nas queimadas, é melhor.

Quando ta na cheia, nas queimadas e nas restingas é o melhor lugar para pescar, principalmente onde tem minhocal (muita minhoca).

De caniço: piranha, pacu.

Faxiando: cará, tucunaré, aruanã.

O pirarucu pesca de dia, de arpão ou malhadeira.

Bicho de casco pesca mais com jaticá: parece com um arpão, mas é menor e não tem gancho.

No verão não tem nenhuma floresta de igapó.

Nos igarapé pesca mais no inverno, por que é a época que dá para ir mais para cima (dá muito matrinchã).

Em maio dá uma friagem, falta oxigênio para o peixe e ele sobe para respirar, e aí que vem o pescador e arpoa (tem arpão de vários tamanhos, desde para pegar peixe-boi até para pegar tucunaré).

A pesca é ao mesmo tempo lazer e trabalho: quando querem pescar antes de uma farinhada é trabalho. Mas quando saem pra pescar peixe e assar na beira, por exemplo, é lazer.

Pesca de linha só presta no verão. No inverno é caniço.

Diz que quando vai enchendo o rio, os peixes vão indo cada vez mais para a várzea. Eles gostam de ficar no meio dos capins.

Ontem o S. Minhoca já tinha falado que não dava para a reunião ser de manhã por que esta é a hora de pescar. E que à tarde tinha o jogo...

A diferença entre focar e faxiar é que o primeiro se aplica tanto para a caça quanto para a pesca, enquanto o segundo só se refere à pesca.

Anexo V - Recortes do caderno de campo sobre como escolheram o local da casa

Assis: Fez para cá a casa, mais para a beira do rio, por que atrás estava muito cerrado. A casa antiga era cercada de palha, mas era do mesmo tamanho que essa.

Nonato e Tatinha: Ele fez a casa sozinho, sempre moraram aqui. Quando eles chegaram perguntaram para o Val onde podiam fazer a casa e a roça, e o presidente disse para eles escolherem.

Pastor: Quem fez a casa foi ele, com a ajuda de alguns irmãos, quem elaborou o desenho foi ele mesmo (a esposa queria uma casa alta).

O presidente sugeriu dele fazer a casa aqui e a igreja ali. Ainda não botou as paredes na igreja por que não teve condições.

Antônio: Ele, o Val, a mãe construíram a casa, junto com um padrasto que morou aí um tempo. Construída com loro, e o esteio de aritu. Eles escolheram a casa no lugar ali por que se agradaram do lugar, do porto perto do igarapé, etc.

Rosa: A casa do Val era em um sítio próximo ao do Adalton. Com nove anos ela foi para Manaus, o pai a deixou na casa da tia até a 6^a. Série. Passava as férias aqui. A Zinete morava no lugar onde é a casa do Nego atualmente. Daí a Rosa ganhou a vaga de professora e veio para cá. Demorou um pouco e o Val veio para cá também. Foi em 92 que ela veio do Acufari. Nessa época tinha 47 alunos, com 2 turnos. Daí vieram os sogros para morar aqui também.

Valdeci que fez essa casa. Eles só ficaram aqui com o sítio da Zinete.

Diz que quando chega uma pessoa nova aqui, pergunta onde quer ficar, vê com os vizinhos se concordam e daí constrói. Eles tentam colocar as pessoas em casas que estão desabitadas.

Lica: Era feio quando chegou: casa tudo de palha e cercada de paxiúba.

A primeira casa era embaixo da castanheira. Daí ficou velha e daí eles foram para a casa do Beto. Aconteceram uns problemas, ele se desgostou de lá, vendeu a casa para o Val, e o tio dele chamou para fazer farinha no Aracu (última comunidade do Paunini) - só tinha 4 famílias com eles. É muito triste lá, tipo igarapé. Ficaram 6 meses lá. A Piu pegou malária e

ela veio e não voltou mais, apesar da fartura de peixe e caça. É difícil lá por causa da saúde que só vai até o Vista Alegre.

O Iani quis comprar a espingarda do Val e ele deu a casa para o Val como entrada.

Antes de voltar para cá, eles fizeram um roçado no sítio da Socorro e S. Raimundo (irmãos da Nem). Era sítio abandonado, então eles tomaram conta. Montaram um tapiri bem pequeno e moravam lá. Daí eles vieram para a casa de farinha da D. Marta e depois foram para o batelão. No roçado da Irene o Iani roçou para fazer a casa deles e da Irene. Mas ela foi e fez a roça lá para o Val. Vida boa: ter uma casa, ter arroz, feijão, macarrão todo mês, e saúde e um \$ no banco só para se manter. Mas saúde é o principal.

Marta: A casa sempre foi aqui. Já teve 3 casas no mesmo lugar. Se tiver que sair a indenização, eles não querem mais morar no interior. Querem ir para Manaus, se virar fazendo bico de pedreiro, com o rabeta.

João Miguel: Eles vieram da casa de farinha para cá para não ter que remar.

Popoca: Eles saíram há uns 3-4 anos para Manaus. Eles saíram para acompanhar as filhas que estavam estudando lá.

Moravam aqui na casa, junto. Foi bom por um lado, ruim por outro - privacidade e solidão.

Síntia: Eles estão aqui há uns 2 anos - antes vinha passar uns tempos na ex-escola, enquanto não aprontava a casa. Eles moravam no Aracu uns 3 anos. Antes disso, eles moraram numa casa ainda acima do Aracu. Galeosa tava precisando de um serrador e fez a casa acima do Aracu. Mudaram para o Aracu por que tinha professor. Mas daí o professor saiu de lá por ter pouco aluno. O Val que marcou o terreno da casa. Ele mede com uma corda e diz qual é o terreno de quem.

Valdeti: A casa fizeram lá por que a Dona Eliete queria que fosse do lado da casa dela.

Maria Auxiliadora: Daí ela tava muito longe da escola e veio para cá, onde é a casa de farinha dela hoje. Morou 5 anos lá e depois veio para cá para ficar mais perto da escola. Estão aqui faz uns 5 anos. Não tem parentes aqui no Tapiira. Local da casa: não queria estar no meio da comunidade, com a fofocaiada e veio para cá. Era tudo capoeira por aqui. Só morava o Chicão e o Tarciso lá na casa de farinha. Logo em seguida veio a Cleonice com a família.

Mádia e Nego: Escolheram o lugar da casa aqui para ficar perto da Rosa. Já tinha a casa da Pitica e Edmilson. Essa casa quem fez foi o Nego e o Val. Ele (Val) não cobra para fazer a casa. Ele arma todas as casas por que sabe. Eles já moraram lá no lago, perto da casa de farinha do S. Tarciso. Quiseram vir de lá para cá por que não tinha quase ninguém pra lá e ela ficava com medo de ficar sozinha à noite, quando o Nego ia faxiar. E também por que na cheia tinha que pegar canoa para vir para cá.

Nelsony: Eles escolheram o lugar da casa para ficar do lado dos velhos, vai que eles adoecem.

Simone: Daí foram para Manaus - arranjaram trabalho de caseiro, mas se lembravam do interior e voltaram a morar de novo aqui no Unini já faz 2 anos. Já fizeram a casa aqui.

Tarciso: [colocação, barraca é a casa do seringueiro] A casa se incendiou e acabou com tudo. Apareceu um regatão querendo pescar com ele, e assim ele conseguiu juntar dinheiro para comprar tudo de novo. Eles moraram na casa do vizinho (o finado Pedro Dunga e a Nazaré: ele irmão do Praça, marido da Teça) e já construíram outra onde moravam. Quando eles mudaram para a casa atual morava a D. Zezé, Júlia e Davi ainda.

Dorilene: Eles moravam com a D. Raimunda daí fizeram a casa aqui para ficar perto dela. Todo dia do ano tem trabalho para fazer na roça. Eles vão cedo e só voltam à tarde. Já pensaram até em levar a casa para a casa de farinha.

Maria: A casa que eles estão morando era da mãe da Rosa, que deu para ela. Querem construir a dela do lado da Síntia - o Val e a Rosa que sugeriram - já ta fazendo o sítio e o canteiro lá. Ela ainda não construiu a casa dela por que não tem cobertura, não quer estragar madeira cobrindo a casa por causa de chuva. Essa ex-escola que eles moram é toda "estiolada", quando chove, entra goteira.

Arlete: Decidiram o lugar da casa por que achou bom, na beira do rio.

Anexo VI - Recortes do caderno de campo sobre os espaços da comunidade

Antônio disse que nas outras comunidades não tem ajuri assim não. É só aqui que eles funcionam. Vai quem quer ajudar e depois eles vão no ajuri dos outros que ajudaram, sendo parente ou não.

As castanheiras perto do campo são da comunidade - quem pegar os ouriços é dono. As que ficam atrás do giral de barro da D. Eliete é a mesma coisa. Mas o barro e o caraipé são divididos. Cada um pega o seu barro e faz o seu caraipé (ambos podem ser buscados em qualquer lugar). As balsas de tomar banho e lavar vasilhas, cada um constrói a sua. A mesma coisa os sanitários, cada um tem um (pelo menos idealmente).

Dona Marta: Eles têm a casa de farinha própria, mas ainda são uma das casas da comunidade que ainda tem telhado de palha. Mas já vão trocar.

Edmilson em reunião 11/04. Além disso, informou que os hotéis deram 1 galão de diesel para todas as comunidades e 20 litros de gasolina para cada comunidade, e que era para eles/a gente decidir o que fazer com esse combustível - se bem que provavelmente a gasolina será gasta para a realização da viagem para a próxima reunião em Manaus.

Rosa, na mesma reunião: Disse da importância de todos se juntarem todos os sábados para fazer a limpeza da comunidade - coisa que só alguns fazem.

Em todas as casas, e mesmo na sede, quando vão entrar, deixam as sandálias para fora.

A Pitica (Tapiira) sempre ganha os 1os. lugares, tanto nas provas que o pessoal da saúde aplica, quanto a comunidade, por ter bastante sanitário, buraco para queimar o lixo, e lixeira.

Asas do Socorro: Os médicos, dentistas e enfermeiros são voluntários e a maioria deles faz a "clínica", como é chamado este atendimento às comunidades carentes, que não têm acesso a tratamento médico, quando está de férias.

Antes tinha missa aqui na comunidade, puxada pela Rosa, outrora pela Popoca. A primeira fez catecismo, mas a segunda não. Segundo a Pitica, a maior parte da comunidade é católica (quando Eliete foi embora, Mariete e Val começaram a falar palavrão). O curioso é que todos (eu acho) ganharam um rádio doado pelos crentes que só toca e fala coisas do evangelho. Das 19-23hs, toda noite. Ontem eu e a Pitica ficamos escutando os ensinamentos da bíblia até a hora de dormir.

Em entrevista com a Rosa de manhã, ela disse que quem batalhou para formar a comunidade aqui foram o Seu Tarciso, o Seu João Miguel e Adalton.

A falta de rotina das casas reflete a falta de rotina da comunidade. Sempre chega gente de fora: sejam regatões, seja FVA, seja Asas do Socorro, sejam parentes, sejam pesquisadores (como é o caso da Simone, que contrata gente para ser mateiro dela para pegar carapanã durante a madrugada), seja alguém para rezar culto (só dos protestantes), seja uma assembléia para definir alguma coisa, seja algum pescador contratando moradores; isso quando não é dia das mães, São João ou aniversário de alguém.

O Val chegou e mudou todo o ritmo da comunidade, nem tanto pelos trabalhos comunitários que precisavam ser feitos, estavam combinados, mas ainda não haviam ainda tido início, e

mais pela confraternização que acontece toda a vez que o presidente chega com a mercadoria - especialmente a cachaça. Os homens todos se reúnem no barco, conversam e bebem litros de cachaça em questão de poucas horas, malgrado a semana estar se iniciando.

Anexo VII - Recortes do caderno de campo enfocando depoimentos dos moradores sobre a RESEX

Se a RESEX vigorar vai ser bom para as pessoas. Mas daí ele não vai querer ir não, para morar bem aí pertinho. Vai para Novo Airão ou para Goiás.

A RESEX, se for indenizada, não vai para o outro lado, vai para outro canto. Sair daqui para ir prali... Tem que procurar outro canto no Rio Negro.

A RESEX vai permitir só 1-2 barcos, com manejo de área consciente. Não existe uma saída melhor para o Unini do que uma RESEX. Estudaram outras propostas e acharam que era melhor a RESEX mesmo.

RESEX: cravoeiro-macedo (acima da cachoeira) é a estrada que irá ligar a RESEX à cidade. Vai ser bom criar a agrovila.

Ele não sabe o que vai fazer quando criar a RESEX.

A RESEX parece que é só enrolação, que não vai funcionar. Igual o projeto do painel solar, que não deu em nada.

A RESEX vai ser bom - mas não sabem o que é.

Da RESEX: ele não tem prática. Mas o que começou a assinar, termina. Nunca viu isso. Ele ouve falar bem e mal.

Da RESEX ela não sabe.

Anexo VIII - Letras de Músicas cantadas pelos moradores do Tapiira

Música da Lica

Impossível não chorar por você

Moça linda, boa amiga

É você, Bia

Vou chorar, quando for embora

Foi bom conversar com você, Bia

Seu trabalho é muito legal

Seu trabalho nos serviu pra mostrar

A luta que o povo passa

Pra ficar em seu lugar

Vou lembrar de você, Bia

Foi bom te conhecer, linda Bia

Espero muito que um dia volte aqui

No Tapiira

O Tapiira nunca vai te esquecer

Você viu como passa o povo aqui

Só trabalho, muita luta, pra poder sobreviver.

Vou lembrar de você, Bia

Foi bom te conhecer, linda Bia

Espero muito que um dia volte aqui

No Tapiira

Música cantada pelo Denílson

Apareceu no rio Jaú a Polícia Federal

Deixando o rio deserto, expulsando o pessoal

Saí da minha terrinha, sem rumo, sem direção

Desci para Manaus, subi para Novo Airão

E hoje estou cantando a minha triste situação

Ai meu deus, eu tenho saudades de lá

A terra que me criei, para lá não posso voltar

Ai meu deus, eu tenho saudades de lá

A terra que me criei, para lá não posso voltar

Música cantada pelo Denílson

O pescador, ele sai bem cedinho, ele sai bem cedinho, ele vai pescar

O pescador, ele deixa a Maria, ele deixa seu filho e ele vai pescar.

Você sabe por que? E - e - e...

Por que debaixo das águas, e - e - e

Não existe só boto,

Existe também o tambaqui, o tucunaré, o pirarucu

Música cantada pelo Nego

Maira tá peneirando, goma e massa de mandioca

Quem se casa com Maria, só vai comer tapioca

Ta-ta-tapioca, Ta-ta-tapioca,
Rala, rala a mandioca, tu de lá e eu de cá,
Para fazer beiju de massa para gente se alimentar

Maria pega a peneira, mexe para lá e para cá,
O peneirado é gostoso, to doido para peneirar
Peneira, peneira de lá
Peneira, peneira de cá
O peneirado é gostoso, to doido to doido para peneirar.

Anexo IX - Decreto de Lei que proíbe a pesca comercial no Rio Negro

DECRETO Nº 22.304 DE 20 DE NOVEMBRO DE 2001

PROÍBE a pesca comercial na Bacia do Rio Negro, no trecho que especifica e dá outras providências.

O GOVERNADOR DO ESTADO DO AMAZONAS, no uso da atribuição que lhe é conferida pelo artigo 54, inciso VIII, da Constituição Estadual.

CONSIDERANDO que, na conformidade do artigo 225, *caput*, da Constituição Federal, todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, impondo-se ao Poder Público o dever de defendê-lo e preservá-lo;

CONSIDERANDO que, para assegurar o equilíbrio ecológico, a Constituição Estadual impõe ao Poder Público, dentre outras medidas, a incumbência de controlar a extração, produção, transporte, comercialização e consumo dos produtos da flora e da fauna (art. 230, IX);

CONSIDERANDO que as características físicas, químicas e biológicas da Bacia do Rio Negro, em comparação com as outras bacias, são menos favoráveis à reposição de estoques pesqueiros;

CONSIDERANDO, portanto a necessidade de se proteger os referidos estoques, em face da pesca comercial ou profissional que, por atingir níveis predatórios, vem pondo em risco a subsistência das populações ribeirinhas dependentes desses recursos,

DECRETA:

Art. 1º - Fica proibida, pelo período de cinco anos, na Bacia do Rio Negro, a pesca comercial ou profissional, em todas as suas fases, compreendendo a captura, a extração, a coleta, o transporte, a conservação, a transformação, o beneficiamento, a industrialização e a comercialização.

Parágrafo único - O disposto neste artigo não se aplica:

I - às atividades de pesca praticadas pelos habitantes do referido trecho da Bacia, destinadas ao exclusivo abastecimento das comunidades e cidades nele localizadas, vedada a utilização de malhadeira, de rede de arrasto, de substâncias tóxicas, explosivas ou outras que, em contato com a água, produzam efeitos semelhantes;

II - à pesca de espécies ornamentais;

III - ao comércio de pescado proveniente de criatórios autorizados pelo órgão ambiental competente.

Art. 2º - Para os efeitos deste Decreto, defini-se por pesca todo ato tendente a capturar ou extrair elementos animais e vegetais que tenham na água seu normal ou mais freqüente meio de vida, seja com fins comercial, científico ou amador.

Art. 3º - Considera-se:

I - pesca comercial ou profissional, a praticada por pessoa, física ou jurídica, que exerça tal atividade com a finalidade de praticar atos do comércio, na forma da legislação em vigor;

II - pesca científica, a exercida unicamente com fins de pesquisa por instituições ou pessoas devidamente habilitadas para tal;

III - pesca amadora, a praticada com linha de mão ou vara, aparelho de mergulho ou quaisquer outros meios permitidos pela autoridade competente, com fins desportivos ou de subsistência, sem que, em nenhuma hipótese, venha a configurar atividade comercial.

Art. 4º - As pessoas, físicas ou jurídicas, que desrespeitarem a proibição deste decreto, terão o pescado apreendido juntamente com todo material utilizado na pesca e no transporte, inclusive embarcações.

Parágrafo único - o infrator além da apreensão do produto e dos materiais utilizados para a pesca, sujeitar-se-á a processo administrativo para apuração das infrações e às penalidades estabelecidas na Lei nº 1.532 de 06 de julho de 1982,

regulamentada pelo Decreto nº 10.028 de 4 de fevereiro de 1987.

Art. 5.º - Compete ao Instituto de Proteção Ambiental do Estado do Amazonas - IPAAM, órgão responsável pela implementação da Política Ambiental do Estado, a fiscalização do cumprimento do disposto neste Decreto.

§ 1º - Fica o IPAAM autorizado a celebrar convênios com as Prefeituras dos Municípios em que o trecho da Bacia se situa, a fim de delegar-lhes competência para a fiscalização.

Art. 6º - Revogadas as disposições em contrário, este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

GABINETE DO GOVERNADOR DO ESTADO DO AMAZONAS,
em Manaus, 20 de novembro de 2001.

AMAZONINO ARMANDO MENDES

Governador do Estado

JOSÉ ALVES PACÍFICO

Secretário de Estado de Governo

JORGE HENRIQUE DE FREITAS PINHO

Procurador Geral do Estado